



HAL
open science

Paroles et mémoire Kayambi dynamique des mutations d'une communauté andine

Ana Gendron

► **To cite this version:**

Ana Gendron. Paroles et mémoire Kayambi dynamique des mutations d'une communauté andine. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Sorbonne Paris Cité, 2015. Français. NNT : 2015US-PCA077 . tel-01486490

HAL Id: tel-01486490

<https://theses.hal.science/tel-01486490v1>

Submitted on 9 Mar 2017

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 SORBONNE NOUVELLE – PARIS 3

ED 122 - Europe latine - Amérique latine

INSTITUT DES HAUTES ETUDES DE L'AMERIQUE LATINE

CNRS - CREDA

Thèse de doctorat

Discipline : Anthropologie

par

Ana Correa Rodríguez

Paroles et mémoire *kayambi*

Dynamique des mutations d'une communauté andine

Thèse dirigée par:

Pierre-Yves JACOPIN

Date de soutenance : 15 décembre 2015

Jury :

Laurent Fontaine, HDR au Laboratoire de langues et civilisations à tradition orale – LACITO (rapporteur).

Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, Maître de Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.

M. Pierre-Yves Jacopin, Professeur des Universités Emérite, Paris III Sorbonne Nouvelle (directeur).

Anne-Marie Jolly, Professeur des Universités Emérite, Polytech Orléans (rapporteur).

Sébastien Velut, Professeur des Universités, Directeur du CREDA, Paris III Sorbonne Nouvelle.

Décembre 2015

Paroles et mémoire *kayambi* **Dynamique des mutations d'une communauté andine**

Résumé : Quels sont les « savoirs ancestraux » des « peuples et nations indigènes » reconnus par la Constitution adoptée par l'Équateur en 1998?

L'étude ethnographique d'une communauté *kayambi* permet de mieux comprendre comment la dynamique des mutations à l'œuvre dans cette société porte et est portée par la parole mythique et rituelle. Elle montre comment, d'années en années, à la fin juin, les rituels associés à la fête de *San Pedro* se perpétuent en dépit des changements qui affectent les conditions de vie des *Kayambi* et pourquoi *l'Aya-Uma*, figure centrale de ces rituels et synthèse de l'histoire de l'imaginaire *kayambi*, n'est pas qu'une figure du patrimoine.

La parole mythique recueillie auprès des *Kayambi* lors de très nombreux entretiens a permis de reconstituer un système associant aussi bien les thèmes introduits par l'évangélisation que ceux de l'univers aquatique des *Apus* ou les éléments de la faune et de la flore. Cette parole ambivalente s'est révélée peuplée de figures elles-mêmes ambivalentes telles que la *Chificha*, le *Condor*, *Sanson*, ou le *Chisilongo*.

Lorsque les *Kayambi* disent leurs mythes et performent leurs rites ils produisent, pour leur propre communauté, l'expression de leur réalité du moment. Ce faisant ils interprètent leur propre histoire en tant que groupe social communautaire et, parce qu'ils sont en contact avec lui, celle du groupe social plus large que constitue l'Équateur. Les institutions *kayambi*, à la fois héritage des contraintes coloniales et éléments, constamment réinventés, de l'organisation sociale, constituent un ensemble dont chaque composante ne peut fonctionner isolément.

Les paroles mythiques et rituelles des *Kayambi* portent un ensemble de savoirs correspondant à une médiation sociopolitique collective dont les actes ne se réduisent pas aux moments rituels mais s'étendent à l'ensemble des relations. La préservation de ces savoirs, condition de survie du système social *kayambi*, repose sur la faculté de transmettre les récits mythiques et d'accomplir les rites.

Mots-clés : Actes de parole, institutions, don-contre-don, Aya-Uma, kayambi, huasipungo, minga, ayni

Speech acts and folk memory among the *Kayambi* **Dynamics of changes of an andean community**

Abstract: What are the "traditional knowledge" of the "indigenous peoples and nations" recognized by the 1998 Ecuador Constitution?

The ethnographic study of a *Kayambi* community allows to understand how the dynamics of the changes is carried through mythical and ritual speech. Year after year, in late June, the rituals associated with the festival of *San Pedro* are perpetuated despite changes that affect the lives and situation of the *Kayambi* and why *Aya-Uma*, the central figure of these rituals and a representational synthesis of the history of the *Kayambi*, and not only a simple patrimonial figure.

Mythical speech collected from *Kayambi* during interviews lends to the reconstruction of a complex system combining themes introduced by evangelization and the underwater world of the *Apus*, or elements of fauna and flora. This ambivalent speech is populated by ambivalent figures such as *Chificha*, *Condor*, *Sanson*, or *Chisilongo*.

When *Kayambi* speak their myths and perform their rites they express the reality of the moment for their own community. In so doing they interpret not only their own history, as a social group but the wider social group they are in contact with, that is the nation of Ecuador itself.

The *Kayambi* institutions, both legacy of the colonial coercive order and restructuring elements, constantly reinvent *kayambi* social organization as a set. They cannot be considered in isolation.

Mythical and ritual expressions should be considered as complementary knowledges acting as a socio-political mediation. Their acts are not confined to ritual moments but extend to all social relations. Thus the preservation of this knowledge is a survival condition of *Kayambi* social system.

Keywords: Speech acts, institutions, reciprocal gift-exchange, Aya-Uma, Kayambi, huasipungo, minga, ayni

A mes parents, mon mari et mes enfants.

Remerciements

Ce travail n'aurait pu aboutir sans l'aide précieuse de nombreux habitants de la Communauté San Esteban rencontrés grâce à Alfredo et Lucia Andrango, son épouse, qui ont accepté de nous accorder leur confiance.

Sans les liens d'amitié établis avec Maria Andrango, Don Antonio, Doña Dolores, Doña Margarita et Don Manuel, Ezéquiél Andrango, Ignacia, Doña Lucila et Don Cruz Andrango, ses parents, Ignacio Achina et les enfants de la communauté nous ne serions pas parvenus à approfondir notre connaissance de la parole kayambi.

Nous remercions les dirigeants de la *Confederacion del Pueblo Kayambi* qui ont accepté de nous ouvrir leur porte.

Nous voulons, en outre, exprimer toute notre reconnaissance à Pierre-Yves Jacopin, notre directeur de thèse, qui nous a patiemment appris à manier les outils de l'anthropologie.

Et bien sûr, nous n'oublions pas notre famille et nos amis qui, en Equateur comme en France, nous ont apporté un soutien indéfectible.



1- Femmes kayambi

Table des matières

Introduction	9
Méthode, théorie et objets de recherche	13
Présentation des objets d'étude.....	26
I- Le peuple kayambi : entre histoire et parole mythique	36
Eléments ethnohistoriques du peuple kayambi	37
Du cacicazgo à l'encomienda	44
Consolidation de l'hacienda	45
La réforme agraire : réorganisation de la population	55
Règles sociales contemporaines	66
Les règles relatives à la transmission et détention de la terre.....	76
Mémoires de huasipungueros	79
Communauté ? Communes ?.....	84
Le páramo : lieu des enjeux et des contradictions	93
L'eau du páramo.....	100
Les Kayambi et la terre.....	105
L'appropriation du territoire par la parole mythique	113
Changements socio-économiques et perspectives sociales.....	122
Dynamique territoriale et organisation politique contemporaine.....	125
La gouvernance communautaire	135
II – San Esteban : approche ethnographique d'une communauté kayambi	142
Premières rencontres	143
Organisation sociale : charges politiques, charges rituelles	150
Les confréries.....	158
Réseaux d'alliances et mémoire généalogique des Kayambi	168
Les termes d'adresse utilisés par les Kayambi.....	171
Qu'est-ce que la parenté chez les Kayambi ?	173
Les relations de compadrazgo.....	175
Huasipungo et parenté	187
Les alliances par mariage.....	191
La minga : donner, recevoir, rendre	200
Division des tâches	221
III - Parole mythique et parole rituelle	239
Parole mythique : entre légende et réalité.....	239
Parole mythique et langage	243
Parole rituelle et lien social.....	249
Parole mythique, parole rituelle : une articulation nécessaire	250
IV- La parole mythique des Kayambi	253

Les informateurs	256
Parole mythique, système social une relation nécessaire	263
La langue, institution sociale des Kayambi.....	265
Corpus de récits mythiques	269
Les mythes kayambi et l'évangélisation	270
La composante aquatique	272
Flore et bestiaire symbolique.....	278
Les figures mythiques Kayambi entre ambivalence et ambiguïté.....	279
La chificha, le condor, sanson et le chisilongo-chullalongo.....	287
Temps mythique, temps onirique	289
L'interrelation des contextes – La figure d'Eloy Alfaro.....	292
V. Les rituels associés à la fête de San Pedro.....	295
La fête de San Pedro : système rituel	295
Le culte de San Pedro.....	298
La fête de San Pedro : parole kayambi.....	314
L'Aya-Uma : figure centrale des rituels associés à la fête de San Pedro.....	319
Baptême de l'Aya-Uma	331
L'Aruchico et la Chinuca : autres figures des fêtes de San Pedro.....	341
Le Payaso	343
Les rythmes de la fête.....	345
Le castillo : demander, recevoir et rendre.....	348
La toma de la plaza et les batailles rituelles.....	359
La rama de gallos et le cycle de la dette.....	368
Cangahua : les variantes d'un rituel	386
VI – Vie, mort et parole rituelle	390
Savoir guérir	396
Le corps et ses fluides	403
Les Kayambi face à la maladie.....	406
Le cuychi : une entité redoutable	411
La limpia : une pratique thérapeutique	417
Shungu : l'énergie vitale.....	419
El mal blanco (la sorcellerie)	423
La grossesse et l'accouchement	433
Les rituels funéraires.....	435
La vénération des morts : le cycle des échanges sociaux.....	458
VII – Conclusion.....	465
Nouvelles rencontres, nouveaux regards	465
Continuer	472
BIBLIOGRAPHIE	477
Annexe 1 – La parole mythique kayambi	541
Annexe 2: Paroles Kayambi.....	601

Annexe 3 : La limpia de Rogelio et de sa nièce.....	610
Annexe 4 : L'organisation communautaire et l'église catholique.....	618
Annexe 5 : Discussion après la procession.....	629
Annexe 6 : Copie du compte-rendu d'une Assemblée.....	634
Annexe 7 : La faune et la flore	636
Annexe 8 : La yunta.....	642
Annexe 9: Le processus de la réforme agraire.....	644
Annexe 10 : Les huasipungos de la communauté San Esteban	648
Table des illustrations	679

Introduction

Le mouvement indianiste ou indigéniste né au début du 20ème siècle dans la région andine, a trouvé un nouveau souffle dans les années soixante. Dès l'origine de ce mouvement la question de la rupture avec la culture traditionnelle ou au contraire de la préservation de cette culture a été au cœur d'un débat que semble avoir tranché la Constitution adoptée par l'Équateur en 1998.

Cette Constitution dont les dispositions ont été confirmées et élargies, par une nouvelle Constitution adoptée en 2008, reconnaît « les droits collectifs des peuples et nations indigènes » et fixe un objectif de développement des communautés sur la base des « savoirs ancestraux et du droit coutumier » en vue de « revitaliser l'identité culturelle et la cosmovision andine ».

Mais quels sont ces « savoirs ancestraux » sur lesquels l'État équatorien entend baser le développement des communautés indigènes ? Quels sont les éléments constitutifs de l'« identité culturelle » et de la « cosmovision andine » évoquées dans les documents constitutionnels ? Comment ces « savoirs ancestraux » et cette « identité culturelle » peuvent-ils servir de base à un développement répondant aux besoins réels, aussi bien matériels qu'immatériels, de ces populations ?



2- Carte de l'Équateur

Notre étude, basée sur le postulat que, comme celle de tout groupe humain, l'identité culturelle des communautés indigènes n'est pas figée une fois pour toutes mais doit au contraire être appréhendée dans une perspective de changement.

Nous avons tenté de mettre en évidence les conséquences sur leur structure sociale des évolutions auxquelles sont confrontées une communauté andine en analysant les manifestations de ces évolutions dans la parole mythique et les paroles rituelles.

L'étude ethnographique d'une communauté andine du Nord de l'Équateur a permis la mise en relation de la parole mythique et des rituels avec les pratiques sociales concrètes. En veillant à éviter de décontextualiser cette parole pour la convertir en un simple discours éloigné de toute référence sociale elle met en évidence son caractère performatif et sa fonction dans le processus d'adaptation aux changements.

Par ailleurs, au-delà de l'image souvent idéalisée de communautés andines présentées comme des ensembles homogènes et vivant dans un idéal de solidarité et d'entraide, l'étude montre que ces sociétés sont aussi traversées par des conflits et analyse les mécanismes mis en œuvre pour surmonter ces conflits.

Si l'on admet l'idée que tout groupe humain se définit par les règles sociales qui le constituent, ces règles peuvent être analysées à la fois comme les repères nécessaires au bon fonctionnement du groupe et à sa survie. Elles peuvent aussi être perçues par les membres du groupe et par les observateurs, quels qu'ils soient, comme des marqueurs de l'identité du groupe et leur application ou leur transgression peuvent renseigner sur le degré d'adhésion des membres à la communauté. La perception des règles sociales du groupe comme une contrainte plus ou moins acceptable pourra d'ailleurs expliquer l'éloignement de certains membres.

A travers ce travail nous avons cherché à montrer le système social kayambi dans sa cohérence en choisissant de donner une place centrale à la parole des Kayambi. Cette parole elle-même constituée d'un ensemble d'actes pris dans des contextes particuliers, cadre l'observation de terrain

et l'analyse des différents aspects de l'organisation sociale – de la vie quotidienne, du récit mythique et des rituels.

Le matériau, objet de nos observations, est constitué de paroles et non des textes (ou des discours écrits). Sur ce point le parti pris méthodologique de la thèse est que la transcription écrite d'un mythe n'est déjà plus de la parole mythique. Ce parti pris repose sur le postulat que la parole mythique manifeste, en tant que parole, un rapport social mettant en jeu d'autres rapports sociaux caractéristiques du système social kayambi. Ce qui est complètement effacé lorsque l'on ne traite que le « Mythe ». C'est-à-dire un texte extrait de son contexte social.

Nous avons essayé de mettre en relation les éléments les plus significatifs de la parole mythique kayambi et leur relation avec le système social.

Nous avons constaté que la vie rituelle constitue l'axe de la vie sociale des Kayambi. A partir de l'observation des rituels associés à la fête de San Pedro, à la guérison, à la vénération des morts, nous avons fait le constat - que l'ensemble est basé sur l'échange et que le don contre don est la règle.

Nous parcourons les différentes étapes de la vie sociale, économique et politique des comuneros de San Esteban. Les changements organisationnels sont replacés dans une perspective historique. La situation actuelle de la plupart des communautés rurales de l'Equateur nous montre que les politiques appliquées n'ont pas pu résoudre les problèmes liés à la concentration de la terre ou l'accès à des ressources aussi importantes que la ressource en eau. Ces politiques mettent en péril

l'économie de subsistance qui jusqu'à maintenant avait permis l'autonomie des communautés indiennes et paysannes.

Méthode, théorie et objets de recherche

Dans ce travail nous avons cherché à décrire et à analyser des faits sociaux concrets, car nous considérons que la structure sociale de la communauté est révélée et peut être observée à partir de ces faits dans différents contextes.

Le travail sur le terrain nous a permis de constater la dynamique des pratiques rituelles d'une société en contact permanent avec l'ensemble de la société équatorienne et impactée par ce qu'il est convenu de désigner par les termes *mondialisation* et *globalisation*.

Nous avons pratiqué l'observation participante tout en constatant la difficulté de mener une enquête parfaitement planifiée et la nécessité pour l'anthropologue de s'adapter au terrain c'est-à-dire à la vie quotidienne des Kayambi.

Quand on observe la vie quotidienne, on constate que les pratiques traditionnellement considérées comme appartenant à la culture indienne se combinent avec les pratiques de la société métisse et blanche. Nous voulons montrer qu'à partir de cet entrecroisement culturel les *Kayambi*, arrivent à créer un système d'organisation sociale qui leur est spécifique.

Les éléments obtenus lors du travail de terrain doivent être intégrés dans un ensemble, qui va nous permettre de comprendre quelle est la forme et le sens de l'organisation sociale de la communauté.

Il ne s'agit pas de décrire les pratiques traditionnelles en les rapprochant des pratiques occidentales. Mauss insistait sur ce point dès 1872: « il ne suffit pas d'adopter, même en les modifiant, des catégories modernes ou occidentales, il faut plutôt subsumer les modes de pensée des deux univers sous des catégories communes»¹.

Puisque nous nous sommes rendu compte que la structure sociale de la communauté était susceptible de changer rapidement et que cela constituait une préoccupation constante pour les Kayambi, nous nous sommes efforcés d'observer, comment ces changements perturbent l'organisation sociale de la communauté, et comment les Kayambi interviennent pour retrouver l'équilibre de leur société.

L'observation de la fête de *San Pedro* qui a lieu tous les ans le 29 juin nous a paru répondre à cette exigence. Nous avons fait l'hypothèse que lors de cette fête « la société se montre dans sa totalité » (Mauss 1924) et que partir de la fête de « *San Pedro* », nous permettait d'aborder les autres domaines qui assurent la reproduction et le fonctionnement de cette société et de reconstituer l'ensemble du système social.

L'observation, la description et l'analyse des faits sociaux associés à la compréhension des principaux contextes internes nous ont permis de

¹ Marcel Mauss, (La Religion et les Origines du droit pénal, (compte rendu de l'ouvrage de Steinmetz) dans: Revue de l'Histoire des Religions, t. 34, 1896, p. 269-95 et t. 35, 1897, p.31-60.

disposer de données sur les pratiques sociales et sur les règles qui peuvent en être dégagées.

Puis la description des situations induites par les contextes exogènes a apporté une autre dimension nécessaire à la compréhension des règles sociales, de leur mise en œuvre et de leurs mutations.

« Laurent Fontaine a montré, en recourant à la logique déontique, comment le discours Yucuna était imprégné de règles sociales. Sa démonstration constitue une autre preuve de l'implication de l'organisation sociale dans l'énonciation de la parole mythique (Fontaine, 2007 : 131-153), un fait qui jusqu'à présent, en l'absence de connaissances assez fines de cette implication, ne pouvait que rester hypothétique (...) ».²

Nous avons donc donné une place importante à l'étude de la parole mythique et leur rapport avec les pratiques sociales.

Notre étude s'appuie sur l'observation, la description et l'analyse des pratiques sociales, rituelles, politiques, économiques des membres de cette communauté. Mais elle intègre aussi les interactions de cette communauté avec d'autres institutions politiques, économiques, religieuses externes à elle.

Il s'agit de tenter d'analyser la manière dont les changements sociaux s'expriment à travers les pratiques observées dans diverses situations et de préciser dans quelle mesure la fête, la parole mythique et les paroles rituelles constituent des marqueurs des mutations qui interviennent au sein du système social.

² Pierre-Yves Jacopin, 2010 :11-14.

L'étude des institutions met en évidence leurs fonctions, leurs formes, les règles qui les régissent, les pratiques qu'elles intègrent, les changements qu'elles connaissent, les dynamiques et les interactions, voire conflits, qui les érigent en système.

Le fonctionnement des institutions diffère selon le contexte. Tout changement dans le système est le résultat de l'interaction entre les contextes. En outre, la définition des institutions se fonde sur la parole des Kayambi eux-mêmes.

C'est ainsi que nous nous sommes interrogés sur les conditions qui permettent au système du don Kayambi, dont la fête de San Pedro est l'événement le plus visible, de coexister avec le système capitaliste?

Les observations faites lors des travaux de terrain nous ont montré que dans le contexte actuel, les Kayambi, vivent entre ces deux systèmes, historiquement incompatibles et avec leurs propres institutions. Nous avons voulu comprendre de quelle manière les Kayambi, arrivent à faire coexister ces deux systèmes. L'observation des actes rituels liés à la fête de *San Pedro* apporte des pistes de réponse.

Il nous a paru que le don était toujours présent à tous les niveaux de la vie sociale des Kayambi. Le modèle du don sert de cadre, à partir duquel les relations à l'intérieur comme à l'extérieur du groupe, sont dessinées.

Outre la compréhension de la dynamique de ces deux systèmes, il fallait identifier les institutions intervenant dans ces contextes. Les observations

ont dirigé notre attention vers l'institution de la *minga*³, qui à notre avis, contient l'ensemble de catégories en lien avec l'échange.

Nous verrons que pendant la fête de *San Pedro*, les échanges se réalisent à l'occasion des *castillos* ou de *ramas de gallos*, événements qui ne sont désignés explicitement comme une *minga*, mais qui contiennent toutes ses caractéristiques.

Nous verrons aussi que la règle générale de ces échanges est le don contre don, règle présente dans des institutions comme le Potlatch (Mauss, 1973: 170-171) ou la kula en Nouvelle Guinée (Malinowski, 1989 : 139-163).

En même temps, le système don pour les *Kayambi*, est un système d'échanges réciproques, qui va de l'entraide aux emprunts et échanges de nourriture. Ces échanges supposent une réciprocité généralisée, qui se met en place à l'intérieur de la communauté.

Cette réciprocité ouvre un cycle d'échanges, car les actes et les liens qu'elle crée ne sont pas limités dans le temps, ni dans l'espace.

C'est ainsi que nous sommes arrivés à nous interroger sur les processus liés aux échanges marchands et non marchands, tout en nous questionnant sur la forme et le sens de ces échanges. Nous nous sommes aussi interrogés sur les transformations dans le système social, tout en

³ Le dictionnaire de Philip Jacobs donne les définitions suivantes de la *minga*: Sistema de trabajo prehispanico por el cual no se recibe paga alguna pero quien lo encarga tiene la obligación moral de retribuir en igual forma el beneficio recibido; trabajo comunal; trabajo que se realiza en reciprocidad; el beneficiario paga con un trabajo igual; alquiler de servicios personales; compromiso; convenio para un trabajo; colaborar (trabajo); contrato; invitación a la fiesta del trabajo; trabajo colectivo. (Minga. In: *Diccionario quechua - español Runasimi en línea* en AULEX).

Le dictionnaire de Luis Cordera, propose ces définitions: Invitación o convite para algún trabajo; encargo que se hace una persona, sobre todo para que guarde o conduzca alguna cosa. Il propose aussi: reunión de gente que trabaja, comiendo y bebiendo a expensas del dueño de la faena. (Minga. In: *Diccionario Quichua-Castellano. Castellano-Quichua*. Quito 2010:159)

analysant le lien qui peut exister entre les transformations socio-économiques et politiques externes au système social communautaire et les réadaptations de certains rituels.

Pour notre étude les notions de système et de contexte sont fondamentales. M. Mauss (1924) dans son essai sur le don, insistait sur le fait que la recherche ne doit pas être focalisée sur les institutions et qu'elle doit au contraire être centrée sur la totalité concrète dans laquelle les institutions s'insèrent et par rapport à laquelle elles prennent sens en formant système. Pour recomposer le « tout social », il est nécessaire, toujours selon Mauss, d'identifier les moments privilégiés où une société se donne toute entière à voir.

Nous considérons que la fête de *San Pedro*, chez les Kayambi, constitue un moment privilégié où on peut observer comment l'intégralité des institutions agissent entre elles. C'est pour cette raison que nous avons choisi cette fête et les rituels qui lui sont associés comme le point central de notre étude.

Le système social se transforme continuellement selon une dynamique propre qui lui permet de s'adapter et de se réorganiser en fonction des contextes.

Selon Godelier:

"Pour que des groupes continuent d'exister, il ne suffit cependant pas qu'ils reproduisent leur structure interne. Il faut aussi que se reproduisent les rapports spécifiques qu'ils doivent entretenir avec d'autres groupes similaires ou différents, voire opposés. Reproduire, enfin, c'est aussi transmettre, des terres, des statuts, des principes d'action, des formes de pensée. Si l'on aborde ces problèmes avec

en plus l'idée que toute société contient des contradictions constitutives de sa logique propre, et que ces contradictions ne menacent pas son existence tant qu'elles sont contenues dans certaines limites, alors on comprend que toute société doit changer pour se reproduire et que les changements qu'elle subit peuvent être de deux sortes: des changements nécessaires à la conservation de ses structures, et des changements qui la font changer de structures, qui menacent leur reproduction ou même l'interdisent. Changer de structures, c'est opérer un changement global, un changement de la logique globale de fonctionnement et donc un changement dans les représentations de cette logique"⁴.

Dans le même sens nous pouvons citer Leach, indiquant qu'il n'a pas :

« Non plus eu recours à l'expédient ethnographique habituel qui consiste à présenter toute variation culturelle comme une déviation aberrante d'une norme centrale et orthodoxe : je ne m'intéresse pas au comportement Kachin moyen ; mais au rapport entre le comportement Kachin réel et le comportement Kachin idéal...Et dans cet esprit, j'ai essayé de présenter les variantes culturelles Kachin comme différentes formes de compromis entre deux éthiques opposées »⁵.

De ces propos nous retenons surtout que les systèmes sociaux ont une dynamique propre et sont en interrelation constante.

Mais si le système social est toujours susceptible de variations, une de nos tâches consistera, alors, à identifier les mécanismes par lesquels une société retrouve l'équilibre dans son fonctionnement.

Pour aborder l'étude du système social, Leach nous propose de considérer que :

« Le système de variations tel que nous l'observons aujourd'hui n'est pas stable dans le temps. Ce que nous pouvons observer aujourd'hui n'est que la

⁴ Godelier, M. "Introspection, rétrospection, projections (entretien avec H. Dawod)." (1999): 1-24.

⁵ Leach, E., 1972: 26-33

configuration momentanée d'une totalité qui existe à l'état flux. Cependant [il] admet que pour étudier cette totalité il faut représenter le système comme s'il était stable et cohérent »⁶.

Les transformations que nous pouvons observer dans le fonctionnement des institutions, peuvent être considérées comme des stratégies mises en place par les sociétés pour s'adapter aux nouvelles situations. Selon Leach :

« Toute théorie du changement social est nécessairement une théorie du processus historique » et « les causes ultimes du changement social sont presque toujours à rechercher dans les changements que subit l'environnement politique et économique externe ; mais ce qui détermine, dans une large mesure, la forme que prendra le changement, c'est la structure interne d'un système donné »⁷.

C'est ainsi, que tout système social doit être considéré comme faisant partie d'un système social plus vaste qui inclut plusieurs niveaux (international, national, local) interagissant entre eux. De telle sorte que l'activité de l'organisation sociale est influencée par le système qui l'englobe.

Pour E. Leach:

« La stabilité d'une unité politique est nécessairement affectée par les changements qui se produisent dans la structure et dans la répartition des pouvoirs au sein du système politique de plus grande envergure dont cette unité fait partie »⁸.

Nous pensons que le principe fondateur d'une société se trouve dans ses institutions. Des institutions qui interagissent entre elles et qui ont un sens et une forme particulière et qui ne peuvent « exister de façon isolée (...)

⁶ Leach, 1972: 26-33

⁷ *Op. cit.*

⁸ *Ibid.*: 23-39

s'inscrivent dans un ensemble de relations systématiques avec d'autres faits ». ⁹

Les institutions qui donnent forme au « système social total », font partie d'une totalité, où tous les éléments qui sont constitutifs gardent de rapports permanents entre eux et ne peuvent pas être considérés isolément.

L'analyse d'une institution cherche à identifier quelle est sa fonction à l'intérieur du système social et sachant que le système social est fait de l'articulation d'institutions différentes.

Laurent Fontaine définit une institution sociale comme « un système de règles établies, pouvant s'appliquer dans plusieurs contextes différents » (Fontaine 2008b : 46) et le contexte est considéré comme « l'ensemble des paroles (système de signes) qui sont liées aux actes de ses membres (*Ibid* : 45).

Nous retiendrons l'importance de la définition des institutions, de l'identification des règles, de la prise en compte du contexte et du rôle de l'interaction sociale dans la construction de la société. Ce sont des facteurs nécessaires pour comprendre la structure du système social.

Nous retiendrons aussi que l'existence d'une institution implique un consensus. En ce sens, nous acceptons la définition suivante :

« L'institution est selon nous un système des règles établies et reconnues en étant appliquées et rappelées par les membres des divers groupements d'une société donnée » ¹⁰.

⁹ Searle, 1995: 54

¹⁰ Fontaine 2008b : 15.

L'interaction entre institutions prend des formes différentes selon les contextes. C'est ainsi que le fonctionnement institutionnel doit toujours être expliqué en relation à un contexte donné.

La notion de système social appliquée à l'étude d'une communauté andine de l'Equateur va nous aider à comprendre comment les systèmes «communautaires» s'insèrent dans le système «national» et «international».

L'emboîtement des systèmes chez les Kayambi, est perceptible par exemple, quand on observe la fonction, la forme et la nature des échanges rituels et non rituels auxquels participent les Kayambi.

Le système social doit faire face à des phénomènes externes qui peuvent perturber sa structure. L'adaptation du système social aux nouvelles règles est un processus complexe où le système est en réélaboration constante et il est important de comprendre comment le groupe fait face aux changements et comment la structure sociale a été perturbée.

La fête de *San Pedro* permet à ceux qui sont partis de revenir, de participer aux rituels et de s'intégrer à la communauté du moins pour quelques jours.

La fête de *San Pedro*, que les Kayambi appellent aussi *el día grande*, est une des institutions qui s'est maintenue et s'est adaptée aux nouveaux contextes. Elle a subi plusieurs transformations mais sa permanence dans le système social est un fait incontournable.

Cette constatation nous a conduits à remettre en question la notion de société traditionnelle et à souligner le caractère complexe des pratiques

sociales. Ce qui nous renvoie à la théorie du processus de construction d'un fait social. Pour les Kayambi comme pour beaucoup d'autres sociétés, l'activité rituelle est régulée par des mécanismes régis par la *tradition* mais qui doivent s'adapter aux contextes contemporains.

La fête de *San Pedro* peut incontestablement être vue comme une des meilleures opportunités pour observer les différentes formes d'interaction sociale existant au sein de la communauté San Esteban-*Nuevos Horizontes*. La parole rituelle devient alors un fait social qui, convoque plusieurs institutions et fait participer l'ensemble des *comuneros* à une manifestation fédératrice de la vie communautaire. Cette période de fête comprend trois rituels importants : le *castillo*, la *toma de la plaza* et la *rama de gallos*. Le *castillo*, qui a lieu la veille de la *San Pedro*, et les *ramas de gallos*, organisées tous les samedis et dimanches de juillet et d'août, sont des formes d'échanges.

La fête est un « fait social total » (Marcel Mauss, 1973 : 149-279) dont le sens ne peut être compris qu'en analysant sa fonction à l'intérieur du système et son interrelation avec les autres éléments du système social.

Les institutions sociales, comme la fête, se transforment dans le temps et sous la pression du contexte économique et social mais perdurent et continuent à jouer un rôle essentiel pour le maintien du lien social.

Nous considérons que les institutions prennent sens pour les usagers eux-mêmes à travers un processus de reconnaissance et d'échange.

Par ailleurs, dans la recherche d'une méthodologie qui nous permettrait d'aborder le système mythique *kayambi* comme une parole sociale, nous

avons fait nôtre la proposition de Pierre-Yves Jacopin sur la nécessité d'introduire un formalisme dans l'analyse et d'éviter ainsi une lecture empiriste. Cette méthode fait largement appel au contexte en ayant recours à des informateurs « car ce sont eux qui vont éclairer et fixer définitivement le moment et le lieu, c'est-à-dire les conditions immédiates d'un comportement ou d'une proposition »¹¹. Elle envisage la parole mythique par ses fonctions sociales, «en particulier par sa fonction de reproduction de l'organisation sociale, prenant en compte les conditions concrètes de son énonciation [...] Cette lecture contextualiste à la fois interne (interaction de trois plans structurels) et externe (fonction sociale), qui montre la nature de la parole mythique, et dévoile ses dimensions agentives »¹².

Cette démarche conduit à reconnaître le fait que « la parole mythique est d'abord langage » (P.Y. Jacopin 2010 :13). « L'étude de la langue est tout à fait fondamentale dans la mesure où elle est le mode d'expression privilégié des faits d'agentivité » (P.Y. Jacopin 2010 :3).

Pierre-Yves Jacopin propose de distinguer la parole du discours :

« Le terme discours ne devrait être utilisé que pour désigner les aspects linguistiques ou pragmatiques de la parole, considérés pour eux-mêmes hors contexte social ; la parole désigne alors un type d'événement ou une forme d'expression déterminants ou enserrés dans un rapport social »¹³.

Nous entendons traiter la parole comme un acte, faisant intervenir plusieurs individus dans un contexte particulier.

¹¹ Pierre-Yves Jacopin 2010 : 2

¹² Ibid.: 39

¹³ Pierre-Yves Jacopin 2010:10

« La notion de parole en général est définie non par rapport au message, aux interlocuteurs, à la situation de communication (interlocution, narration, etc.) ou à la langue, mais par rapport au système social. Toute parole est envisagée comme une activité mettant en jeu des rapports sociaux, et engendrant de séries (causales) de relations sociales. A telle enseigne qu'on peut distinguer autant de paroles qu'il y a des situations institutionnelles de communication. Ainsi le récit mythique apparaît sous forme de parole car elle renvoie aux différents types des rapports sociaux»¹⁴.

D'autre part, le terme mythique « dans l'expression parole mythique » renvoie, selon Pierre-Yves Jacopin, à une forme institutionnalisée spécifique de parole, dans le sens où la narration mythique possède des traits particuliers qui la distinguent des autres paroles et des autres narrations.

Ainsi Pierre-Yves Jacopin note que :

« La condition nécessaire et suffisante pour qu'un énoncé, ou plutôt une parole, soit de la parole mythique est qu'elle soit dépourvue de dénotation directe. C'est pourquoi les propositions où les héros mythiques sont soit agents soit patients manquent de référent, c'est-à-dire de dénotation pratique concrète... Il en résulte que la parole mythique est ambiguë *par nature* ; ambiguïté *nécessaire*, non tant parce qu'elle doit être polysémique, mais parce que, aux yeux des Yucuna, elle engendre et doit engendrer la réalité telle qu'elle est actuellement, dans toutes ses éventualités. Autrement dit, même si les héros mythiques ont figure humaine, ce ne sont pas des humains, et Mawochi et Kawairimi ne sont ni vrais ni faux. En revanche, les arbres deviennent ce qu'ils sont actuellement, *phichí* devient *Dasyprocta*, voleuse de manioc dans les jardins des

¹⁴ Ibid.:22

femmes, les sciatiques et les lumbagos existent avec leur antidote chamanique, les animaux perdent leur don de parole, etc., et Mawochi poursuit son chemin. À la fin du récit, devenus obsolètes, ou plutôt épuisés au sens propre du terme, Kawairimi et son cousin (parallèle) disparaissent : au lieu de rejoindre le « sixième ciel », celui que rejoignent les autres héros mythiques, ils restent dans le monde d'ici-bas et se noient dans le Rio Miritiparaná, se vengeant pour l'éternité en devenant les remous traîtres et dangereux des fleuves. Comme les autres héros mythiques, ils n'auront eu d'autre cible et finalité que de faire advenir le monde tel qu'il existe présentement, donnant du même coup aux hommes d'aujourd'hui sinon le contrôle, du moins la compréhension de leur environnement (dans cette société patriarcale, la mythologie est ainsi le fait exclusif des hommes !). Connaissance peut-être anachronique ou ahistorique, en tout cas connaissance du monde des temps mythiques. Les héros mythiques ont ainsi pour principale mission de transformer des éléments (yucuna) encore indéterminés des temps mythiques en réalités actuelles... Peut-on trouver une meilleure définition de l'agentivité mythique ? »¹⁵

Présentation des objets d'étude

C'est en février 2004, en assistant à un événement qu'à l'époque nous n'aurions pas su qualifier de rituel que notre intérêt grandissant pour la vie sociale de la communauté San Esteban a trouvé un surcroît de motivation.

Le caractère particulier et la complexité de l'événement avait suscité notre curiosité. L'utilisation de différents types de paroles (gestes, chants, murmures, manière de boire,...) créaient un contexte particulier. Les échanges entre les participants, que nous avons pu analyser par la suite, montraient que nous étions face à un rituel dont nous avons souhaité comprendre l'importance dans ce que nous appellerons l'équilibre sociale.

¹⁵ Pierre-Yves Jacopin 2010: 16

Cela nous a conduit à étudier les relations entre l'oralité et l'écriture chez les Kayambi¹⁵. Ce premier travail mettait en évidence le fait que la vie sociale des Kayambi est marquée par la coexistence de deux systèmes et que cette coexistence ne peut se réduire à une confrontation entre tradition et modernité.

Nous faisons l'hypothèse qu'il s'agissait de deux paroles différentes, de deux moyens d'expression et de communication pouvant se compléter plus que s'opposer. Il importait alors de considérer ces deux expressions comme deux formes de parole produites dans des contextes particuliers et créant des relations sociales spécifiques, pertinentes selon le contexte.

Ainsi, dans les échanges oraux, c'est-à-dire liés au langage parlé, ce qui fait sens c'est le message et la manière dont l'information est transmise à travers des gestes, la façon de prononcer les mots, les mouvements et les attitudes qu'adoptent les locuteurs. L'importance des gestes et des manifestations non verbales se manifeste dans les rapports entre locuteurs et auditeurs.

Par la suite, nous avons voulu approfondir l'étude de la société kayambi et pour cela nous avons décidé de reprendre le chemin des rituels et de faire de l'étude de ces rituels le noyau principal de notre travail.

Les terrains successifs nous ont ouverts plusieurs voies pour décrire, analyser et expliquer les rituels *kayambi*. Ainsi nous avons porté notre attention sur les différents rituels qui marquent la vie sociale des Kayambi. Puis nous nous sommes intéressés plus spécifiquement au rituel dont *l'Aya-Uma*¹⁶ est la figure principale et aux problèmes auxquels il est confronté ainsi qu'aux dispositifs mis en place pour sa continuité.

Le rituel observé en février 2004 avait pris la forme d'une procession destinée à obtenir qu'il pleuve enfin après une longue période de sécheresse. C'était un samedi matin et la *minga* avait été remplacée par

¹⁶ *L'Aya-Uma* ou *Diabluma* est une des figures principales de la fête de *San Pedro*.

ce rituel auquel participait une quarantaine de personnes, majoritairement des femmes. Le groupe se déplaçait de maisons en maisons suivant une urne portée par deux *comuneros* et dans laquelle se trouvait une statuette représentant la *Virgen del Cisne*.

De toute évidence, les gestes, les paroles échangées, les chants, les prières, la façon de distribuer la *chicha*³ et de la boire définissaient un contexte rituel. Mais, dans le même temps, le fait que cette procession avait pris la place de la *minga* obligatoire pour tous les *comuneros* nous incitait à comprendre le rôle de l'organisation communautaire dans la continuité des rituels.

La suite de l'analyse nous conduirait à relever, en de multiples occasions, la cohabitation de systèmes différents dont les éléments s'enchevêtrent et interagissent continuellement.

La constatation du fait que le rituel était associé à une *minga* ouvrait, pour nous, une nouvelle voie pour aborder l'objet d'étude. Nous avons privilégié l'analyse de la *minga* non seulement en tant que dispositif mis en place par l'organisation communautaire mais en la situant dans un contexte social plus ample.

Nous avons auparavant mesuré à quel point la *minga* n'était seulement un dispositif communautaire mais qu'elle était utilisée comme un mécanisme d'entraide à l'intérieur des familles et entre elles, mais surtout que le mot *minga* avait une connotation beaucoup plus large car il pouvait être utilisé dans des domaines les plus variés mais toujours en référence à la notion d'engagement.

Comprendre les mécanismes de la *minga*, hors du contexte du *gobierno comunitario*, nous conduit à examiner la structure de la parenté. Cette structure s'est avérée complexe notamment en raison des changements

auxquels est confrontée la société *kayambi* et en particulier des contraintes qui pèsent sur le système du *huasipungo*¹⁷.

Dans la partie de notre travail traitant du territoire nous ferons une description du *huasipungo*. Nous examinerons son fonctionnement à l'intérieur de l'*hacienda* où il a été mis en place et tenterons de comprendre comment cette structure joue un rôle central dans la parenté au sein de la communauté San Esteban.

Par ailleurs, à travers les récits des Kayambi ainsi qu'à travers l'observation des règles de certains rituels nous avons pu constater l'existence d'une autre forme de parenté. Celle que nous connaissons comme la parenté spirituelle ou rituelle car elle est acquise rituellement. Il semble que pour les Kayambi cette forme de parenté soit aussi importante que la parenté liée à la filiation.

La description de la parenté à travers le *huasipungo* nous a permis de faire un premier constat qu'en raison des contraintes foncière (superficie limitée) et démographique (croissance de la population) le *huasipungo* ne peut être viable à long terme. Ces dernières années la migration a nettement diminué, et le taux de fécondité, certes variable, reste plus élevé que celui du reste de la population équatorienne.

Après la réforme agraire de 1974, nous le constatons maintenant, L'État équatorien n'a pas pris les mesures nécessaires pour assurer la viabilité de cette politique à long terme. Le *huasipungo* tel qu'il a été conçu par l'État n'est plus viable et le problème se pose surtout pour les nouvelles générations.

¹⁷ Le système du *huasipungo* émerge au XVIIIe siècle. Ce système cohabite avec le système de la *mita*. Le contrôle par le patron pour l'accès à l'eau, au bois et bonnes terres, plus un système associé d'endettement permettent le maintien de cette situation. Le décret 1480 du 11 juillet 1964 abolit le *huasipungo*. Une des dispositions de loi dite Réforme Agraria de 1964 est ainsi formulée: «*En cuanto a relaciones de tenencia y trabajo agrícola se elimina las formas precarias de explotación y las modalidades de trabajo que impliquen alguna forma servil de dependencia del trabajador frente al patrón. De esta forma, se contempla la abolición del huasipungo y de otras formas similares de tenencia o trabajo*». *Ley de Reforma Agraria y Colonización (Decreto Supremo N° 1480); Registro Oficial N° 297, Quito 23 de julio de 1964*).

Le problème posé est celui de la survie de la communauté. Il s'agit donc de comprendre le processus par lequel les communautés *kayambi* et en particulier la communauté San Esteban se sont construites en tant que telles pour pouvoir envisager les conditions de survie de ce groupe social.

Nous avons considéré qu'il était pertinent dans un premier temps de porter un regard historique sur ce que fut l'organisation sociale *kayambi* avant les différentes interventions extérieures auxquelles elles durent faire face. Nous aborderons brièvement les changements induits par l'arrivée des Incas, puis des espagnols jusqu'à l'époque contemporaine. Nous retracerons donc le chemin parcouru surtout depuis l'instauration du régime de l'*encomienda*, puis de l'*hacienda* pour aboutir à la communauté qui est la forme contemporaine d'organisation.

Nous verrons donc le fonctionnement et l'implication de l'organisation communautaire, dont le pouvoir siège dans l'assemblée communautaire, à tous les niveaux de la vie communautaire. Cet apparent détour vers les différents niveaux d'organisation politique des Kayambi et leur relation avec la société et l'État équatorien, nous permettra de vérifier l'importance du rituel et de sa continuité pour les Kayambi.

Nous aborderons enfin les liens entre la communauté et d'autres niveaux d'organisation (CONAIE, *Confederación Kayambi*) ainsi que la relation avec l'État équatorien. Cette relation complexe, marquée par les contradictions et les oppositions et, quelques fois, par des accords qui finissent presque toujours en rupture. Depuis les années 1990 les différentes Constitutions adoptées par l'État équatorien sont un reflet de cette incompréhension. Même si l'Équateur se présente comme un État pluriethnique et multilingue, les politiques, les lois sont loin de jouer systématiquement en faveur des peuples indigènes. Il semble bien qu'à l'inverse, l'État se serve de termes qui contiennent une grande charge symbolique mais qui transposés dans la Constitution apparaissent vides

de sens et sans aucune utilité pour satisfaire des besoins réels des groupes sociaux concernés.

Les faits historiques, les récits des Kayambi et leur position actuelle montrent combien il est difficile de définir le territoire. Cette complexité est due au fait que les Kayambi, eux-mêmes, ne définissent pas le territoire en terme géographiques ou d'environnement. Le territoire est défini rituellement et sa relation avec les Kayambi se manifeste dans les récits mythiques.

Le rituel de *l'Aya-Uma* ainsi que l'ensemble des rituels associés à la fête de San Pedro illustrent cette façon de désigner, de s'approprier et de comprendre le territoire comme un espace où les frontières ne sont jamais définies mais toujours négociées. Là encore, le rituel est indispensable pour gérer le conflit et établir l'équilibre.

En observant les déplacements qui ont lieu lors de la fête de San Pedro, nous comprenons comment le territoire devient un réseau où des rapports sociaux et économiques se déploient et se perpétuent dans le temps et dans l'espace.

La gestion de l'espace par les Kayambi révèle l'organisation culturelle de leur société.

Nous verrons ensuite que la conceptualisation de la maladie, par exemple, chez les Kayambi, maintient un rapport particulier avec le territoire et l'environnement et que la guérison ne peut se faire que de façon rituelle.

Pour les Kayambi l'ensemble des rituels s'intègrent dans un système d'échanges réciproques à plusieurs niveaux. Ainsi par exemple, les rapports entre l'organisation communautaire et les *comuneros* sont, pour beaucoup, régis par la relation du don et l'échange réciproque.

A ce propos citons Natalie Zemon qui note que :

« Chaque don produit un don en retour dans une chaîne événementielle qui accomplit de nombreuses choses en même temps : dans des sociétés qui n'ont pas de marchés commerciaux spécifiques, des biens sont échangés et redistribués ; la paix est maintenue, et parfois la solidarité et l'amitié ; le statut social est confirmé ou conquis, comme dans le potlatch [...] »¹⁸.

Il est nécessaire de s'interroger sur les fonctions, que les échanges en formes de dons remplissent dans la société kayambi.

Un regard historique et anthropologique sur la société *kayambi* montre que même avec l'affirmation progressive de "l'économie commerciale", les pratiques relevant de l'économie du don n'ont pas disparu mais qu'elles avancent parallèlement avec l'économie du marché, en se complémentant plus qu'en s'opposant.

"Bien qu'il y ait de grands changements dans les systèmes de dons et d'échanges à travers les époques, on ne trouve pas de modèle universel d'une évolution allant d'une économie totale du don à un simple cadeau occasionnel. Le don perdure bien plutôt comme un mode relationnel essentiel, un répertoire comportemental, un registre qui a ses règles, son propre langage, ses protocoles et ses gestes. Le mode du don peut très bien, en une période donnée, s'étendre ou se rétracter, mais il ne perd jamais son sens"¹⁹.

Historiquement les Kayambi résolurent leurs problèmes économiques par une dynamique d'échanges et le fonctionnement de circuits marchands spécialisés (*mindalaes*)²⁰. Ils commerçaient ainsi bien au niveau local que régional (côte, terres basses, terres hautes).

¹⁸ « Cette économie du don contre don n'est pas propre aux sociétés indigènes d'Amérique latine. Par exemple on la trouvait en Europe au XXVII^e siècle, particulièrement en France, combinée à l'échange marchand ; ces cas de figures sont traités par Natalie Zemon dans son livre intitulé « Essai sur le don dans la France du XXVI^e siècle ». (Natalie Zemon, 2014 : p.10).

¹⁹ Natalie Zemon, 2003 : 19

²⁰ "En el caso de los Carangues y Cayambis el tema del comercio es más complejo, ya que en este caso sabemos de la existencia de un grupo de especialistas, llamados mindalas o mindalaes que recorrían no solo su propio territorio, sino que ponían en contacto la sierra con la costa y la selva oriental. Esos comerciantes o los propios productores acudían a algunos "centros" donde sin duda se celebraba mercado, lugares donde se intercambiaba producto de muy diversos lugares. Pimampiro fue uno de esos lugares "donde convergía gente de la sierra y de la costa... el comercio intra y extra étnico de la sal fue muy activo..." (W. Espinosa, 1988: 194-208).

Depuis les travaux de Victor Murra (V. Murra : 2012) qui ouvrirent la voie, l'approche ethno-historique des Andes, a évolué vers une plus grande prise en compte des facteurs sociaux²¹.

«By the mid-1970s a small numbers of scholars began to study the insertion of Andean regions into a global political economy. The most promising area was the new historical research on the "first transition" to commercial capitalism and colonialism, following the European invasion in the sixteenth century. While many historians still studied the colonial Andes primarily in terms of its subordinate relation to Europe, a new generation of social and economic historians in the 1970s was beginning to crack the Eurocentric mold and investigate economic, demographic, and social process internal to Andean colonial society»²².

Ces travaux se présentent comme un pas vers la rupture des dichotomies entre le féodalisme et le capitalisme; l'économie globalisée et le marché local; la production et l'échange et permet d'envisager l'étude des paysans andin en tant qu'acteurs économiques.

Les sources archéologiques et ethnohistoriques permettent d'affirmer qu'il existait des marchés fonctionnant au niveau local, régional et même international²³.

Les faits historiques ainsi que l'observation de pratiques contemporaines nous ont montrés que la relation des sociétés avec le marché ne peut pas s'expliquer exclusivement en termes économiques. Ainsi, l'insertion des Kayambi dans le marché des fleurs coupées doit être envisagée et expliquée tant par ses implications économiques que par ses implications sociales et politiques en considérant les Kayambi comme des acteurs à l'intérieur de ce processus local et international.

²¹ «Murra confirms the basic premise of his original work and goes on to raise fascinating questions about the cultural significance of long-distance exchanges and labor prestations, which continuously moved goods and people east and west across the cordillera, as well as north and south, linking far-flung colonies and kingdoms in a variety of commercial contexts. He draws particular attention to the scale and significance of Andean maritime traffic in precious things...» (Brooke Larson, 2004:14)

²² Ibid.:15

²³ Selon Hartmann : "Tal es el caso de las poblaciones en torno a Quito, o el de los Cañarís o Paltas en la región de Loja, donde hacían, en días fijos o no, sus Tianguis" (Hartmann, 1971: 217).

Depuis les années 1990 la production de roses de l'Equateur n'a pas cessé de croître. En 2012, le secteur de la fleur a produit environ 740 milliards de dollars de revenus. Avec ses 60.000 emplois principalement féminins, il constitue, au moment de notre étude, une donnée économique et sociale essentielle. Nombre d'habitants des vallées concernées ne sont plus contraints d'émigrer vers la ville.

L'importance des superficies mobilisées pour cette activité, environ 2500 hectares, et la disponibilité de la main d'œuvre ont fait de la production et l'exportation des roses équatoriennes une activité rentable tout au long de l'année en particulier dans la zone de Cayambe où les conditions climatologiques sont idéales pour la production des fleurs. Ainsi l'Equateur est devenu le deuxième exportateur des fleurs au niveau mondial.

Mais quelle est la place des Kayambi à l'intérieur de ce système de production ?

Nous savons déjà qu'une analyse strictement économique, ne nous permettra pas de saisir l'ensemble des faits et des rapports qui composent ce système de production. Les Kayambi en tant que salariés s'insèrent dans les différentes phases, depuis la préparation du sol, la production, proprement dite, des fleurs jusqu'à la *post cosecha*²⁴ qui inclut la sélection des fleurs, le contrôle-qualité et l'emballage. Tout ce processus est soigneusement contrôlé et suivi, ainsi chaque ouvrier est évalué et son rendement qualifié soit par le nombre de roses coupées ou des bouquets préparés.

Une fois que les bouquets de fleurs ont été emballés, ils sont disposés dans des boîtes en carton et sont prêts à être transportés vers l'aéroport, d'où ils partiront vers leurs différentes destinations : France, Hollande, Russie et Etats-Unis.

²⁴ Après- récolte, amont de la filière

Il semble que le secteur des roses soit une activité très rentable pour les producteurs. En est-il de même pour les salariés ?

Pour les *Kayambi* l'obtention d'un salaire est devenue indispensable à la survie. Son montant est dépensé surtout dans l'achat de produits tel le sucre, le sel ou huile dans les marchés de Cayambe ou pour payer les dépenses d'études et de transport des enfants. Mais les *Kayambi* s'endettent de plus en plus souvent pour acquérir des biens d'équipement tels que radios, des télévisions, des voitures et autres. Par ailleurs, les conditions de travail restent précaires.

La communauté doit négocier constamment avec les producteurs de fleurs, l'utilisation de l'eau car depuis quelques années l'accès aux sources d'eau est géré par les communautés et non plus par la mairie de Cayambe. Dans le cas de San Esteban, les plantations achètent l'eau à la communauté et un quota d'utilisation est fixé. Quelque chose qui risque de changer si le gouvernement actuel approuve les amendements à la constitution, dans ce cas l'accès à l'eau ne pourra plus être géré communautairement. Certaines de ses entreprises ont décidé de s'introduire dans la vie sociale de la communauté et mettent en place des projets sociaux. Ainsi une des plantations a aidé à équiper l'école communautaire et rémunère partiellement l'institutrice. D'autres actions, telles que la distribution du petit-déjeuner pour les enfants de l'école ou la mise en place d'un service de santé, constituent également des exemples de l'intervention de l'industrie de la fleur coupée dans les communautés.

Les *Kayambi* sont conscients du fait que l'activité floricole peut être à l'origine de graves problèmes de santé et qu'elle constitue une menace pour leur environnement. Mais tant qu'il n'y aura pas une autre alternative pour résoudre les problèmes de pauvreté, les *Kayambi* se verront obligés de continuer à vivre comme des ouvriers floricoles.

I- Le peuple *kayambi* : entre histoire et parole mythique

Selon Carlos Fausto ²⁵ , pour comprendre les changements socioculturels contemporains il importe davantage d'identifier les formes indigènes de production de cette transformation que d'étudier l'historicité spécifique de la situation de contact ou la structure du processus socio-politique dans lequel les sociétés indigènes se trouvent insérés.

La mémoire sociale *kayambi* se construit à partir de faits concrets qui donnent une forme à cette mémoire. Evans Pritchard, dans son étude sur les Nuer ²⁶ , a montré que ce sont les pratiques sociales qui déterminent le contenu et les formes de la mémoire d'une société. Ainsi, le cycle d'activités détermine le cycle conceptuel du calendrier et non l'inverse.

Nous voulons par la description des différents contextes de la vie sociale, économique, politique et religieuse des Kayambi, essayer de comprendre les évolutions et les mécanismes mis en place par les Kayambi pour reproduire leur système social.

Nous aborderons les principaux moments, qui, historiquement, ont marqué et produit d'importants changements dans l'organisation sociale des Kayambi.

²⁵ Carlo Fausto, 2011: 41-69

²⁶ Evans Pritchard, 1992: 115-164

Dans l'histoire sociale et politique des *Kayambi*, on trouve des moments significatifs, l'invasion et la conquête Incaïque, puis espagnole, l'instauration du régime des *haciendas*, les tentatives des réformes agraires, l'adoption de la vie communautaire. Ces événements qui ont signifié de changements importants pour l'organisation sociale et politique des *Kayambi*, permettent d'expliquer le processus organisationnel des communautés *Kayambi*.

Pour Marc Becker (2009 : 25) ces deux conquêtes ont eu des conséquences dévastatrices sur la population locale. Si bien les Inca, respectaient les particularités locales, comme une tactique d'expansion (N. Wachtel, 1971 :104), avec l'arrivée des espagnols l'organisation sociale va être très fortement et très durablement affaiblie et c'est seulement au XX siècle, dans les années trente, que le mouvement indien s'affirme et cherche à restaurer les institutions sociales.

Éléments ethnohistoriques du peuple *kayambi*

Les registres fiscaux établis par les Incas puis les Espagnols, fournissent des informations sur des institutions particulières dont les caractéristiques diffèrent de celles des Incas et des espagnols et peuvent être considérées comme propres aux peuples qui habitaient dans cette zone.

Ces principales caractéristiques peuvent être résumées comme suit :

- Les *cacicazgo* ou *curacasgos* étaient de petite taille mais étaient hautement stratifiés et centralisés.
- Le pouvoir des *caciques* et *curacas* reposait en grand partie sur leur capacité à garantir la fiabilité des réseaux notamment par le recours à l'expertise de spécialistes de l'échange.
- Le problème de la verticalité était résolu de façon très différente de celle observée dans l'utilisation des « archipels » par le développement d'un maillage dense sur des distances moyennes et longues.
- La conquête inca entraîna le démantèlement de ces réseaux et le remplacement par le système des « archipels » écologiquement équivalent, décrit par Salomon (1978a).
- La survivance des anthroponymes spécifiques semble indiquer qu'une langue sans relation avec le *kichwa*, s'est maintenue jusqu'à l'époque coloniale²⁷.

Il semble admis qu'aucun *cacicazgo* n'ait exercé d'influence politique au-delà de sa propre région d'influence. Ceci implique que la dimension politique de l'économie consistait en grande partie à garantir l'accès aux ressources disponibles en dehors de territoire d'influence.

²⁷ M. Becker, 2009: 14-16, considère que les Kayambi faisaient partie de la Confédération Caranqui : « Los caranqui pueden haber sido una confederación de varios grupos que incluían los Kayambis, (aproximadamente en el actual cantón de Pedro Moncayo), los otavalos, y los caranquis (ambos al norte de Cayambe) [...] Los lingüistas creen que el lenguaje caranqui estaba relacionado con las lenguas chachi (cayapa) y tsáchila (colorado), hablados en la costa del Ecuador, y se separó de ellos hace unos mil años».

Par ailleurs, le fait que les *cacicazgo* aient été autonomes et qu'ils se soient combattus dans des nombreuses guerres à une petite échelle locale n'implique pas nécessairement l'absence d'intégration économique à une grande échelle régionale.

L'organisation de *cacicazos* repose sur une unité fondamentale constituée par un regroupement de familles sous l'autorité d'un noble aborigène et de ses serviteurs. Chaque regroupement est en moyenne constitué de 20 à 100 unités familiales et comprend environ 70 à 400 personnes. Ces unités fondamentales ont été désignées par le terme *parcialidades* par les Espagnols qui semble-t-il n'utilisaient pas le terme *quichua ayllu*²⁸. Néanmoins, il n'y a pas des preuves que les *Kayambi* étaient organisés autour de ces unités de parenté (M. Becker 2009 : 15), qui étaient la base de la culture andine dans les Andes centrales et méridionales.

Certaines de ces unités étaient dirigés en permanence par un *curaca*²⁹ alors que d'autres n'étaient leur *curaca* qu'en cas de guerre (*sinchi*) pour éviter la formation d'un Etat ou d'une hiérarchie. En cas de menace extérieure elles pouvaient se fédérer mais le reste du temps elles se querellaient et les hommes pratiquaient le rapt des femmes dans les autres unités.

²⁸ Communauté composée de plusieurs familles dont les membres considèrent qu'ils ont une origine commune et qui travaillent de façon collective dans un territoire de propriété commune. Notons à ce propos que l'*ayllu* est une unité endogame et que l'ancêtre d'un *ayllu* est censé être un guerrier et avoir conquis son territoire.

²⁹ Le *Kuraka* ou *curaca* était le chef de l'*ayllu*, chargé de distribuer les terres et d'organiser les travaux collectifs.

Les *llagtakuna*³⁰, écrit aussi *llacta* ou *llajta* (cf. A. Lozano, 1991 : 47-52), terme qui peut se substituer à *parcialidades*, se constituait de deux manières :

- Une seule *parcialidad* pouvait constituer une communauté autonome. Dans ce cas le « seigneur » portait le titre de cacique ou *llagtayo*³¹(*llactayo*).

- Plusieurs *parcialidades* étaient réunies dans une seule entité politique. Dans ce cas une des *llagatakuna* occupait un rang supérieur aux autres.

Son « seigneur » recevait le titre de cacique ou *llactayo* et les «seigneurs » des autres *llagtakuna* disposaient de privilèges moindres.

L'hypothèse la plus probable est que l'on pratiquait une exogamie communale.

On sait peu de choses sur la disposition du foncier et il est difficile de reconstruire les caractéristiques écologiques de la *llagta*. Il semble qu'elle était constituée d'un centre où un grand champ de maïs était cultivé au nom du *cacique* qui avait sa maison. Le reste de la population se répartissait sur les champs de maïs voisins selon un plan qui n'était pas prédéterminé.

L'idéologie du cacicazgo semble basée sur les trois thèmes constants que sont l'idéalisation de la personnalité du cacique, l'abondance de nourriture et de boisson redistribuée de manière

³⁰ Village, pays, région

³¹ Cecilia Miño G., 2006:29

institutionnelle résultant de l'association des caciques³² et la conception symbolique et cosmologique de la maison du cacique³³.

La considération qui est donnée à l'édification d'une maison, témoigne de son importance encore de nos jours.

Nous présentons, en annexe 2 (p.604), plusieurs témoignages qui témoignent de cette pratique sociale, dans le contexte contemporain.

L'autorité cacicale³⁴

Depuis l'époque de *caciczgos* on note l'existence de groupes basés sur la parenté élargie et il semble que la capacité d'un leader à regrouper sous son autorité un large groupe de « parents » ait été considérée comme une source de prestige.

En dehors du rôle des caciques dans la possession des terres et dans l'application de la justice, nous nous ne savons pas grand chose de l'autorité cacicale au sein des communautés et dans les relations entre celles-ci³⁵.

³² «El hombre más estimado entre los naturales era el cacique o principal más valiente y que mejor labranza havia, porque como la gastase en dar de comer y beber a los indios, acudíanle con más voluntad y amor que a los que no hacían esto». (Anónimo (1573) 1965:226) *In* Murra, 1964: 433-434.

³³ «Esto era demostrado ceremoniosamente en su construcción, reparación y diseño. La idea de la casa como expresión de una armonía sagrada era aun evidente en las viviendas humildes, cuyas puertas se abrían hacia el este para facilitar el ritual matutino». Atienza (1575) 1931: 152.

³⁴ Le terme cacique semble avoir été introduit par les espagnols. Piedad y Alfredo Costales (1993) notent que le terme andin le plus approprié est « Kuraka », parfois transcrit comme « curaca ».

³⁵ A ce propos M. Becker (2009: 16) signale que: « Los especialistas no se ponen de acuerdo sobre la naturaleza política de la civilización caranqui. Los datos de archivo del período colonial primitivo mencionan a un *cacique* de Cayambe llamado Nasacuta Puento que dirigió a la federación cayanqui en su lucha contra los incas. A partir de estos datos, Aquiles Pérez Tamayo (1978) teorizó la presencia de una nación caranqui unificada con Nascota Puento como líder supremo. Otros han rechazado una terminología que habla de "naciones", "principados" y "reinos", y que no sería sino una transposición de conceptos occidentales a las sociedades preincas» (Caillavet, 1985: 419; Ramón, 1987: 41)

Il semble que la charge de cacique était transmise en ligne masculine sans pour autant que cette transmission ait fait l'objet de règles formalisées³⁶.

Toutefois il paraît assez probable que dans la mesure où la charge de cacique était exercée à vie, les fils du cacique étaient prioritaires pour la succession.

Les caciques jouissaient d'une égalité de statuts et les *llagtakuna* sous leur autorité étaient liées par des alliances symétriques et non hiérarchiques.

Les *Kayambi* avaient la réputation d'être de grands guerriers et la plupart des historiens considèrent qu'ils ont opposé une résistance farouche à l'expansion inca sur leur territoire. C'est seulement après vingt ans d'une lutte acharnée qu'ils ont été dominés par l'Inca Huayna Capac.

« Les recherches archéologiques et historiques les plus récentes s'accordent pour situer le début de la conquête inca des Andes septentrionales vers 1450 ou peu après. L'expansion du *Tahuantinsuyu* s'est faite ici en trois temps. Les Incas ont d'abord annexé toute la zone andine jusqu'au nudo del Azuay, et ils ont consolidé leur assise dans ce secteur avant de se lancer à l'assaut des régions centrales (*puruha-panzaleo*) puis septentrionales (*caranqui* et *pasto*). Ces campagnes du nord ou « guerres caranqui » furent longues (dix-sept ans, d'après la tradition) et difficiles ; aussi, bien que les Incas eussent effectué des incursions dans les régions septentrionales dès le règne de Tupac Yupanqui, la

³⁶ G. Ramón, note que: «Hasta 1793 todavía caciques y cacicas siguen gobernando. Justo Aljandro Cabezas Inga Ango, cacique de Otavalo y sus pueblos, y también de la provincia de Cayambe y sus anexos, lo es por herencia de doña Claudia Puento, cacica de Cayambe y Tabacundo». (Ramón, 1987:47)

région de Quito ne fut réellement soumise, sur le plan militaire, que dans la dernière décennie du XV siècle.

Quant aux *Puruha* de la région centrale, ils auraient succombé vers le milieu de la deuxième campagne ; en effet, lorsque les troupes de Huayna Capac traversèrent le pays, sans être inquiétées par la population locale, au cours de la troisième puis de la quatrième campagne, elles bénéficiaient déjà d'une importante infrastructure inca, sous forme de routes, d'*apostentos* et d'installations militaires »³⁷.

Les sociétés andines du Nord n'ont donc connu que vingt années d'occupation inca permanente (M. Becker, 2009 : 21), tandis que la zone *palta-cañar* avait subi presque un siècle de présence inca au moment de l'arrivée des Espagnols.

« Ce décalage chronologique s'est traduit par des différences notables dans le degré d'acculturation incaïque des populations australes et septentrionales, différences clairement reflétées dans la nature des vestiges archéologiques que l'on trouve au Nord et au Sud : alors que le bassin de Cuenca est riche de constructions civiles et cérémonielles, la zone de Quito est constellée de forteresses et de garnisons, et l'on n'y voit guère d'édifices à caractère civil ou religieux »³⁸.

L'influence Inca s'est exercée sur une période relativement réduite avant l'arrivée des espagnols et peu d'institutions incas réussirent à s'implanter dans la société kayambi (M. Becker, 2009 : 24). Murra a signalé aussi que les incas ont eu peu d'impact dans la cosmologie de *Cayambe*, ainsi que sur les croyances religieuses, les actes et mythologies, qui survécurent à la conquête (Murra, 1946 :812).

³⁷ Meyers, 1998 : 183 & Salomon, 1980 : 82

³⁸ Meyers, 1998:134

Du cacicazgo à l'encomienda

Vers 1532, l'arrivée des Espagnols en territoire *kayambi* entraîne des changements dans l'organisation sociale, politique, économique et territoriale. Le système de l'encomienda³⁹, mis en place, fonctionne en parallèle avec d'autres institutions comme le système des *obrajes*⁴⁰, des *batanes*⁴¹ et de l'exploitation des mines d'or. La main d'œuvre est principalement pourvue par les Kayambi mais les bénéficiaires sont perçus par les nouveaux arrivants.

«De acuerdo a la organización social y política, se creó la *encomienda*: a la par se entregaba la tierra y un gran número de indios para que los nuevos propietarios se responsabilizaran por ellos, las dieron abrigo, pan y paz, idealmente. Pero la realidad se dio justamente a la inversa: fueron convertidos en obreros dedicados a explotar minas, fabricar textiles, cultivar las tierras, abrir los caminos, hacerse cargo de las comunicaciones, construir las ciudades y edificar los templos. Ellos estaban para todas las labores: tarea en el día, faena en la noche. De acuerdo a la nueva estructura, se instituyó un sistema de tributación, el mismo que debía proveer un porcentaje para la Corona Española, un diezmo para la Curia y otro para la Real Audiencia. Así quedó instaurada la Epoca Colonial»⁴²

Le système de l'encomienda qui cherchait surtout à assimiler la population indigène, est devenu rapidement une forme de travail forcé.

« Las *encomiendas* habrían de desaparecer, generalmente después de dos generaciones, pero constituyeron la base de los sistemas de tenencia de la tierra en Ecuador hasta la aprobación de la reforma agraria en 1964. Hasta bien entrado el siglo XX la tierra sin indígenas para trabajarla apenas tenía valor. Los intentos reales de eliminar este sistema llevó a los colonizadores españoles a levantarse contra la corona, muy especialmente en 1544 contra la imposición de las Nuevas Leyes de Indias. En 1550, la corona reemplazó formalmente la *encomienda* por el repartimiento. En los Andes, este sistema vino a ser conocido como *mita*, así llamado por el trabajo forzado inca denominado *mita* (...) En el siglo XVII, las grandes posesiones de propiedad privada comenzaron

³⁹ « En 1582, un funcionario español refería que la encomienda de Cayambe y Tabacundo incluía casi cinco mil indígenas y una iglesia y un fraile dominico». (Paz Ponce de León, 1922:233)

⁴⁰ Métiers à tisser

⁴¹ Foulon

⁴² Cecilia Miño Grijalva 2006: 32-33

a reemplazar a la *encomienda* y los sistemas de trabajo de la mita. Especialmente en el siglo XIX y hasta entrado el siglo XX, la *hacienda* fue una fuerza primaria en el Ecuador que marcó las relaciones sociales y económicas en buena parte del país»⁴³

Toutefois, et comme le fait remarquer Becker (2009 :25) les espagnols ne trouvèrent pas dans les Andes des populations passives et faciles à soumettre. Mais la structure sociale des Kayambi qui avait été si efficace pour résister aux invasions extérieures a mal résisté à l'arrivée des incas. Les élites kayambi ont préféré passer des accords avec les envahisseurs. Ainsi, les espagnols se sont servis de cette situation pour établir plus facilement leur domination.

Cette situation n'a pas empêché que dès la fin du XVIII siècle les Kayambi soient les protagonistes de révoltes contre ces systèmes qui les oppressent.

Le processus à l'œuvre, depuis l'arrivée des espagnols, pour gérer la propriété foncière a créé les conditions d'une concentration toujours plus grande de la terre et de la consolidation de la grande propriété à travers le régime de l'*hacienda*.

En 1601 se met en place le *concertaje* ou *concierto* de travailleurs. Un contrat est passé avec un propriétaire pour le travail de la terre. En contrepartie le travailleur reçoit un salaire.

Le *concertaje* aida à la constitution de l'*hacienda* qui finit par supplanter l'*encomienda*.

«Para 1805, la mitad de la población indígena, más o menos, estaba vinculada al esquema feudal. Así se halló a sí misma durante la República instaurada en 1822. Casi un siglo después, fue promulgada la Ley de Jornaleros, la cual pretendió abolir el concertaje de indios. Sin embargo, dicho esquema agrario se mantuvo intacto hasta que fue expedida, en 1964, la Ley de Reforma Agraria»⁴⁴.

Consolidation de l'*hacienda*

⁴³ Marc Becker et Silvia Tutillo, 2009 : 46-47.

⁴⁴ Cecilia Miño Grijalva, 2006 : 35

Le système d'*hacienda* semble avoir marqué de manière pérenne l'histoire sociale, économique et politique des communautés *Kayambi*. L'*hacienda* n'est que la suite d'un processus instauré pendant la colonie, qui commence avec l'*encomienda*, puis les *repartimientos*. Ces institutions ont souvent coexisté et leur disparition ne signifie pas nécessairement une amélioration des conditions de vie des Indiens. Ainsi le concertaje continu à façonner les relations entre le travailleur et l'*hacendado*.

Il n'y a pas de différences significatives, entre le système de l'*encomienda* et celui de l'*hacienda*. L'un et l'autre reposent sur l'administration d'un territoire par une personne qui en a reçu la charge par le monarque ou qui l'a acquise ou héritée. Dans les deux cas le « maître » du territoire en assure la gestion en essayant d'en tirer le meilleur profit pour lui-même ce qui suppose le plus souvent d'accorder un minimum d'attention à la force de travail que représente la population indigène qui est, en fait, gérée comme un élément essentiel du patrimoine, comme un cheptel.

L'évolution de ces systèmes semble s'accompagner d'un renforcement constant du lien de subordination, de dépendance existant entre le maître des lieux et la population indigène.

Il importe pour nous d'analyser et comprendre le système d'*hacienda* à partir de la parole *kayambi*. Pour ce faire il semble nécessaire d'aborder les pratiques rituelles qui caractérisaient cette relation, surtout à l'occasion de la fête de San Pedro.

Jorge Andrango, se souvient ainsi de la manière dont on pratiquait le rituel de la *rama de gallos* à l'époque de l'*hacienda*:

«Con la Rama y uno libre para colgar en la huasca. Se le daba al patrón el daba todo. Se pasaba a la *hacienda* y libres también a conocidos pero no era una fecha señalada. Pero a la *hacienda* si era un solo día tenían que entrar toditos, unos ocho días después de San Pedro. Los *priostes* se reunían entre los más conocidos. En esta *hacienda* (San Esteban) eran cuatro *priostes* y cada cual tenía su grupo con familia y compadres. El que acompañaba llevaba un gallo. El *prioste* recogía 40 gallos, los doce llevaba y el resto de gallos quedaba ahí y al otro día con eso otra bebida era. Cada cual llegaba con algo, el gallo o trago.

El *prioste* tenía que matar oveja, ganado, hacer la chicha lo que pueda, trago lo mismo »⁴⁵

Jorge Andrango, se souvient aussi qu'après la réforme agraire, les membres de la communauté n'ont plus pratiqué ce rituel pendant plusieurs années. On peut interpréter cette situation comme la rupture avec l'*hacienda* et le pas vers un nouveau contexte de relations, de reconnaissance de nouveaux partenaires. Toutefois ce rituel continue à générer de rapports sociaux, importants non seulement au moment de la fête mais tout au long de l'année⁴⁶.

M. Becker (2009 : 31) note que l'*encomienda*, ainsi que l'*hacienda* et la paroisse furent désignés comme des espaces politiques pour la

⁴⁵ Jorge Andrango, août 2008: Avec la branche et un coq en plus pour le suspendre à la corde. On donnait ça au patron. On donnait à l'*hacienda* et à des connaissances. Mais il n'y avait pas une date fixe. Mais pour l'*hacienda* il y avait qu'un jour pour le faire, plus ou moins huit jours après San Pedro. Dans l'*hacienda* San Esteban il y avait quatre *priostes* et chacun avait un groupe d'alliés (famille, compères). Ceeux qui accompagnaient venaient avec un coq. Parfois le *prioste* ramassait jusqu'à quarante coqs. Il donnait les douze et avec le reste il y faisait un autre repas le lendemain. Tout le monde venait avec quelque chose, un coq ou de la boisson. Le *prioste* tuait un mouton ou une vache et préparait de la chicha.

⁴⁶ Un des apports spécifiques de l'anthropologie britannique a été de montrer en quoi des cérémonies agraires et des rituels religieux ou profanes, pouvaient permettre de gérer des conflits dans des sociétés sans État ou réguler des tensions internes dans des organisations hiérarchiques. (Herman M. Gluckman, 1950)

christianisation et l'hispanisation des Indiens en même temps que ces institutions constituaient une structure administrative pour l'extraction forcée du travail et des impôts.

Lucila Andrango, qui comme beaucoup d'autres femmes *Kayambi*, a été obligée de quitter sa famille très tôt pour aller servir dans l'*hacienda* rapporte son expérience en ces termes :

Sirviendo donde una señora, ahí dormía en un corredorcito. Yo que pensaba que estaba llorando un huahua! No había sido! De ahí cuando viene el huasicama⁴⁷! Huasicama de la *hacienda* viene! Dice: No estará durmiendo? Por qué no duerme adentro en el cuarto? Le digo: No da la cama! Aquí manda que duerma! Dice: No tiene que dormir adentro! Está andando la caja ronca! Está andando! No oye, lo que aúlla el perro? Dijo! Digo: Ca nose! Bien tapada me dormí en el corredor, que frío! Ahí me dormía. Sirviendo a esa señora, andaba el huasicama de la *hacienda*, viene a acompañar con todo una huahuita. A la huahua fue dejando que duerma conmigo. Dijo: Está andando! Lo perros como aullan! El gallo tan Cu! Cu! Decía, que fiero! Ya prendiendo la tulpa afuera, en el patio, puso hojitas, haciendo humear, haciendo quemar, se fue el huasicama. De ahí a las dos de la mañana ya no ha de andar. A las doce vino! Dijo! Dormida no he sentido. Él dijo: Voy a dejar mi huahua, para que estén ambas. Mañana a las siete de la mañana, ahí mandara. La caja ronca es como ese jeep chiquito (une voiture), así no más ha sido. Ñuca pensaba, llorando huahua ca! Pensé que lloraba. Había otra servicia allá, como allá, así lejos, así sabía haber otra servicia. Ñuca! De ella será el huahua? Ñuca, no ha sido perro, como aullaba! Fiero! Fiero! Aullaba! No le vi lo que ha estado así pasando! Así llegando por medio del patio! Ahí dijo ya paso. Dijo: Ya pasando con los perros me vengo, cuatro perros. Un perrito dejando, a la huahua y al perro me dejo! No vaya vuelta a andar! Dijo! Con la huahua ya nos dormimos. Ahí sentadas, pelando papitas, cocinando para comer ambas con la huahua. El huasicama, había traído carnicita, había traído leche, había traído quesito. Hagan locrito⁴⁸ y coman! Dijo. A la

⁴⁷ Empleado doméstico indígena sin horarios.

⁴⁸ Soupe à base de pommes de terre

señora que vivía yo sirviendo ca! Dijo: por favorcito, no hará dormir afuera! Sino llévele donde viven ustedes. Donde viven durmiendo, allá que le lleven! Vaya a matarle! De una ha de aplastar! A de matar! Dijo. Si me llevo al cuarto de ella, donde dormían ellos, ahí dormía poniendo un colchoncito. Ahí ya durmiendo, de mañana a las seis me manda. Ya para levantar, para barrer el cuarto, el patio, el gallinero, para barrer »⁴⁹.

Le récit de Lucila associe le cadre de l'*hacienda* à des éléments mythiques. Elle décrit sa rencontre avec la *caja ronca* et se livre dans le même temps à une évocation des conditions de vie à l'époque de l'*hacienda*.

Le récit de María Andrango, cité ci-après, insiste sur ces aspects concrets des conditions de vie à l'*hacienda* et montre l'organisation hiérarchique de celle-ci:

«Antes sabían decir que se vaya el huasicama que se vaya la servicia, a la casa de la *hacienda*, entonces yo me fui primerito a servirles, con mi papá, teníamos un cuarto a lado de la casa de la *hacienda*.

Entonces el huasicama tenía que madrugar a traer los caballos a ensillar, a todo para los empleados, el escribiente, el mayordomo, el ayudante. El escribiente tenía que llevar las cuentas, el administrador era un grado más del escribiente, el dirigía a todos, ordenaba.

⁴⁹Lucila Andrango, juillet 2005. : J'étais servante chez une dame. On me faisait dormir dans le couloir. J'entendais pleurer un enfant. Mais ce n'était pas un enfant. Un jour le huasicama arriva et me dit de ne pas dormir dans le couloir. Il me demanda pourquoi je ne dormais pas à l'intérieur ? Je lui ai répondu qu'elle ne me permettait pas d'entrer. Lui a insisté pour que je dorme à l'intérieur, car la *caja ronca* était par ici. Mais la dame ne me laissait pas entrer. Alors le huasicama emmène une petite fille pour qu'elle me tienne compagnie. Quand il est parti, il m'a averti que la *caja ronca* était par ici, c'est pour ça que les chiens aboyaient. La *caja ronca* est comme une voiture. Moi j'avais cru que c'était un enfant qui pleurait. Comme il y avait une autre femme qui travaillait avec moi, j'ai cru que c'était un enfant à elle. Mais je ne l'ai pas vu quand la *caja ronca* est passée. J'ai dormi avec la petite fille. Nous avons épluché des pommes de terre pour faire une soupe. Le huasicama nous avait laissé de la viande, du lait et du fromage. Et il a demandé à la dame chez qui je travaillais de me laisser dormir à l'intérieur. Car c'était dangereux de rester dehors. La *caja ronca* pouvait me tuer ou m'écraser. Alors la dame m'a permis d'entrer où ils dormaient, elle installa un matelas et elle me réveilla à six heures du matin pour que je commence à nettoyer la maison, le poulailler.

Entonces el huasicama tenía que pasar los caballos a las cuatro de la mañana de ahí tenía que ir a rajar la leña, de ahí tenía que venir cargado a la espalda y dejar a donde les toca. De ahí vuelta la mujer del huasicama tenía que madrugar igual, tenía que ir a ver la leche, tenía que hacer la comida de la *hacienda*, tenía que hacer ahí en la cocina de la *hacienda*, ahí le ocupaban a la mujer, casi todo el día, tenía que moler morocho, todo lo que le manden. No tenía tiempo de salir para dar cocinando al marido no, la comida le daban de ahí dentro mismo.

En tiempo de los administradores gringos, tenía que cuidar hasta puercos, todo eso tenía que hacer y no ganaba nada y era obligado lo que tiene que hacer. Bueno ahí en la cocina, en la *hacienda* si trataban bien pero el mayordomo de la labranza era un poco malo.

Mi hermano (Jorge Andrango+) fue por 16 años mayoral. Yo me acuerdo de otro mayoral que ha habido más antes ese también se salió, no porque le sacaron, sino que hubo una complicación y de ahí si le sacaron de una vez. El mayoral anda dando las tareas a los trabajadores, anda así rodeando los llanos. Antes había boyada, borregos de *hacienda*, había cuatro manadas, con una que le llamaban de pura sangre, con eso eran cinco manadas, pero eso era abajo en la *hacienda*. Pero para todo era el cuentayo, el cuidaba los borregos y tenía que recibir los borregos y pasar a veces 8 meses a veces 6 meses, a veces 1 año tenía que pasar solo cuidando los borregos ahí en el llano, más que llueva o esté haciendo sol. De ahí tocaba irse al corral para abajo, de aquí tenía que pasar e irse para abajo a cerrarles ahí parían las borregas y tenían que cargar en cáñamo y tenía que ir así este lloviendo, tenía que irse así como si estuviera cargado costal de choclos, recién sacado del agua así tenía que irse.

Durísimo era el trabajo, obligaban a los huasipungueros al trabajo porque decían que tiene que trabajar de parte de la mujer porque es del huasipungo»⁵⁰.

Ces témoignages, montrent à quel point le contexte de l'*hacienda* a pris une place importante dans la mémoire collective des Kayambi. Cette période a nourri l'imaginaire social qui continue à se transmettre de générations en générations à travers les récits circulant dans les communautés.

Le témoignage de Zoila Andrango englobe en quelques mots ce processus qui ouvre le chemin vers une nouvelle forme d'organisation que représente la communauté :

«... Vuelta me toco seguir a mí⁵¹, no ve que era huasipungo. Era obligatorio y a bravas.

A mi mando mi finada mamita, me mando que me fuera a trabajar por el huasipungo, pero poco trabaje. Después ca ya salió la reforma agraria, se acabó todos los mandados, ahí se quedó ya no exigían a trabajar. Era mejor cuando era la *hacienda*, teníamos...Lo que yo me acuerdo cuando era una sola *hacienda*, sembraban todo lo que se avanza a ver, todo esto así. Casi no sembraban cebada, sembraban solo trigo, entonces ahí hacían mingas y

⁵⁰ Maria Andrango, septembre 2007 : Avant, le huasicama et la servicia étaient envoyés pour travailler dans la maison de maître. Je suis allée avec mon père. Nous avions une chambre à côté de l'*hacienda*. Le huasicama devait aller chercher les chevaux très tôt et les préparer pour qu'ils puissent être utilisés par les travailleurs. Le huasicama emmenait les chevaux à quatre heures du matin, ensuite il devait aller couper du bois. La femme du huasicama devait aller chercher le lait, faire la cuisine pour l'*hacienda*, elle restait toute la journée à travailler. Elle n'avait pas le temps de faire la cuisine pour son mari. A l'époque des administrateurs gringos, elle devait même garder les cochons, c'était un travail obligatoire et sans salaire. Mais dans la cuisine de l'*hacienda* on était bien traités, seulement le mayodormo était un peu méchant.

⁵¹ Zoila Andrango (octobre 2008) raconte comment sa mère l'envoya travailler pour le huasipungo. Mais elle resta peu de temps car après la réforme agraire il n'y avait plus d'obligation de travailler. Selon Zoila c'était mieux à l'époque de l'*hacienda*. Toute la terre du secteur était cultivée. Il n'y avait d'avoine, seulement du blé. Des gens venaient de Santa-Clara. D'autres de Santa Rosa de Ayora. Ceux là on les appelait les yanaikos. Ces gens venaient récolter, ils faisaient des mingas. Alors ma défunte mère faisait préparer la chicha et le mote avec une grosse quantité de maïs. Alors on allait chercher de l'eau dans le ravin. Mais parfois nous tombions avec les récipients qui finissaient par se casser. Alors ma mère se mettait en colère et nous frappait. Ensuite nous devons aider à préparer le maïs pour le mote, faire cuire le mote toute la nuit suivante, puis servir le mote pour les gens. Tout ça prenait deux jours. Ensuite il fallait préparer la chicha. C'était très dur. Avant on appelait ça les services. J'y suis allée une fois pour préparer le lait et faire du beurre. Mais je n'y suis allée qu'une seule fois parce qu'après la réforme agraire est sortie et on a plus été obligés de faire ces travaux.

semejante gentes venían de Sta. Clara, venían de allá. Venían de este lado que ahora le decimos Sta. Rosa de Ayora, antes nosotros les decíamos los yanaoikos. Entonces esa gente venía a cosechar, hacían mingas. Entonces, mi finada mamita mandaba a hacer chicha. Al mismo tiempo mandaban que hagan mote, así bastante, dos arrobas de maíz mandaban que cocinen. Entonces eso mi mamita nos mandaba a traer agua de adentro de la quebrada, cargando en maltas y así no avanzábamos, a veces nos resbalábamos, nos caímos y las maltas como eran de cataco se quebraban. Mi mamita era brava, con los mismos catacos nos pegaba. Entonces, eso no avanzábamos, esa malta se caía, se quebraba, nos pegaba. De ahí, ayudar a pelar el mote, nos llevaba a lavar ahí a la quebrada...Cocinábamos el mote y de ahí para ir vuelta con el mote al otro día cocinando toda la noche, al otro día dar de comer el mote a la gente. Así andábamos, dos días hacíamos eso. De ahí otro día mandaba hacer chicha...Era bien duro, lo que yo poco serví es ahí en la *hacienda*, donde los patrones. Más antes decían las servicias, una solo vez me fui. Nos mandaban a ayudar, a lavar los trastes de la cocina, a ir a coger la leche a las cinco, hacer hervir la leche, de ahí tenían una mezcladora para hacer mantequilla. Ponían una máquina, teníamos que batir a manivela y así tantas cosas...A cargar agua del pukyu así mismo. A cargar agua desde las cinco hasta las ocho, con otras dos señoras que sabían ser huasicamas. Ellas que cuidaban así mismo, 60 hasta 100 gallinas, ellas eran huasicamas, daban de comer a las gallinas, cogían huevos por cantidades y metían a la *hacienda* donde los patrones para la comida. De ahí tenían también puercos, después de cargar el agua vuelta nos íbamos contra los puercos, así mismo a dar de comer. Tenían una chanchera así largota y llenita. Y ahí yo no avanzaba a jalar esos baldes así grandotes. Yo lloraba, tenía iras, no me enseñaba y no avanzaba a jalar esos baldes y lloraba...Pero solo una vez me fui de ahí ya salió la reforma agraria, ahí terminó los mandados, todo y así acabó».

Hiérarchie de travailleurs de l'hacienda: *Administrador, Escribiente, Mayordomo, Mayoral*

Le contrôle de la main d'œuvre indigène, était soumis à un réseau beaucoup plus large que la seule hiérarchie à l'intérieur de l'hacienda. Depuis le gouvernement national qui désignait le *jefe politico* qui avait comme tâche de contrôler les *tenientes políticos*, lesquels travaillaient en étroite relation avec les *hacenderos* et le curé. L'ensemble de ces fonctions permettaient de consolider le contrôle sur les Indiens.

L'hacendado était presque toujours absent et déléguait la gestion de l'hacienda à l'administrateur qui avait sous son autorité le *escribiente*, le *mayordomo* et le *mayoral*⁵².

Alfredo Andrango décrit l'organisation du travail dans l'hacienda de la manière suivante:

« La organización como nuevo referente organizativo, y quizás un poco político, de la..., porque eso más bien, más en la parte estructurada, organizativa de participación, de la toma de decisiones, yo creo que sí, porque ahí ya no hay el mayordomo, no hay el mayoral como antes, como referentes, porque no es que hay una conexión directa con el dueño, la gente encargada de la producción, generalmente el mayordomo y el administrador, inclusive yo diría, para temas hasta familiares, calamidad doméstica, esas cosas claro...

⁵² Pour plus de détails sur ces charges voir Becker, 2009 : 54-55.

Ellos no pertenecían a la comunidad, el administrador generalmente era un mestizo foráneo, el mayordomo igual era un foráneo, al menos foráneo de la comunidad, aunque sea de la zona.

Porque inclusive el administrador casi generalmente era de la localidad, de la zona.

En cambio el mayordomo era externo de la comunidad y mestizo de la parroquia, de otras parroquias, de la ciudad de Cayambe y el mayoral que le llamaban podía ser eventualmente de la comunidad, entonces así se manejaba.

Tradicionalmente, el hacendado viene a posesionarse luego manda a alguien que administre su posesión y coge a un local, que se yo ligado al compadrazgo, porque conoce al dueño»⁵³.

L'Administrador, l'Escribiente et le Mayordomo, étaient toujours des métis originaires de la ville et choisis par le patron. L'Administrador est la figure la plus importante, il représentait le patron quand celui-ci était absent. L'Escribiente faisait le travail d'un comptable, le mayordomo était aidé par le mayoral, ils étaient chargés de distribuer les tâches et de surveiller le travail des Kayambi. Le mayoral était toujours un indien.

« El mayoral iba a recibir las órdenes del mayordomo, entonces el mayoral salía así a las casas a ordenar a donde van a trabajar, el mayoral andaba madrugado a las 4 o a las 5 de la mañana ellos andaban avisando a donde van a ir a trabajar la gente, a que sitio y con que herramientas »⁵⁴

Bien que, depuis le gouvernement libéral d'Eloy Alfaro (1895-1912), le débat sur le travail des Indiens *conciertos*, se soit posé, les principes

⁵³ Alfredo Andrango, juillet 2010

⁵⁴ Ezequiel Andrango, juin 2004.

fondamentaux de ces institutions sont restés presque inchangés. En 1938 le code du travail est approuvé, on reconnaît un type de contrat spécial pour les Indiens, dans les clauses de privatifs qui régulaient les contrats de *huasipungueros*, *peones* et autres formes de travail précaire dans les zones rurales. A cette date les *conciertos* étaient devenus de *huasipungueros*⁵⁵.

La réforme agraire : réorganisation de la population

La réforme agraire fut un processus long encore inachevé. L'ampleur des mesures mises en place n'a permis de résoudre qu'une partie des problèmes de travailleurs ruraux et des propriétaires fonciers. Toutefois, les bénéfices obtenus par cette réforme furent les fruits des luttes et de la pression exercée par les Indiens et les paysans sur les gouvernements et les propriétaires fonciers.

Dès 1920 des syndicats agricoles commencèrent à se former à niveau dans tout le pays, et la zone de *Cayambe* fut très active sur le plan de l'organisation politique. Bien qu'il y ait eu une importante participation des partis et des organisations de la gauche urbaine, les revendications des syndicats agricoles, étaient formulées par les intéressés eux-mêmes.

Marc Becker (2009 : 195) souligne que la dynamique de ces luttes s'intensifie en 1950. La création des nouveaux syndicats agricoles et la lutte, chaque fois plus intense pour la terre, oblige aux propriétaires à

⁵⁵ *Huasipungueros* : « un tipo de trabajadores que recibían un salario junto al acceso a otros recursos de las haciendas » (Mercedes Prieto, 2015: 17)

céder aux revendications. En tout état de cause la donation des terres ne fut jamais un acte libre et volontaire de la part de *terratenientes*.

Dans la zone de *Cayambe* il y avait deux types d'*hacienda*, celles qui appartenaient à l'Etat et celles qui étaient privées. Ce facteur fut décisif au moment de la réforme agraire. La possibilité pour les Kayambi de s'organiser fut aussi déterminée par ce facteur. Les groupes placés dans les terres qui appartenaient à l'Etat ou à l'église catholique se transformèrent en coopératives. Dans le cas des groupes placés sur des terres privées, l'organisation en communautés prit beaucoup plus de temps.

Après la réforme agraire, sur l'initiative de l'Etat, plusieurs coopératives se sont formées, mais elles n'ont pas survécu. Pour Becker (2009 :216) l'échec des coopératives est principalement dû au fait que celles-ci furent conçues sans tenir en compte les besoins et des problèmes des *Kayambi*. Les coopératives, devenues source des conflits entre les adhérents, finirent par se dissoudre. Les terres furent divisées entre les adhérents. Certaines coopératives se sont constituées en communautés à partir des années 1980.

L'échec de la forme coopérative peut s'expliquer par des raisons économiques et sociologiques. En effet, les structures créées ne disposaient d'aucune capacité d'investissement (fonds propres, aides de l'Etat, prêts bonifiés) et leurs membres ne pouvaient accéder à aucun système de formation ou de développement agricole.

Par ailleurs, le modèle coopératif était vécu comme une forme imposée et, de fait, perçu comme un modèle étranger. La méconnaissance du fonctionnement des institutions sociales des communautés a donc été le principal facteur de l'échec de la tentative de développement de coopératives.

"Las cooperativas se impulsaron justamente con la reforma agraria pero se aplicaron exclusivamente en tierras del Estado, donde había *haciendas* del Estado que se llamaban beneficencias. En la zona de Cayambe es bien claro, toda la zona está de Santo Domingo de Guzmán, Santo Domingo I y II, Cariacu, Paquiestancia, esas tierras creo que pertenecían al Ministerio de Salud y ahí se constituyeron las cooperativas agropecuarias, pero en las *haciendas* privadas lo único que se hizo es entregar los huasipungos"⁵⁶ .

La réforme libérale d'Eloy Alfaro (1895-1912) a notamment abouti à la confiscation par l'Etat des terres appartenant à l'Eglise catholique. Ce sont ces mêmes terres qui furent utilisées pour réaliser la réforme agraire de 1963.

Pendant le temps où elles ont appartenu à l'Etat, elles furent gérées par *l'Asistencia publica*, entité dont la mission était de gérer les revenus de l'exploitation des terres affectés en priorité à l'entretien des hôpitaux publics et aux œuvres de charité.

Le travail dans les *haciendas* de *l'Asistencia publica* était organisé et contrôlé par un *administrador*. Une autre partie importante des terres était louée à des propriétaires fonciers qui possédaient déjà des

⁵⁶ Alfredo Andrango, septembre 2011

haciendas dans le secteur et qui avaient les moyens d'investir dans la production.

L'exemple de *l'hacienda de Pesillo*⁵⁷, dans la zone de *Cayambe*, permet d'illustrer le processus de la réforme agraire. A l'époque, cette propriété se trouvait louée à un propriétaire foncier de la zone. *L'hacienda* occupait plus de 150 paysans qui possédaient un *huasipungo* ou qui habitaient sur le territoire sous le statut d'*arrimados*⁵⁸.

Certains Indiens ou métis occupaient les postes de surveillance dans les *haciendas* et constituaient une catégorie supérieure dans la hiérarchie du travail.

Il semble que cette hiérarchisation du travail ait existé dans toutes les *haciendas* et conduisait le plus souvent à l'instauration de relations conflictuelles entre les paysans et ces travailleurs gradés qui les maltrahaient au nom du patron et leur imposaient des punitions continues.

En général chaque paysan possédait un lopin de terre qui avait été assigné depuis longtemps par *l'hacienda*. Les *arrimados*, habitaient dans un *huasipungo* ou dans la maison de *l'hacienda*. Ceux qui habitaient dans un *huasipungo* avaient le droit de cultiver un tout petit morceau de terre, cette terre ne leur appartenait pas et chaque année ils devaient changer d'endroit.

⁵⁷ Annexe n°9

⁵⁸ Paysans sans terre

Le service gouvernemental chargé de l'exécution de la réforme agraire (IERAC⁵⁹) a décidé ensuite de former deux coopératives à l'intérieur de *l'hacienda de Pesillo*. Une coopérative pour les travailleurs métis et une autre pour les paysans (avec ou sans *huasipungo*). Cela signifie que tant les métis comme les paysans, en plus de leur *huasipungo*, reçurent une quantité des terres destinées à être exploitées de façon communautaire.

Selon un des responsables du Ministère de l'Agriculture chargé à l'époque de mettre en place la réforme agraire dans la zone de *Cayambe*, la cause de l'échec de cette réforme se trouve dans le fait qu'à l'époque il n'y avait pas, dans le pays, une vraie conscience de ce que signifiait la réforme agraire. La formation des coopératives ne fut pas suivie d'une assistance technique, ni des moyens économiques pour permettre aux paysans d'acheter les machines nécessaires à la production.

Pendant le régime de *l'hacienda* les paysans étaient autorisés à utiliser les machines qui appartenaient à *l'hacienda*, mais une fois ce régime fini, le propriétaire foncier partait avec ses machines et ses animaux.

Après la réforme agraire les Indiens « héritèrent » des terres les moins fertiles, les *haciendas* gardant pour elles la meilleure partie.

Il n'est pas rare d'entendre les plus anciens dire qu'ils regrettent les temps de *l'hacienda*. Car ils pouvaient accéder aux pâturages, ils avaient le droit de glaner ce qui restait après les récoltes et en plus

⁵⁹ Instituto ecuatoriano de reforma agraria y colonización

une fois par an le patron leur donnait las *oyanzas*. L'*oyanza* peut être considérée comme un système d'échange asymétrique ; une fois par an le patron organisait un repas, il donnait à boire, à manger et faisait danser ses travailleurs, la fête était accompagnée d'une distribution de nourriture. Les travailleurs en échange donnaient leur travail et leur fidélité au patron.

«En las *haciendas* en las *oyanzas* o en San Pedro hacían 50 maltas de chicha ahí mataban vaca, hacían dos quintales de mote, hacían, entonces para más alegre traían la banda de Cayambe, allá era de ir a entregar rama de gallos a la *hacienda*, nosotros la gente entonces todo dentro primerito las chichas a la *hacienda*, de ahí al otro día la entrada la gente vuelta para allá. Allá daban trago, un barril, botella, botella daban de ahí en una tina trastornaban la chicha de ahí si con unos pilches, comenzando daban y claro ya se chumaban la gente y de ahí si a bailar. En las *oyanzas* vuelta daba la gente, carne, mote, la chicha, el trago, el pan, daban y daban de beber hasta que se chumen bien, el que quiere, y el que no nada. Las *oyanzas* es después de San Pedro, como las *oyanzas* es después como por ejemplo ahora ya se acabó las cosechas, después de eso era casi en finados, por eso daban el pan »⁶⁰ .

Carmen Bernand a aussi constaté le regret, que le changement de système a provoqué parmi les gens des communautés du sud de l'Équateur.

« Aujourd'hui l'*uyari* a disparu, mais les peones ressentent cette disparition plus comme un mal que comme un progrès, puisqu'ils sont obligés d'acheter le bois. Cette situation [...], inspire une remarque générale au sujet du travail de la *hacienda* : les indigènes ne se sont pas élevés contre le concertaje en tant que système (ils l'ont accepté en le réinterprétant en termes de réciprocité),

⁶⁰ Esteban Adrango, juillet 2006

mais en tant que source d'abus : rupture d'engagements coutumiers (les peones sont privés injustement des socorros ou de capisayo, vêtement de fête qui était donné par le patron), turpitudes du patron (charges et accusations injustes ou injustifiées prononcées par le patron au sujet de la disparition des bêtes à la suite d'accident ou de vol), extension des obligations contractées par le peon à tous les membres de sa famille...La suppression des huasipungos a eu pour conséquence la disparition du travail précaire et aussi celle des obligations réciproques qui liaient le patron à ses ouvriers. Il y a eu des augmentations de salaire, mais ce salaire reste inférieur à celui qui est payé par conséquent, le peon se sent doublement lésé : d'une part le patron l'abandonne ; d'autre part, il est mal payé. C'est pourquoi les résultats de la réforme agraire ne se sont pas ressentis comme un véritable progrès »⁶¹ .

Cette attitude ambiguë par rapport au système de l'*hacienda* est exprimée aussi dans les propos d'Antonio Lanchango :

«Hacienda daba un buen platito de mote, cinco libritas de carne, la chicha y el trago en la entrada de gallos. De ahí vuelta por finados era la oyanza que terminaban las cosechas y terminaban de sembrar el trigo y la cebada, ahí vuelta nos daban el mote, nos daban el pan, el champú que decimos, la colada de dulce, con panes para que comamos, así mismo mataban a unas dos o tres vacas flacas, eso mataban y nos daban a cinco libras de carne, de ahí nos daban la chichita y el trago, en ese tiempo eran buenos los patrones. Ese maldito mayordomo que vivía arriba en el troje, ese sabía estar abajo en la *hacienda*, cuando eran las fiestas. Lo que dice « patrón que ha de estar pues dando que comer, que beber a estos indios mal agradecidos, indios ladrones » así decía, « haciéndoles enseñar a mala costumbre » dijo él. De ahí, de eso, siguiente año, ya no nos dio nada, ya. Por navidad, el patrón Jorge, sabía ser bueno, bueno, pero este mayordomo le quito esta mala costumbre, sino si nos

⁶¹ Carmen Bernand, 2000:154

daba, ya no nos dio nada. Ya no nos dio rama, por pascuas nos daba una maltita de chicha, una tacita de mote, pero este mayordomo ya no nos dio nada. De ahí ya no aguante mucho tiempo y me salí de San José. De San José me pase a esta *hacienda* que se llama Luz María, ahora es Producnorte, ahí vivía el patrón Carlos Tobar con el ganado, ahí con el ganado aguante 8 años. Ahí me ha de ver pasado frio también, en semejante lluvia, así de repente semejante helada, frio y así tocaba pastar el ganado en las lomas, que no había ni hierba, así una lástima, hemos sufrido»⁶².

Dans le cas de la communauté San Esteban, Nuevos Horizontes, les terres données aux Kayambi appartenait à l'*hacienda* San Esteban. La donation des terres fut précédée par un conflit entre les Indiens et le patron. Mais à l'époque le conflit avait provoqué la division de la communauté en deux camps. Voici le récit de Lucila Andrango à propos de cet événement.

«Vino una cabecilla de Pesillo, aquí había un tío mío, él era cabecilla, otro también tío mismo cabecilla tres, papa cuatro, el taita Pinango cinco, finado taita compadre Juanito seis, entre seis eran los cabecillas, dizque decían, una persona que no les quería, en carro se fueron todita la gente a Quito, una comisión así, ojala se mueran, en ese carro viejo que se mueran dizque decían la gente de acá arriba, el papa del Esteban ellos dizque hablaban así, hasta ahora no se mueren los pobres maridos. Diciendo que andan, que no han de ganar el terreno, ellos de la parte de la *hacienda*, del patrón. La gente estaba dividida, de aquí, de mi papa para abajo no más eran los que ganaron por la Reforma Agraria, de ahí donde el Esteban para arriba ca, enemigos para mi papa, diciendo que está andando, ellos de parte del patrón, a papa para quemar, para pegar»⁶³.

⁶² Antonio Lanchango, août 2008

⁶³ Lucila Andrango, juillet 2008

Après que chaque *huasipunguero* ait reçu de la part de l'*hacienda* la quantité de terre à laquelle il avait droit, le conflit qui a pu subsister, se manifeste de manière récurrente à propos de l'utilisation de l'eau et dans certains cas à propos de la participation aux *mingas* de la communauté. Ces relations conflictuelles réapparaissent régulièrement notamment au cours des réunions de l'Assemblée.

La réforme agraire a été mise en place pour favoriser la marchandisation de la terre alors que pour les Kayambi la terre n'a pas de valeur matérielle. Les Kayambi entretiennent avec la terre une relation symbolique et rituelle, relation qui se manifeste dans la parole mythique.

Les communautés indiennes doivent également affronter le problème du manque de terre, avec ses conséquences : l'espace pour la culture est de plus en plus réduit, il n'y a plus de place pour les animaux. Le problème est loin d'être résolu, car la terre est devenue trop chère. La marchandisation de la terre a favorisé l'implantation des entreprises productrices des fleurs, et augmenté les difficultés pour la survie des communautés.

Alfredo Andrango décrit cette problématique de la manière suivante :

«A partir de la reforma agraria lo que se da es los inicios de la mercantilización de suelos, eso es muy relativo especialmente para el nivel familiar, para las *haciendas*. Pero cuando se acentúa la comercialización de la tierra es a partir de la nueva ley agraria por 1994, ahí empieza la comercialización de la tierra por empuje de las cámaras de agricultura pero cuando empieza a encarecerse la tierra es con la llegada de las florícolas que coincide con los años 90, las

primeras empresas de flores comenzaron por finales de los 80 y se acentúa en los 90, como a ellos les interesaba acaparar las mejores tierras entonces el mismo mercado de tierras hizo que se dispare el precio. Todo eso si ha hecho que cambie en parte la concepción de la tierra, porque ahora tener tierra es sinónimo de tener un bien que puede poseer y después venderlo, en términos monetarios sería un respaldo económico, que tendría la persona o la familia. Pero por otro lado yo creo que se sigue manteniendo ese afecto, esa dependencia por la cuestión de la alimentación. Para el caso de la generación de mi papá, la mía propia es importante ese aspecto»⁶⁴.

Au début des années 1980 la plupart des analystes avaient constaté l'échec de la réforme agraire. Il y avait une mauvaise production agricole et la pauvreté dans les zones rurales avait augmenté. Le conflit prit de l'ampleur important en 1994, année au cours de laquelle les organisations indiennes et paysannes se mobilisèrent pour revendiquer une nouvelle réforme agraire.

Le gouvernement promulgua une nouvelle loi de développement agraire en août 1994, avec la création de l'Institut National de Développement Agraire (INDA) qui prenait la place du IERAC. Selon M. Becker et Silvia Tutillo (2009 : 218) cette loi mit un point final à toute demande de réforme agraire en Equateur, et instaura un modèle de développement économique néolibéral. C'est ainsi que à *Cayambe*, la réforme agraire a favorisé l'entrée du capitalisme, avec une concentration des entreprises agricoles et le développement de l'agro-

⁶⁴ Alfredo Andrango, février 2004

industrie. Les anciens *huasipungueros* sont devenus la force de travail de cette nouvelle industrie.

Dans son article sur la concentration de la terre en Equateur, Luciano Martínez (Berry, Martínez 2014 :52-53), souligne le fait que si pendant les dernières années il y a eu un effort, d'investissement dans les zones rurales, de la part du secteur public, la pauvreté rurale n'a cessé d'augmenter et les possibilités de développement sont faibles. Une analyse d'Acosta et Ponce (2010) montre que si la pauvreté a diminué pendant la période qui va de 2005 à 2009 elle affecte encore 70,3% des Indiens en 2009.

Quelques initiatives ont été proposées à partir de la Constitution du 2008, tel l'expédition de la *Ley de Soberanía Alimentaria*⁶⁵, et à l'intérieur d'elle, la *Ley de Tierras*. Elles tendent à justifier l'intervention de l'Etat dans les situations où les propriétaires laissent la terre inculte mais les textes d'application n'ont jamais été publiés.

Ainsi à l'intérieur de la communauté San Esteban il reste encore une grande *hacienda* qui est actuellement la propriété d'un homme politique parmi les plus riches d'Equateur. Les terres de cette *hacienda* ne sont pas suffisamment exploitées, selon la loi proposée par la Constitution de 2008 l'Etat aurait pu intervenir. Les habitants de la communauté de San Esteban souhaiteraient pouvoir exploiter tout ou partie de ces terres mais le propriétaire refuse catégoriquement.

⁶⁵ Ley Orgánica del Régimen de Soberanía Alimentaria, publiée dans le Registre officiel 583, le 5 mai 2009.

Le droit à l'accès de la terre continue à être une des demandes fondamentales des communautés indigènes.

Règles sociales contemporaines

La règle, n'a pas d'existence propre et ne peut se manifester que dans un langage, verbal ou non-verbal. En effet, nous pensons avec Laurent Fontaine que :

« Contrairement à un état ou un acte une règle est nécessairement *irréelle* (...). Ce n'est que lorsqu'une règle est *respectée* ou *transgressée* qu'elle émerge de manière 'concrète' ou 'réelle' »⁶⁶.

Pour tenter d'analyser les différentes règles sociales Kayambi que nous avons identifiées nous avons retenu la proposition de Laurent Fontaine (2007b : 133) d'appliquer la distinction existant en logique déontique entre quatre types de règles. Cette distinction se présente de la manière suivante :

Deux catégories positives	l'obligatoire, noté O
	le permis, noté P
Deux catégories négatives	L'interdit, noté I
	Le facultatif, noté F

Nous verrons que dans la société *kayambi* comme dans d'autres sociétés l'identification et la description des obligations et des interdits

⁶⁶ Laurent Fontaine, 2007b : 132

ne suffit pas à rendre compte du fonctionnement du système social dans lequel tout n'est pas déterminé par ces règles. Comme le signale Fontaine (2007 : 134), en dehors des obligations et des interdits, beaucoup d'actes restent indéterminés puisqu'ils sont uniquement permis ou facultatifs. Il existe d'ailleurs des *arrangements*, des appréciations des règles en fonction de leur valeur, de l'évaluation qui peut être faite au regard des actes.

Les femmes et les règles sociales⁶⁷

Les femmes ont-elles une place privilégiée dans la transmission des savoirs et des règles sociales? Ont-elles une fonction particulière dans le processus d'élaboration et d'application de ces règles? Femmes et hommes sont-ils soumis à des règles distinctes?

Dans la société *kayambi* hommes et femmes remplissent à égalité les fonctions relatives à la transmission des savoirs. Nous pensons qu'il en va de même pour la production et l'application des règles.

Certes, la figure de l'autorité tend à rester du côté masculin. L'homme est considéré comme le chef de la famille mais, dans tous les cas, les décisions sont prises ensemble avec la femme.

Nous avons constaté que tous les domaines de l'activité sociale, économique, religieuse, etc. sont régies par un partage des tâches qui doivent être assumées par le groupe dans son ensemble. Le partage n'est pas seulement quantitatif, c'est un partage de correspondance et d'interaction. La division des tâches agricoles, est un exemple de la

⁶⁷ Pour une étude approfondie et intéressante sur la visibilité des femmes quichuas du monde rural et leur lien avec l'état voir : Mercedes Prieto, 2015.

façon dont les règles sont adaptées aux nouveaux contextes. Le domaine agricole a été caractérisé par une nette division des tâches entre les hommes et les femmes. Au moment de notre étude, dans la mesure du possible, les Kayambi continuent à respecter les règles mais quand il y a un inconvénient les pratiques se modifient.

Les pratiques sociales, montrent que les femmes *Kayambi*, comme c'est le cas dans d'autres sociétés, gèrent un des aspects le plus important de la vie domestiques, l'alimentation. Les différents récits nous apprennent l'importance de cette tâche mais aussi les conséquences quand cette règle n'est pas respectée.

«Algunas mujeres son mucho muchacheros, buscan hombre fuera del marido que es, buscan otro, chuta ahí se les aparece el diablo intactito al enamorado, intactito. A esta señora Josefina Chico se pareció dice abajo que se llama llano loma, ella estando bajando, el diablo vuelta ha estado bajando de encima para adentro ahí se apareció pero tal como Don Ignacio Achina pero ahí y ese ha sido el enamorado, justito la cara del Ignacio Achina ahí dizque ha sido el diablo que ha estado encontrándole. Andaban de enamorados, hasta lejos, hasta ese cerro dizque andaba con almuerzo, donde el enamorado. Así dizque andaba cargado cuysito, gallinitas fritas. Vuelta cuando vivía el difunto marido así andaba pues no, bajaba con almuercito, un platito ajicito para el marido, arrocito vacío, comerán breve, breve dijo que venga. El también de decirle quien dijo, quien te llamo, quien dijo que venga, de decirle ca nada, calladita por ahí comiendo el almuercito. El apurado comiendo, se cargó los trastes, se fue a Cayambe estando yendo donde el enamorado. Separado con un platito preparado»⁶⁸

⁶⁸ Antonio Lanchango, juillet 2008

Il existe de règles spécifiques à chacune des institutions mais aussi des règles générales valant pour l'ensemble des institutions.

Dans son article sur « les nouvelles interactions entre Yucuna et intervenants extérieurs en Colombie Amazonienne », Laurent Fontaine note que le cas qu'il étudie

« montre bien les conséquences inéluctables d'un changement global de normes et valeurs d'une société indigène sous l'influence des acteurs extérieurs, précisément parce qu'elles fonctionnaient autre fois de manière interdépendante et autonome au sein du système social, et qu'elles ne sauraient être à nouveau promues dans leur ensemble par l'instauration d'une nouvelle série des règles. Les interventions extérieures confrontent alors le Yucuna à deux principaux types de problèmes. D'une part au niveau de la reconnaissance de leurs propres conceptions du monde, et des règles spécifiques qu'elles impliquent, les Yucuna se trouvent toujours dominés dans la mesure où ils ne parviennent que très difficilement à faire valoir et comprendre leurs points de vue, dans un monde où d'autres perspectives imposent leur autorité, se bousculent et sont relayées en permanence par d'innombrables acteurs. Or pour exprimer et faire valoir leurs conceptions, les Yucuna n'ont quasiment aucun moyen légitime (en tant que sociétés sans écriture), si ce n'est en faisant appel à des anthropologues et linguistes ... »⁶⁹

La situation des Kayambi est également confrontée à cette problématique. Toutefois il existe une différence importante liée au fait que désormais un grand nombre d'entre eux ayant accès à l'écriture les Kayambi se sont dotés de leurs propres moyens «légitimes» d'expression.

⁶⁹ Fontaine, 2008a : 57.

Néanmoins l'adaptation de ses propres règles par la société *kayambi* peut, dans certains cas générer des contradictions entre les règles et provoquer un processus tel que celui décrit par Laurent Fontaine à propos des Yucuna :

« ... les règles introduites depuis l'extérieur (...) déstabilisent le système des règles traditionnelles en interdisant ou en dévalorisant les modes de gratification et de sanction sur lequel le système s'appuie pour fonctionner. Contrairement aux règles traditionnelles qui s'articulent sans trop d'oppositions entre elles (en recourant d'avantage aux valorisations qu'aux sanctions) les nouvelles règles tentent souvent de s'implanter en faisant fi des anciennes, ce qui occasionne régulièrement des conflits que l'on résout généralement par des nouvelles sanctions. »⁷⁰.

Chez les Kayambi cette confrontation des règles concerne l'ensemble du système social. L'exemple de l'évolution des règles applicables aux accouchements constitue une illustration de ce fait. En effet, les règles d'hygiène que les services sociaux tentent de diffuser dans les communautés font obligation de donner de l'eau *pure* à boire à la parturiente. Or, pour les Kayambi l'eau que nous appelons *pure* est une eau *crue* impropre à la consommation et la règle veut qu'on ne consomme jamais d'eau *crue* mais de l'eau bouillie avec des plantes ou d'autres aliments. La méconnaissance de la contradiction à laquelle est ainsi confrontée la guérisseuse *kayambi* au moment de l'accouchement va produire un effet inverse à celui recherché puisque selon les

⁷⁰ *Op. cit.*

Kayambi l'ingestion d'eau *crue* aura pour conséquence une dégradation de l'état physique de la parturiente.

Règles relatives à l'activité de *guérisseur*

N° d'ordre	Règle	Personnes concernées	Catégorie
Rguér1	L'apprentissage se fait par l'observation.	H&F	O
Rguér2	Il faut respecter un temps entre le moment qui finit l'apprentissage et le moment qu'on commence à pratiquer.	H&F	O
Rguér3	Être discret.	H&F	O
Rguér4	Rétribuer le guérisseur.	H&F	O
Rguér5	Le malade emmène tout le nécessaire pour la séance de guérison.	H&F	O
Rguér6	Le guérisseur prépare la boisson que devra prendre le malade.	H&F	O



3- Repas

Règles relatives au mariage

Les Kayambi ne se marient pas systématiquement à l'église et en général les futurs mariés vivent ensemble pendant plusieurs années avant d'officialiser leur union. Parfois les anciens se plaignent de cette situation et considèrent que c'est la cause des malheurs qui peuvent arriver dans la famille.

Pour les Kayambi l'obligation de fidélité entre les époux est une règle dont la transgression peut entraîner des conséquences telles que celles qu'évoque le témoignage d'Antonio Lanchango :

Así mismo, un par de matrimonio, que dizque eran negritos, dice...Ven! Dizque dice. Usted ca no sabe cómo está andando su mujer! El dizque les avisaba a los otros familiares, vecinos, haya sido! Dizque le dice: usted ca no sabe, como está andando su mujer. Su mujer está andando con otro! Al él no más ca le está dando

Almuerzo ca! Unas cosas buenas, dizque dice! Le mari: nose, no te creo! Dizque dice el marido! No te creo! Talvez yo con mis ojos viendo, talvez he de creer!

De ahí dizque dice: bueno! Vamos a ver! Yo voy a hacerme el que me voy al Oriente a trabajar. Entonces, dizque dice: mijita, de haciendo un cucayu para irme a trabajar en el Oriente. De ahí ca, dizque coge una gorda gallina, un par de cuyes y un poco de camote de sal. De ahí dizque se ha ido ca! La mujer contenta pues, diciendo que se va al Oriente a trabajar. Mentira! El ca dizque se ha ido cargado el cucayusito ca, se ha ido al terreno de él. Ha habido un árbol, seria de aguacate o seria de... de que sería... se ha subido para encima a la copa del árbol, ahí se ha escondido. Ya la mujer vuelta, dizque se va al otro día, ya de día pues, se va... entonces dizque llega al árbol. Vuelta dizque viene el amigo. De ahí dizque pregunta entre ellos: que quiere... que quiere mi

amor? junjuñar⁷¹ primero o almorzar primero, dizque le dice. De ahí ca dizque le dice, junjuñar primero...De ahí dizque se ponen a la obra, ella boca arriba y el negrito a debajo, boca abajo, encima de ella! Haciendo las relaciones! De ahí dizque ella alza la cabeza así! Alza a ver por encima... Un hombre! Un hombre! (Crie la femme) De ahí dizque dice (l'amant): salga lo que salga! El negrito dizque pensaba que, salga un varón. Dice: salga lo que salga, no importa salga lo que salga, dizque dice; Un hombre! Un hombre! Dizque le brama diciendo: un hombre! El negro vuelta, salga lo que salga! Le mari: Cuando dizque baja en quema para adentro, de encima del árbol con machete. De acá llega! Primerito al amigo dizque le mata! De un machetazo! De ahí dizque le coge a la mujer, también un machetazo, dizque le mata! A ambos! De ahí va a entregarse el mismo en la comisaria ¡Entonces dizque dice: Vengo matando a dos, señor Comisario! Comisario: A cuáles? dizque pregunta. A mi mujer y al amigo! Yo les trinque con mis ojos, encima haciendo relaciones. Comisario: Entonces, si voz has trincado, vamos a hacer justicia! Andante tranquilamente a tu casa! Dizque dice. A tu mujer enterrale. La familia del hombre ellos han de saber si entierran o no entierran. Ha quedado ahí (l'amant). Se va el marido, trae a la mujer, no hacen el velorio, no hace nada! Compra el ataúd y le va a enterrar en el panteón! Acabado ahí! No, no hace nada! Porque con ojos de él mismo ha trincado. Ahí se termina⁷².

⁷¹ Pour Antonio Lanchango *Junjuñar* signifie *avoir des relations sexuelles*. Il peut s'agir d'un terme utilisé localement pour parler de la sexualité. En kichwa c'est le terme *yuquy* qui désigne l'acte sexuel, *quchuqy* et *satiy* signifie avoir du plaisir. Aucun de ces termes ne semble être en relation avec le mot *junjuñar*. L'origine de ce mot nous reste inconnue et personne d'autre dans la communauté n'a pu nous éclairer. Nous avons rencontré une situation semblable avec un ensemble de termes utilisés par Lucila Andrango pour parler de la distribution de viande de mouton, de la cuisson de l'intestin du mouton et pour désigner la femme qui doit distribuer cette nourriture : Chan, Chane, Chanera. Personne dans la communauté ne semblait connaître ces termes. Cette situation s'explique peut-être par le fait qu'Antonio comme Lucia sont originaires d'autres communautés.

⁷² Il y avait un couple, il paraît qu'ils étaient noirs. Quelqu'un lui dit : viens. Est-ce que tu sais ce que fait ta femme ?... Elle a un autre homme. Et il a raconté tout ça a tous les voisins. Et il ajoute : C'est seulement à lui qu'elle donne a manger de bonnes choses. Mais le mari répond : je ne te crois pas. Peut-être que si je le vois avec mes propres yeux je le croirai. Alors il lui dit : d'accord allons-voir. Je vais lui faire croire que je pars travailler dans l'amazone. Alors il dit à femme : ma petite fille prépare moi un casse-croute (cucayo) je pars vers l'amazone pour travailler. Alors elle prend un gros poulet, deux cochons d'inde et quelques patates douces avec du sel. Alors il est parti. La femme était contente, en pensant qu'il était parti travailler. Mais il avait menti. Il était parti avec son casse-croute et il s'arrêta dans son terrain où il y avait un arbre... je ne sais pas de quoi, peut-être un avocatier. Il monta jusqu'à la tête de l'arbre pour se cacher. Le lendemain la femme alla rencontrer son ami au pied de l'arbre. Les amants commencent à parler entre eux : Que-ce-que tu veux mon amour, faire

N° d'ordre	Règle	Genre	Catégorie
Rmar1	Les parents du fiancé donnent une compensation matrimoniale, pour commencer les pourparlers.	H&F	O
Rmar2	Il n'y a pas interdiction formelle d'épouser les cousins ou les cousines	H&F	F
Rmar3	La femme garde son nom de jeune fille.	F	F
Rmar4	Il est interdit d'épouser ou d'avoir une liaison entre <i>compadres</i> et <i>comadres</i> .	H&F	I
Rmar5	Les mariages des deux frères avec deux sœurs sont pratiqués assez souvent.	H&F	P
Rmar6	Les enfants du premier mariage reçoivent l'héritage du parent qui est en vie.	H&F	O

Dans le contexte actuel, les règles relatives au choix du conjoint ont été modifiées ainsi que le rituel effectué lors du mariage. Jusqu'à l'époque des *huasipungos* le choix du conjoint se faisait exclusivement à l'intérieur de la communauté ou dans les communautés voisines. Au moment de notre étude le choix inclut des personnes qui peuvent être étrangères à la communauté. Ce phénomène est dû surtout à la migration vers les grandes villes à la recherche d'un travail et aussi à la présence des entreprises productrices de fleurs sur le territoire des communautés. Car ces entreprises attirent une main d'œuvre importante venue de l'extérieur. Beaucoup de kayambi travaillent pour ces entreprises et sont en contact permanent avec des personnes étrangères à la communauté qui viennent

l'amour d'abord (junjunar) ou manger d'abord ? il répond faire l'amour d'abord, alors ils commencent à faire l'amour. La femme couchée sur le dos et lui sur elle. La femme leve la tête un instant... et elle commence un crier : un homme, un homme. Le noir il s'en moquait, il se dit à lui même : un garçon ou une fille ça n'a pas d'importance. Mais la femme cria plus fort : un homme. Le mari est descendu de l'arbre avec une machette, il donna d'abord un coup de machette à l'amant et le tua et ensuite il tua la femme. L'homme décida d'aller au commissariat pour se dénoncer. Quand il arriva, il dit : je viens de tuer deux personnes Monsieur le commissaire. Le commissaire demanda : Qui as- tu tué ? L'homme répondit : ma femme et son amant. Je les ai surpris moi même, je les ai vu de mes propres yeux. Le commissaire répond : alors si c'est comme ça, on va faire justice, tu peux rentrer chez toi tranquillement. Tu peux enterrer ta femme. La famille de l'homme fera comme elle voudra. Alors l'homme enterra la femme sans faire la veillée. Il ne faisait rien tantqu'il ne les avait pas vu de ses propres yeux. C'est la fin. (Antonio Lanchango, septembre 2012)

de toutes les régions de l'Equateur, voire de pays voisins. Les unions avec des étrangers restent malgré tout minoritaires. Et dans ce cas, il faut choisir entre rester dans la communauté et espérer que le conjoint s'adaptera à la vie communautaire ou partir en courant le risque d'être exclu de la communauté.

Règles relatives au travail agricole et à la distribution de tâches dans le contexte domestique

Les arrangements

Les Kayambi disent qu'ils travaillent la terre *al partir*. Travailler *al partir* consiste pour deux comuneros à se partager les frais des semis : l'un apporte la terre l'autre la semence, puis à se partager les produits de la récolte.

Dans ce contexte, les *mingas* sont des arrangements, elles permettent de travailler la terre, construire des maisons et des chemins.

Règles relatives à la *minga*

Nous avons insisté sur le fait que la *minga* doit être comprise dans une connotation très ample. Elle n'est pas spécifique d'un contexte en particulier. Au contraire elle traverse l'ensemble des actes sociaux.

La présentation des règles que nous tentons ci-après doit être considérée comme un effort de représentation du système mais sans prétendre en expliquer la globalité.

N° d'ordre	Règle	Genre	Catégorie
Rming1	Celui qui convoque à une minga est obligé de donner à boire et à manger aux participants.	F&E	O
Rming2	Faire la demande.	H&F	O
Rming3	Le travail fait dans une minga est rétribué soit en produits, soit en travail. La rétribution peut être immédiate mais en générale elle retardée aux moments des récoltes.	H&F	O
Rming4	La participation à la minga est une obligation morale.	H&F	O

La donation de terre aux enfants, est souvent réalisée pendant la vie des parents mais les enfants doivent respecter certaines règles visant à assurer la subsistance des parents désormais dotés du statut d'*arrimados*⁷³.

Les règles relatives à la transmission et détention de la terre

N° d'ordre	Règle	Personnes concernées	Catégorie
Rrés1	Le dernier enfant reste à la maison des parents.	H&F&E	O
Rrés2	Les femmes veuves, mères célibataires ou divorcées reviennent vivre chez ses parents.	F	O
Rrés3	Une femme n'habite jamais seule sauf si elle est âgée.	F	I
Rrés4	Les jeunes mariées habitent la première année chez les parents de l'époux.	H&F	O

⁷³ Le statut d'*arrimados*, désigne les personnes qui ne possèdent des terres propres.

Rrés5	Au bout d'un an la famille aide aux nouveaux mariés à construire leur propre maison.	H&F	O
Rrés6	Les familles laissent un morceau de terre qui est cultivé de façon commune par toute la famille.	H&F	O
Rrés7	C'est le père qui est chargé de l'entretien du terrain de la règle Rrés6 (les enfants participent au moment de <i>mingas</i>).	H&F	F

Au moment de notre étude beaucoup d'arrangements concernent la garde des enfants, souvent sont les grands-mères qui gardent les enfants mais en cas d'impossibilité il faut s'arranger avec des membres de la famille.

Les arrangements pendant les fêtes sont nombreux, pour préparer la nourriture, la boisson, pour recevoir les invités, il y a les arrangements plus formels qui ont été dit dans la description de la fête. Il est important de souligner que ces arrangements, puisqu'ils concernent un échange des services, entrent dans la catégorie de la *minga*.

N° d'ordre	Règle	Genre	Catégorie
Rtrav1	Se charger des animaux de la basse-cour.	F&E	O
Rtrav2	Faire paître les moutons.	H&F	O
Rtrav3	Préparent à manger.		
Rtrav4	Garder les enfants.	F	O
Rtrav5	Se charger du linge.	H&F	F
Rtrav6	Entretenir la maison.	F	O
Rtrav7	Traire les vaches.	F	O
Rtrav8	Entretenir le jardin.	F	F
Rtrav10	Semer du maïs et des fèves.	F	O
Rtrav11	Récolte du maïs et des fèves.	F	O
Rtrav12	Semer et récolter les pommes de terre.	H&F	O
Rtrav13	Semer du blé et d'orge.	H	O
Rtrav14	Récolter blé et orge.	H	O

Rtrav15	Garder les vaches.	F	O
Rtrav16	Préparer la terre.	H	O
Rtrav17	Entretienir les cultures.	H	O
Rtrav18	Réparer la maison.	H	O
Rtrav19	Préparer le jardin avant les semailles.	H	O

Règles et rapports sociaux

Les visites sont souvent des occasions pour réaliser des échanges. Il est courant que la personne qui rend visite emmène un « don » qui dans tous les cas est *rendu* immédiatement. Pendant les visites quotidiennes « non formelles », les règles sont simples; une fois que le visiteur a demandé la permission d'entrer l'hôte peut continuer à réaliser ses activités. Ces visites ne nécessitent pas d'être annoncées à l'avance. Les raisons pour lesquelles on se rend chez quelqu'un sont diverses. Par exemple, si on apprend qu'il y a un malade dans la famille ou si on a besoin de demander un service, on peut rendre une visite. Après les récoltes la disponibilité des produits permettent aux Kayambi de préparer des plats qui peuvent être partagés et les visites sont plus fréquentes. Une fois les récoltes terminées une chaîne d'échanges s'installe entre les familles de la communauté.

n° d'ordre	Règle	Personnes concernées	Catégorie
Rpol1	On se serre la main pour se saluer	H&F	O
Rpol2	Quand on arrive chez quelqu'un, il faut s'annoncer et demander la permission d'entrer en disant « preste la posadita »	H&F	O
Rpol3	Participer aux <i>mingas</i>	H&F	O

Mémoires de *huasipungueros*

La distribution géographique des familles dans la communauté a été définie par la répartition des terres au moment de la réforme agraire, c'est-à-dire au moment de la donation définitive des *huasipungos*⁷⁴ à chaque famille.

Le *huasipungo*⁷⁵ est un système de donation de terres mis en place au début du XVIII s. par les espagnols, il ressemble au système féodal qui a existé en Europe à l'époque médiévale. Dans le système du *huasipungo*, une parcelle de terre est donc donnée aux *huasipungueros* qui, en échange, doivent réaliser un travail. Ceux qui ne possédaient pas de *huasipungo* étaient dits *libres* ou *sueltos*. En général il s'agissait des enfants célibataires des *huasipungueros*, des couples de jeunes mariés qui résidaient encore chez leurs parents et des Kayambi qui travaillaient indépendamment dans les *haciendas*. Cette catégorie de la population n'avait pas le droit d'utiliser la terre de la même façon que les *huasipungueros*.

⁷⁴ Voir annexe 10: Acte de transfert des huasipungos

⁷⁵ Becker (2009: 58) note que: «Huasipungo (a veces escrito "*guasipungo*" en la literatura histórica) es una palabra kichwa compuesta de *huasi* (casa) y *pungo* (puerta), pero las raíces de ese término se han perdido. El uso del término es exclusivo del Ecuador, aunque no lo es el sistema que representa. En otros países, tales trabajadores rurales incurso en formas de relaciones laborales de peonaje de deuda (o quizá más propiamente de tenencia compartida) se llaman *terrazueros* (Colombia), *inquilinos* (Chile), *yanacunas* (Perú), *colonos* (Bolivia), etc.»

M. Becker (2009 : 56), indique que, lors du recensement agricole de 1954, six catégories liées au travail et à la propriété de la terre, autres que le *huasipungo* étaient enregistrées.

Il s'agit selon Becker (2009 :57) des catégories de travail complémentaires, puisqu'elles constituaient des stratégies de survivance de familles indiennes.

Néanmoins le *huasipungo* resta le mode fondamental de production agricole pour les travailleurs indiens à l'intérieur des *haciendas* de *Cayambe* (Becker, 2009 : 58).



4- Volcan Cayambe

Le propriétaire foncier pouvait disposer complètement des *huasipungueros*. Les hommes étaient envoyés dans les montagnes

pendant plusieurs semaines, voire des mois, pour garder le bétail. Quand ils rentraient chez eux c'était pour un temps assez court. Certaines femmes étaient employées dans la maison du propriétaire de l'*hacienda*. Souvent il s'agissait de très jeunes filles qu'on séparait de leur famille. Les autres femmes étaient chargées de préparer la nourriture pour les hommes qui travaillaient dans les plaines. Les enfants étaient obligés d'aider leurs parents, surtout leurs mères. Ils devaient transporter l'eau ou le bois. Tous ces travaux étaient obligatoires et souvent les *huasipungueros* étaient maltraités ou sévèrement punis s'ils commettaient une erreur ou s'ils ne se montraient pas assez actifs.

Pour pouvoir profiter de la terre les *huasipungueros*, étaient obligés de faire une double journée de travail. De quatre à huit heures du matin, ils participaient à la *faina*, qui consistait à ouvrir des chemins ou à les entretenir. A partir de huit heures du matin ils rejoignaient les autres travailleurs pour reprendre les travaux quotidiens dans les champs.

Au moment de la Réforme Agraire en 1970, la terre fut donnée aux *huasipungueros*. Chacun d'eux reçut entre 7 et 10 hectares. Il semble que la surface reçue dépendait de l'ancienneté du travailleur. Seuls les hommes pouvaient bénéficier de ces mesures. Ainsi, on nous a cité le cas d'une femme dont le mari était *huasipunguero* mais mort avant la réforme agraire et qui n'a pas eu droit à son *huasipungo* parce qu'elle était seule et considérée comme incapable de mettre en valeur les parcelles de terre. Dans certaines *haciendas* les droits des *libres* ont

été reconnu et ils ont pu recevoir de la terre mais ce ne fut pas le cas pour la communauté San Esteban.

Il semble aussi que la division du foncier dépendait du type d'*hacienda*. Le témoignage de Jorge Andrango montre que ce processus était différent s'il s'agissait d'une *hacienda* privée ou d'une exploitation appartenant à l'Etat:

«Las *haciendas* grandes como era el Prado, Milán, La Compañía, Muyurco esas como eran del Ministerio esas *haciendas* se compartieron, quedaron aquí vuelta solo los mayores que eran como gañanes que decían, ellos quedaron con la Reforma Agraria vuelta nosotros no. Gañanes eran los antiguos huasipungueros»⁷⁶.

Actuellement, un *huasipungo* peut être composé de plusieurs familles dont les membres appartiennent à quatre ou cinq générations. Nous présentons en annexe (annexe 10) un relevé de la composition des 12 *huasipungos* de la communauté San Esteban. La numérotation correspond à l'ordre dans lequel se trouvent les *huasipungos* lorsqu'on va de la partie basse au sud du territoire de la communauté vers la partie haute au nord de la communauté.

Nous avons recueilli cette information en octobre 2006, avec l'aide d'Alfredo Andrango qui était chargé de relever les compteurs d'eau, cela nous a permis de disposer d'informations sur la composition de chacun des *huasipungos* et sur les relations qui s'établissent entre eux à travers les mariages et la parenté spirituelle .

⁷⁶ Jorge Andrango (+), juin 2007.

Ce travail nous a également permis de disposer d'informations sur les alliances réalisées avec les communautés et villages voisins et de constater que les mariages avec des *non-kayambi* restent très exceptionnels.

Dans le cas de San Esteban nous savons que les *huasipungos* étaient localisés au sein d'une *hacienda* privée. Il ne s'agissait d'ailleurs que d'une centaine d'hectares de mauvaises terres alors que la superficie totale de l'*hacienda* comptait plusieurs milliers d'hectares.

Pour les communautés voisines dont le territoire était situé dans des *haciendas* appartenant à l'Eglise puis à l'Etat, elles finirent par obtenir la maîtrise du foncier à la suite de luttes importantes.

Les mesures prises dans le cadre de la réforme agraire, ne furent pas suffisantes pour résoudre les problèmes de concentration⁷⁷ de terres et d'accès aux ressources pour les Indiens. Aucune mesure n'a été assez efficace pour résoudre les problèmes de pauvreté dans lesquels vivent la plupart des habitants de zones rurales.

Structure d'un *huasipungo*

San Esteban comprend douze *huasipungos*. Chaque *huasipungo* a déjà été divisé au moins trois fois (arrière-grand-père, grand-père, père, ego). L'extension d'un *huasipungo* n'excède pas les 10 hectares. Cette

⁷⁷ Becker (2009: 52) souligne que: «En 1954, Ecuador realizó su primer censo general agrícola. Este censo, aunque plagado de errores debido a las limitaciones tecnológicas del equipo realizador, representaba geográficamente el gran desequilibrio en la propiedad de la tierra de que adolecía el Ecuador. Casi tres cuartas partes de todas las propiedades agrícolas tenían menos de cinco hectáreas, mientras que el 0,2 por ciento de los terratenientes que poseían propiedades superiores a mil hectáreas disponían de más de un tercio del terreno agrícola del país»

superficie est insuffisante pour nourrir le nombre de personnes qui le compose actuellement.

Un *huasipungo* est considéré comme une unité territoriale sur laquelle résident plusieurs familles. On peut aussi considérer le *huasipungo* comme un groupe de parenté dont l'ossature est constituée par un groupe de filiation bilatérale ou indifférenciée censée être composé des descendants du couple fondateur du *huasipungo*.

A présent, tous les membres fondateurs sont déjà décédés. En principe chaque enfant, de ce couple, a reçu une partie du *huasipungo*. Certains se sont installés dans leur *huasipungo* d'origine, d'autres sont parties au moment du mariage, surtout les femmes. Une autre génération s'est installée aussi, les petits enfants du couple fondateur. Mais pour les enfants de cette génération il sera difficile de rester, car il n'y a plus d'espace.

La réorganisation territoriale, effectuée par la réforme agraire, et le cadre légal institué par les gouvernements libéraux à la fin du XIX siècle ont eu une grande influence sur les familles indiennes et ouvrent la voie d'un nouveau processus organisationnel.

Communauté ? Communes ?

Mercedes Prieto (2015: 18-27) explique qu'en Equateur la formation des communautés, a constitué un sujet important dans le cadre du débat sur l'organisation territoriale et de population à niveau national. La légalisation sur les communautés en tant que personnes juridiques

publiques ainsi que les prérogatives accordées au Ministère de la Prévision Sociale et Travail (MPS), ouvrirent la porte à l'intervention du gouvernement central dans plusieurs aspects de la vie communautaire. La façon comme la communauté puis la commune se sont consolidées est propre à chaque région. Toutefois les communautés indiennes ont servi de modèle national pour la gouvernance des populations rurales.



5- Comuneros de San Esteban le jour de la fête de San Pedro

San Esteban s'est constituée en communauté dans les années 80, dans un contexte particulier, de catastrophe naturelle, et avec une forte influence de l'église catholique. Toutefois, les *ex-huasipungueros* qui allaient devenir des *comuneros* avaient déjà fait, en tant que groupe de demandes concernant, la terre ou l'éducation.

L'évolution du contexte territorial de *San Esteban* se caractérise par la réappropriation que les Kayambi ont fait de leur espace physique malgré des épisodes marqués par des déplacements quelques fois forcés et durables.

Ainsi, depuis l'époque de la colonisation Inca jusqu'à la période contemporaine, en passant par la colonisation espagnole, le système social *kayambi* a cohabité avec d'autres systèmes sociaux.

De la communauté à la *comuna*

Les notions de *comuna* et de *comunidad* ne sont pas substituables l'une à l'autre. La *comuna* est une forme juridique reconnue par la *Ley des comunas* de 1937. Cette forme d'organisation n'est pas propre au monde indien. Elle est au contraire très répandue dans le milieu rural équatorien alors que la *comunidad* est généralement considérée comme une spécificité indigène supposant l'administration collective de la terre et des travaux qui s'y rapportent.

Les critiques faites à la *ley de comunas* viennent du fait que cette loi ne prend pas en compte les particularités des organisations andines et renforce les pouvoirs de contrôle de l'Etat sur ces organisations.

D'autres critiques (M. Becker : 1999 : 535-558), soulignent le fait que la *ley de comunas* ne compromet en rien les intérêts des élites et qu'au contraire pour les propriétaires qui perdaient la main d'œuvre des *huasipungueros*, c'est la *comuna* qui allait désormais pourvoir celle-ci.

Pour Becker, cette loi favorisait l'assimilation de communautés à l'intérieur de l'ordre capitaliste et l'autonomie des communautés n'était pas la priorité :

«Rather than preserving local social, cultural, and economic values, the ley de comunas had strong modernizing intent that sought to bury Ecuador's

Indigenous past in favor of assimilating rural communities into an emerging capitalist order.

The ley de Comunas did not provide for access to land political autonomy, or economic self-sufficiency. Those in Cayambe who wished to gain political space for indigenous rights issues were forced to look elsewhere for avenues through which they could reach these goals⁷⁸.

L'apparition des organisations de base est en lien avec la législation agraire et la redistribution de la terre. La *ley de comunas* favorise ainsi la formation des organisations.

La communauté et la *comuna* sont deux formes distinctes d'organisation rurale. La *comuna* est un groupe de familles reconnu légalement par *la Ley de Comunas de 1937*. La *comuna* n'implique pas la possession collective d'une ressource. La *comunidad* est pensée comme une institution spécifiquement indienne (Ferraro, 2004 : 62), et pour qu'elle puisse exister il est nécessaire que les familles que forment partie d'elle partagent des ressources entre elles. Dans le cas de la communauté San Esteban, à exception des terres de paramo, il n'existe pas des terres gérées collectivement. Par contre, comme c'est le cas des communautés voisines, l'eau est gérée collectivement. Ainsi, comme le souligne E. Ferraro (2004 :62) actuellement, la communauté est une forme d'organisation sociale instrumentale par rapport à l'utilisation et organisation de ressources partagés (l'eau) ou de services d'utilisation commune que les familles ne peuvent pas gérer individuellement.

⁷⁸ Marc Becker 1999: 558

La communauté doit être comprise par les multiples facteurs que la composent, car et pour reprendre les propos de E. Ferraro, la communauté se construit à travers les actes de la vie quotidienne, de la manière comme les Kayambi s'organisent pour utiliser leurs ressources, faire des alliances, leurs rituels et leur participation politique.

On peut considérer qu'il existe une relation entre territoire et communauté comme le souligne R. Park⁷⁹, dans ses recherches sur la ville (1925) qui note la relation entre espace physique et relations sociales. Le concept de communauté doit être mis en relation avec l'activité sociale, rituelle et politique.

Nous ne pouvons pas définir la communauté comme « une unité naturelle ». La communauté en tant qu'entité collective a été construite en partie en relation avec les systèmes externes et en fonction des intérêts de ces systèmes à tendance hégémonique. La communauté de San Esteban, telle qu'on la connaît de nos jours, est le fruit d'un ensemble d'interactions.

De nombreux auteurs ont tenté de donner une définition de l'institution communautaire.

G. Hillery (1968) a pointé la complexité de la réalité désignée par le terme *communauté* et a souligné à quel point cette complexité entraîne de nombreuses contradictions.

⁷⁹ Park R.E., 1925, The city: Suggestions for the investigation of human behavior in the urban environment, in PARK R.E., BURGESS E.W., MCKENZIE R.D., The City, Chicago, University of Chicago Press, 1-46 (reproduit in PARK R.E., 1952, Human Communities, Glencoe, Free Press, 13-51).

Pour d'autres auteurs comme, N. Wachtel (1971), la communauté est une création coloniale qui résulte généralement de la politique des réductions. Elle intègre plusieurs d'éléments européens mais selon une logique fondamentalement andine.

Antoinette Fioravanti-Molinié, dans une analyse critique de ce concept, part de la définition courante selon laquelle c'est « un groupe de familles sans stratification manifeste, exploitant un terroir commun, qui comprend généralement des parcelles de culture permanentes, en propriété ou possession privée, et des terres collectives cultivées en rotation »⁸⁰. Pour Molinié, cette définition est une fiction idéologique.

Carmen Bernard, remarque que « reprenant la thèse de Karl Polanyi (1983), Nathan Wachtel ⁸¹ définit comme réciproques les « rapports entre individus ou groupes symétriques, les devoirs des uns impliquant les devoirs des autres, dans un échange mutuel de dons et de contre-dons ». Toutefois, pour Wachtel (1971 :104) il s'agit d'une situation idéale et l'existence de rapports d'inégalité au sein de la communauté ont amené les anthropologues à introduire la notion de réciprocité « asymétrique » pour désigner ces échanges dont l'équivalence n'était pas matérielle, mais symbolique. Or, si la réciprocité semble aujourd'hui partie constitutive de ce qu'on pourrait appeler la vulgate andine, un examen de cette notion fait apparaître ses « faiblesses conceptuelles »⁸².

⁸⁰ Fioravanti-Molinié Antoinette, 1978: 1185.

⁸¹ N. Wachtel, 1974: 1346-1357

⁸² C. Bernard, 1992 : 142-143

La notion de communauté comme celle de réciprocité, qui sont à tort ou à raison, si étroitement liées, doivent se définir en prenant en compte l'ensemble d'éléments que les composent.

Lucette Valensi (1974 : 1310), dans son introduction sur l'œuvre de K. Polanyi, souligne que, « la notion de réciprocité ne peut se définir en termes simplement économiques: elle implique les rapports sociaux et la rationalisation idéologique. Plus exactement, les niveaux que nous distinguons à partir de la « norme » occidentale (Economies, Sociétés, Civilisations), ne se découpent pas de la même manière dans toutes les sociétés (...) l'histoire et l'anthropologie ont donc pour objet commun la définition, toujours particulière, de ces instances et l'analyse globale de leurs rapports et de leur évolution »⁸³.

Penser la communauté comme un espace de complète harmonie et réciprocité, est une erreur. On constate que la société indienne n'échappe pas aux conflits et que la soumission des individus au régime communautaire est loin d'être un acte naturel ou allant de soi et cela surtout pour les générations plus jeunes.

Au moment de notre étude, les règles sont bouleversées l'entrée dans le travail salarié, la difficulté d'accéder aux ressources comme la terre, l'eau, et les fortes contraintes de la vie communautaire, change les rapports entre les *Kayambi* et leurs communautés.

Pour A. Fioravanti-Molinié

⁸³ L. Valensi, 1974 : 1310

« Le terme de communauté peut caractériser des structures sociales si diverses qu'il les vide de leur contenu spécifique. Plus précisément, il néglige l'originalité et la complexité d'une organisation sociale [...] Par ailleurs le terme de communauté suggère une structure sociale cohérente et sans fragmentation internes or un groupe social, dans les Andes consiste souvent en un ensemble hétérogène d'unités parentales (ayllu), résidentielles (saya, barrio) ou religieuses (cofradías). De plus ses membres ne sont pas aussi peu différenciés sur le plan économique et social que le terme veut bien l'indiquer [...] le terme de communauté a enfin l'inconvénient grave de regrouper des réalités très diverses sans référence à leur histoire.⁸⁴

La constitution de l'organisation communautaire dans la région de Cayambe nous l'avons vu répond à des réalités très diverses. Chaque communauté a vécu un processus particulier et cette spécificité est toujours présente dans le fonctionnement actuel de chaque communauté.

Pour M. Godelier, la communauté, est :

« Un groupe social qui naît du partage entre des individus et/ou des groupes de réalités communes, une langue, une religion, une fonction, une histoire, un mythe, etc., qui leur sont transmises à la naissance ou sont choisies par eux au cours de leur existence. Mais le partage d'un ou de plusieurs éléments communs par ses membres ne suffit pas à transformer une communauté en société»⁸⁵.

M. Godelier (1999), insiste que la société se construit à partir du rapport entre le territoire, la culture et une langue commune.

⁸⁴ A. Fioravanti-Molinié, 1978 : 1183.

⁸⁵ Maurice Godelier, 2004 : 56.

Bien que la Confédération de Peuples *Kayambi* affiche et assume une volonté forte pour revendiquer un territoire commun, qui permettra aux communautés de se regrouper et se reconnaître autour de ces notions, nous pensons que la reconnaissance à l'intérieur du peuple *kayambi* est beaucoup plus complexe. La complexité vient du fait que les *Kayambi* doivent prendre en compte leur histoire et celle de l'Equateur. Les *Kayambi* partagent des traits culturels et rituels mais ils ne partagent plus la même langue.

Selon Godelier l'appartenance d'un individu à une communauté est faite "d'aspects de lui-même qui débordent sa société". Ainsi, l'identité des individus, selon Godelier :

« Ne se réduit jamais à l'identité commune, englobante, qui lui est conférée par le fait d'être membre de sa tribu, de sa société, elle est toujours multiple [...] Un individu puise le contenu et la forme de toutes ses identités au sein des rapports sociaux spécifiques qui caractérisent sa société, dans les particularités de sa structure et de son fonctionnement »⁸⁶.

La communauté, est avant tout une construction sociale et non culturelle. Ses frontières, dans le sens de F. Barth⁸⁷ (1995), sont souvent marquées par des croyances et par le culte de divinités. Dans la région de Cayambe, par exemple, la célébration de fêtes dédiées à San Juan, d'une part, ou en San Pedro, d'autre part, marque une forme d'appartenance. Selon Pierre-Yves Jacopin ce sont ces aspects qui différencient une communauté par rapport aux autres.

⁸⁶ Godelier, 2004: 56

⁸⁷ Le terme frontière en dépit de ses « connotations territoriales et politiques il ne faut l'entendre dans ce sens restreint mais au sens de frontière sociale [...] non comme un système clos » F. Barth, 1995 : 203.

La communauté se compose des individus qui échangent entre eux. Ce sont les interactions entre individus qui construisent la communauté. La représentation que les gens d'une communauté se font d'eux-mêmes, donne sens à la communauté et la différencie des autres communautés. Cette représentation se fait par les mythes, les rites, la langue qui constitue le système symbolique.

En conséquence, ce sont les faits observés sur le terrain qui aideront en partie à définir la communauté.

La communauté existe par son organisation sociale et la définition du terme communauté ne peut pas se faire sans prendre en compte la multiplicité des éléments qui la constitue.

Le páramo : lieu des enjeux et des contradictions

Depuis la réforme territoriale, le *páramo* est devenu une partie consubstantielle des communautés, particulièrement des communautés de la partie nord du pays, où les organisations ont réussi à les classer en tant que zones protégées. La situation n'est pas la même dans le sud du pays où la frontière agricole s'étend de plus en plus vers les terres de *páramo*. Entre les années 1940 et 1950, tout le territoire, qui constitue aujourd'hui celui de la communauté San Esteban, *Nuevos Horizontes* faisait partie de l'*hacienda* San José. A cette époque le *páramo* appartenait à l'*hacienda*. Les *huasipungueros* et leurs épouses effectuaient les travaux d'entretien. Ils entretenaient les lisières de bois, ramassaient de la paille qui était utilisée pour couvrir les tas du blé et d'orge ainsi que pour construire les toits des maisons. Ils

gardaient aussi les brebis et les vaches de l'*hacienda* dans les pâturages.

Selon les informateurs on pouvait trouver, dans ce [biotope néo-tropical](#) d'altitude, qu'on trouve entre la limite des [forêts](#) et les [neiges éternelles](#), des animaux de toutes sortes et en grande quantité tels que des lapins, des loups, des perdrix, des éperviers, des vautours, des *curiangués*, de grands lézards, *jambatos* noirs, des renards et beaucoup d'autres espèces.

Les Kayambi racontent que les montagnes jouent entre elles et que l'abondance ou la rareté des animaux dépend de l'habileté de chaque montagne à gagner au jeu. On dit aussi qu'un taureau vit dans la montagne, qu'il est en argent, qu'il y a des endroits où il y a beaucoup de richesses (charbon, maïs blanc, noir, des outils...). Mais on dit aussi que la richesse dépend de la direction vers où le regard de la vierge qui garde la montagne se dirige. Ezéquiél (septembre 2008) nous a dit que maintenant elle regarde vers le nord (Ibarra) et c'est là qu'il y a la richesse et non à Cayambe, elle les regarde de travers et pour ça ils sont pauvres.

En 1965, suite à la réforme agraire, l'*hacienda* fut divisée entre les héritiers, et les Indiens reçurent les *huasipungos*. Les noms des premiers *huasipungueros* sont : Manuel Andrango, Miguel Andrango Lechon, Cruz Andrango Achina, Eusebio Chico, Rafael Andrango, Heliodoro Achina, Juan Achina, Juan Andrango, José Pinango et Segundo Amanta.

Après la division des terres, les *Kayambi*, dans la mesure où ils n'appartiennent plus aux *haciendas*, se virent interdire l'accès aux pâturages de la vallée. Pour cette raison que trois « huasipungueros » (Manuel Andrango, Miguel Andrango et Cruz Andrango) décidèrent d'emmener leurs animaux à pâturer dans le « páramo ».

A partir des années 1975, les *Kayambi* réalisèrent une délimitation entre le *páramo* et les *haciendas*. Cette délimitation est considérée comme une des premières activités de revendication, avant la constitution de la communauté.

Le *páramo* fut donné aux *comuneros* par les propriétaires de l'*hacienda* pour éviter que ceux-ci ne pénètrent dans le domaine. Dans le cas de San Esteban cette concession fut à l'origine de la constitution en communauté. Car, si en apparence l'*hacienda* s'est montrée généreuse vis à vis des *comuneros*, les problèmes sont apparus du côté de l'administration publique qui n'acceptait pas d'officialiser cette concession à un groupe de familles non reconnu comme communauté.

Pour les *comuneros*, l'appropriation définitive du *páramo*, fut le résultat d'un long processus et d'une lutte permanente avec l'administration publique qui a chaque changement de gouvernement obligea les *comuneros* à recommencer les démarches administratives.

A partir des années 1980, en raison du manque d'espace près des habitations et dans le but de simplifier les tâches les *Kayambi* ont décidé de laisser les animaux paître en permanence dans le *páramo*.

San Esteban est une des communautés qui a fait le plus pour la conservation et la restauration du *páramo*. Mais, dans le même temps, elle est critiquée car elle est une des seules communautés à laisser les animaux en pâturage permanent dans cet endroit. Cette apparente contradiction s'explique par le manque de terre et par le fait qu'après le travail salarié, la vente du lait est la deuxième source de revenu pour les familles de la communauté.

Certaines personnes de la communauté ont réussi à passer un accord avec une entreprise floricole ou avec le gardien d'un bois voisin de la communauté afin de laisser leurs animaux en pâturage pendant la nuit. Les *comuneros* appellent cette façon de procéder *rentar alimento*. D'autres se voient obligés de faire pénétrer leurs animaux clandestinement sur les terres de l'*hacienda*. Cette problématique ne fait que révéler les effets pervers des réformes agraires passées et l'urgence d'une nouvelle restructuration territoriale qui puisse bénéficier aux communautés.

La prise de possession du *páramo* a, peu à peu, entraîné des conflits avec les communautés voisines, pour l'utilisation de l'eau et des pâturages.

La communauté de San Esteban a été confrontée à un problème de limites avec la communauté du Caucho Alto et s'est vue obligée de céder 30 hectares à Caucho Alto. Mais paradoxalement, comme la communauté de Caucho Alto n'était pas reconnue, à cette époque, comme une communauté par l'État, les 30 hectares en question

figurent toujours dans le patrimoine territorial de la communauté de San Esteban.

C'est conflit fut en principe résolu par un accord passé en 2000 entre la communauté San Esteban et la communauté de Caucho Alto, par lequel les deux communautés s'accordaient pour gérer ensemble la partie en dispute. Cette problématique a de nouveau vu le jour cette année (2015) et cela depuis que le gouvernement central à travers la *Ley para la fijación de límites territoriales internos*, le Président de la République de l'Equateur a décrété que tous les gouvernements autonomes décentralisés, pour l'exercice de leurs compétences par mandat constitutionnel doivent procéder à une délimitation physique précise de leur territoire. Cette disposition a réanimé le conflit territorial entre les deux communautés, qu'ils essaient de régler par l'intermédiaire des autorités communautaires et paroissiales et à travers la parole de plus anciens.

Pour comprendre la structure territoriale de la communauté, il est nécessaire de revenir sur ce qui fut le système des *huasipungos* et l'application de la Réforme Agraire dans les années 60 et 70.

Toutefois, c'est seulement dans une période historique récente, c'est-à-dire après les réformes agraires de 1964 et 1972 que sont apparues les revendications territoriales des Kayambi. C'est en effet à partir de cette époque que les communautés se sont vues dotées d'un statut légal et d'un espace formellement délimité tel que le décrit Alfredo Andrango ci-après :

« Esta zona de aquí de Ayora básicamente por lo que se tiene entendido igualmente es muy evidente. Hay la presencia de propiedades particulares entonces está la *hacienda* San José que es donde estamos ubicados nosotros era una de las más grandes de la zona de Cayambe. Hay tres *haciendas* particulares en la zona de Ayora, San José, La Compañía y el Prado, eso más o menos hasta los 60, en los 60 se da la primera división con los herederos, San José se divide en tres *haciendas*, más pequeñas, esta San José mismo quedo una parte con el mismo nombre que es toda la parte baja, otra que se quedó con el nombre de San Esteban también en la parte de abajo y la otra es Luz María que son todas las plantaciones de abajo y una parte que son otras fincas más pequeñas, los primeros comuneros quedan en todo lo que ha correspondido a la Hacienda San Esteban. Esto fue parte de la coyuntura de la Reforma Agraria, tengo entendido, en principio eran todos ahí metidos y cuando ya se dio la reforma agraria, estaban obligados a mejorar las condiciones de relación laboral con la gente, ahí les entregaron los *huasipungos* como parte de pago de los años de trabajo en la *hacienda* y la gente ya quedo libre, pero igual se quedaron trabajando en la misma *hacienda*.

Los límites actuales de la comunidad son los siguientes, por el norte estamos con una parte de la *hacienda* San Esteban, por el occidente estamos con la quebrada de la Compañía, que es el límite con la otra comunidad. Por el sur si estamos con algunas pequeñas fincas que antes fueron parte de la misma *hacienda* y por el oriente están todas las fincas que se derivaron de la *hacienda* Luz María. Pero después del 97 también nos posesionamos del páramo entonces eso ya nos adjudicamos, tenemos 170 hectáreas de paramo y hay límites con Imbabura y Caucho Alto que pertenece a la parroquia de Olmedo y Sta. Rosa de la Compañía. De convivencia nosotros somos parte de lo que es, estamos en la zona de amortiguamiento de la reserva Cayambe-Coca »⁸⁸.

⁸⁸ Alfredo Andrango, septiembre 2008

La réforme agraire n'a pas signifié la coupure entre les *huasipungueros* et l'*hacienda*. Pendant plusieurs années encore, la plus part des *huasipungueros* continuèrent à travailler comme salariés pour les *haciendas*, mais les conditions de travail restaient précaires et beaucoup choisirent de migrer vers les villes. Néanmoins, cette situation montre un attachement au système de l'*hacienda* et donc du *huasipungo* qui a perduré même après son abolition. Le changement dans le mode de production qui se produit dans l'ensemble de la zone de Cayambe, notamment par l'arrivée des plantations floricoles, dont le besoin de main d'œuvre est important, produit le phénomène inverse : la migration diminue considérablement et un grand nombre des migrants retournèrent à leurs communautés. Le travail dans les plantations floricoles reste précaire, par certains aspects, mais le cadre juridique pour les salariés est beaucoup plus formel que dans le cadre de l'*hacienda*. Même si les salariés des plantations sont en grand partie originaires des communautés indigènes, on trouve parmi eux un grand nombre des travailleurs originaires de la montagne ou de la côte.

Mais il ne suffit pas que le territoire soit revendiqué puis conquis et enfin officialisé comme étant celui de la communauté pour qu'il devienne un territoire approprié et faisant sens pour les Kayambi. Il semble bien que c'est à travers la ritualisation des lieux par la parole mythique que cette appropriation intervient.

L'eau du páramo

Jusqu'au début des années 1980, le *páramo* constituait une source importante d'alimentation en eau mais à partir de l'année 1988 le niveau d'eau a commencé à baisser et plusieurs points d'eau ont disparu. Pour cette raison, à partir de cette date, la communauté s'est vue obligée de participer, avec plusieurs autres communautés, à la réalisation d'importants travaux d'adduction de l'eau à partir des sources situées dans le Cayambe et en particulier de la *Laguna de San Marcos*. En effet le nord de la province de *Pichincha* et la province d'*Imbabura* possèdent un important réseau hydrographique (cf. p. 281- Carte des lacs de la région de Cayambe et Imbabura). Les travaux réalisés sous forme de *mingas* ont duré environ une année. Ce fut une période difficile qui a réclamé de tous d'importants efforts consentis dans des conditions particulièrement dangereuses. D'ailleurs un groupe de comuneros de San Esteban a été victime d'un accident très grave.

Avant la réalisation de ces travaux, la communauté manquait d'eau même si la partie basse pouvait bénéficier de l'eau que les entreprises productrices de fleurs utilisent pour leur activité.



6- Femmes kayambi près du canal de Tabacundo

La communauté est traversée par le canal d'irrigation *Tabacundo*. Mais seule sa partie basse peut bénéficier de cette ressource. En 2006, les communautés bénéficiaires de l'eau du canal, ont voulu obtenir le droit de gérer cette ressource par elles-mêmes.

Construit en 1900, le canal de *Tabacundo* était initialement géré par la mairie de *Tabacundo*. Pour pouvoir pomper l'eau du canal, les petits producteurs devaient acheter les droits d'utilisation. Ainsi l'accès à l'eau des communautés était limité et inégal car la mairie donnait priorité aux propriétaires fonciers et aux entreprises floricoles. Pour cette raison les organisations communautaires telles que l'UNOPAC, *Buena Esperanza* et *Turucta*, décidèrent d'entreprendre des actions pour faciliter l'accès à l'eau des communautés. Les représentants des organisations brisèrent les cadenas qui empêchaient l'accès à l'eau. En 2008 les communautés ont enfin obtenu le droit de pouvoir gérer l'eau du canal. Cette avancé risque d'être modifiée, à partir des

amendements qui seront faits à la Constitution en décembre 2015, en effet l'utilisation et le management communautaire de l'eau sera limité. Cette décision du gouvernement est à la base du mouvement de protestation qui a commencé depuis mai 2015.

Aujourd'hui, une des principales préoccupations du conseil communautaire est l'érosion du sol et la disparition des sources d'eau. La plantation d'espèces exogènes et notamment d'eucalyptus qui absorbent beaucoup d'eau et l'implantation des nombreuses entreprises de production de roses pour l'exportation a encore aggravé cette situation. Pour cette raison, depuis plusieurs années le conseil communautaire travaille à l'introduction d'arbres originaires de la zone et incite les *comuneros* à planter des arbres.

Un *Plan de manejo del paramo*, a été mis en place. Il consiste à recenser les zones où se trouvent les sources d'eau et les zones dédiées au pâturage. Depuis 1997 une campagne a été menée pour éviter le brûlage du *pajona*⁸⁹. Toutefois, malgré les actions conduites par la communauté pour éviter la dégradation de l'environnement, on peut considérer que les problèmes se sont aggravés en raison de l'activité des entreprises floricoles, et notamment de l'usage excessif des produits chimiques qui polluent gravement l'environnement.

Les problèmes environnementaux ont une incidence sur l'ensemble de la vie sociale mais aussi sur la vie rituelle des communautés. Le rituel associé à la fête de San Pedro décrit par Cruz et Lucila Andrango qui

⁸⁹ végétation spécifique du paramo

consistait à laisser dans les *pagchas*⁹⁰ les instruments de musique, et à venir les chercher quelques jours plus tard, n'est plus pratiqué. Une des raisons de l'abandon de cette pratique est la disparition des endroits propices à la réalisation de ces rituels.

«Una sirena había arriba en el cerro, tocaba la sirena bonito, tocaba la sirena y nosotros ca huambras, seguimos donde toca, sabemos ir a ver y no asomaba nada, la sirena. Ya como de aquí, allá, para allasito. Vamos a beber y nosotros seguimos curiosos, huambras, seguíamos para ver.

Vuelta otra así mismo había abajo en tierra de mi mujer (La Compañía, communauté voisine), dijeron [...]

Otros dijeron que van a dejar la guitarra ahí en la sirena, esa guitarra destemplándola de cuerdas que va dejar, la mala pata, así mismo, había amanecido las cuerdas destempladas»⁹¹.

La femme de Cruz, Lucila, ajoute des éléments au récit de son mari :

« Lo que han sabido ir a dejar antes en las pagchas para bailar San Pedro, la flauta, el rondador. Antes que sabían ir a dejar, mi marido ca no, otros a dejar la guitarra, el diabluma, el acial, la flauta.

Porque arriba donde es el ojo del agua de nosotros, ahí había un altote, más alto de la casa. Es porque sabían hacer como unos palos, ahí es que sabían ir a dejar lo que conversaba mi papá.

⁹⁰ Cascades

⁹¹ Là –haut dans la montagne il y avait une sirène. Elle jouait bien. Et nous comme on était jeunes , on voulait aller voir, mais quand on arrivait à l'endroit d'où le son venait, on ne voyait rien. Mais comme on était jeunes, on était curieux. Certains disaient qu'ils allaient laisser les guitares là où habitait la sirène. Les guitares étaient désaccordées les guitares vivaient, mais par malchance le lendemain les guitares étaient toujours désaccordées.

Lucila : Avant, pour pouvoir danser à San Pedro, ils allaient aux pagchas pour laisser les flûtes, Ils allaient laisser les guitares, le diabluma, l'acial, la flûte. Mon mari n'y allait pas. Là-haut où il y a la source, là il y avait un géant, c'est là qu'ils allaient laisser les choses, c'est mon père qui nous racontait. Ils allaient là-bas pour apprendre, pour laisser les guitares, le diabluma...Là-bas chez la sirène, celle qui jouait très bien. Ils sont douze. C'est ça qui racontait mon père, quand il était jeune. Ils entendaient la mélodie, ils la suivaient mais ils ne voyaient rien. On dit qu'ils venaient danser ici, qu'ils étaient douze. Ils allaient chercher San Pedro pour danser, pour qu'ils les accompagnent et ainsi éviter de s'enivrer, parce que si le diabluma se saouïle il ne peut plus danser. Quand ils sont ensemble, même si les autres cherchent la bagarre, c'est celui qui est accompagné par le diabluma qui gagne. Personne ne peut le frapper, c'est toujours l'autre qui reçoit les coups. Même si on le frappe rien ne lui arrive parce qu'il est accompagné du duende. Quand ils sont ensemble rien ne peut lui arriver, il évite qu'il s'enivre, il revient sans problèmes. Cruz et Lucila Andrago, 2008

Se iban para aprender. Se iban a dejar la guitarra, el diabluma [...]

Donde la sirena, la sirena toca bien bonito, eso sí es bien bonito, doce son.

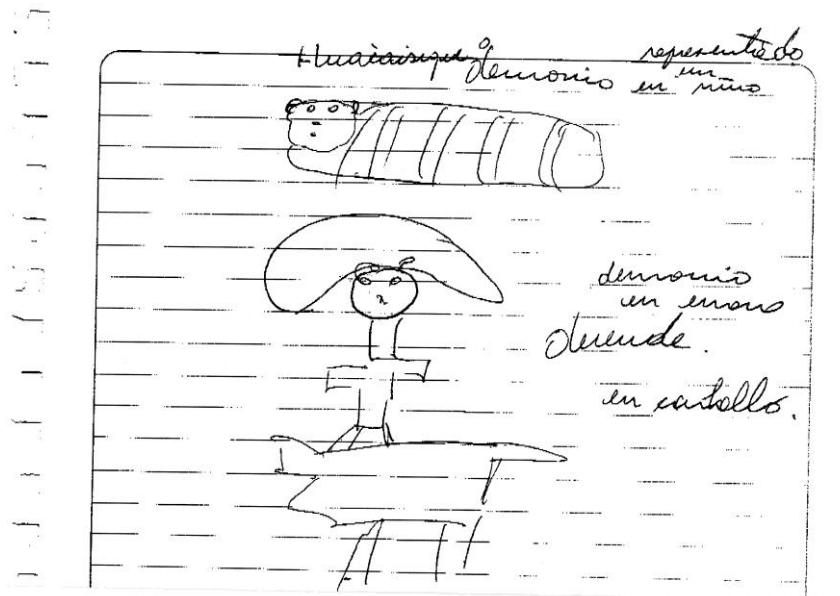
Eso es lo que contaba mi papá, cuando ha sido el huambra, no ve que oyendo donde, donde toca, que bonito, es que le seguía y no dizque le podía coger.

Acompañando, viniendo a bailar aquí, aquí en el patio bailaban, entre doce son, bonito tocan.

Se iban a traer San Pedro ya para bailar, para bailar para que acompañe porque si no hacían borrachos, hacían chumados, el diabluma, cuando se chuma ya no puede. Acompañados del diabluma, queriendo pelear están, le gana, el acompañando le gana a los otros que están peleando, le llega a pegarle no pueden pegar a él, viendo lo que está acompañado. Nada no pasa sanito el otro averiado, roto la cabeza, así le peguen no se avería nada no ve que está el con el duende. Acompañado no pasa nada, nada sanito, ni chumar, no chuma, no le deja chumar, ah ah, viene no más sanito»⁹².

Les récits de Cruz et de Lucila sont riches en détails sur les actes rituels qui précédaient la fête de *San Pedro*. Tous les deux parlent de l'endroit où jadis les jeunes allaient laisser leurs instruments et de cette mystérieuse femme qui par ses chants attirent les hommes vers elle qui est surement une autre version de celle où on parle de la femme qui habite la montagne, le Cayambe.

⁹² Lucila Andrango, juin 2006



7- Dessin de Cruz Andrango représentant le huacaisiqui⁹³ et le duende⁹⁴

Les Kayambi et la terre

Depuis la disparition des *haciendas*, au sein desquelles les Kayambi, ouvriers agricoles, assuraient production céréalière et laitière, on a assisté à la mise en place d'une économie laitière entièrement assurée

⁹³ «Dizque es vera, el huacaisiqui, de las señoras que tienen en solteras, esos guaguas dizque arrojan, dizque van a botar en las quebradas, onde y esos huahuas como no son bautizados, son auquitas, y dizque se apodera el otro, entonces eso dizque es el huacaisiqui». (Dolores Chico, septembre 2008). Le huacaisiqui est considéré comme un mauvais esprit qui se serait transformé à partir des enfants produits d'un avortement et ensuite abandonnés par leurs mères dans les ravins.

⁹⁴ Ezequiel Andrango, en juin 2008 nous a donné un récit sur le duende:

« El duende, ese si me acompaño a mi. Vuelta? Ahí yo le conocí! Clarito! Cosa que yo le pise así con el pie, así con el pie le pise, así al pie de él, así aquí.

Es blanquísimo como algodón y zambito. De ahí me cogió él ! De aquí de las costillas, me abrazó, me haciendo reír, me dejó seco. Ahí me recorde yo, me quito la cosquilla ! Yo era un cosquilludo y él se llevo. Y después casi que me quede, como dice me siguió, en chumado ! Bueno no tan chumado ! Sino como decimos, coraje, ele ! Eso se asomaba. La mia (sa femme) caragada así, huahuas chiquitos. Ella no veía, vuelta yo veía así gentes ! Y que quieren pegarme a mí ! Dado puñetes, la mano nada ! decían que eso no vale ! Ya no me gusto pues.

Ahora ella cargada huahuas tiernos, y yo con eso. Entonces decían que ha dado « accidente » vuelta !

A los huahuas, ella decía que no ve nada y yo vuelta veía, de ahí lo que yo también vi de mal es que cada vez que me chumo, solo asomando así, no, entonces ! Ahí dijeron que haga de hacerse humear, con ramas, así con laureles, romeros, así la basura del agua que lleva, no me gusto. Haciendo eso me quito ! De ahí ca nada ! No veía nada ! Ya me quito ! Me chumaba pero no veía nada !

De ahí lo que me decían, que había, acá hay un galón, así hay, ahí decían que había la caja ronca, me decían que ahí iban a dejar rondín, guitarras ! Entonces me decían eso, que dejaban ahí la guitarra y el rondín ! Y dizque ahí era más mejor que ningún maestro, a tocar lo que quiera, dizque tocaban la guitarra ! Pero después ca vuelta que le quita y no sabe nada ! Así decían ! ».

par les Kayambi, producteurs indépendants. La vente de lait peut représenter jusqu'à 80 % du revenu des familles de la communauté, toutefois les sécheresses répétées d'année en année ont montré que ce revenu est très dépendant des conditions climatiques. La collecte est réalisée par des intermédiaires qui fournissent les grossistes en vue d'une vente directe aux consommateurs ou à l'industrie agroalimentaire.

Certaines des activités génératrices de revenus sont réalisées dans le cadre du travail salarié, d'autres comme travailleur indépendant mais l'activité agricole reste une activité importante.



8- Minga pour la récolte des pommes-de-terre

Dans la zone de Cayambe 4% des jeunes entre 18 et 30 ans travaillent dans les plantations de fleurs⁹⁵. Jusqu'à 1980, l'activité de production principale était une agriculture diversifiée et les Kayambi cultivaient

⁹⁵ Estudio de impacto ambiental GRIMP, 2006

l'orge, le blé, les pommes-de-terre, le maïs, les fèves, le *quinoa*, le *chocho*, les petits-pois, les lentilles, le *melloco* et les haricots rouges.

A partir de 1990, les plantations de fleurs attirent une main d'œuvre nombreuse et les chefs de famille sont salariés à l'extérieur de la communauté mais l'agriculture continue à être une source importante pour la survie du groupe. Les revenus d'un groupe domestiques proviennent principalement du salaire, de la vente de lait et en petite quantité de la vente des animaux et de certains produits agricoles tels que les pommes-de-terre et l'orge.

Il existe des similitudes dans la relation qui s'était installée entre les Kayambi et l'*hacienda* et celle qui s'est développée avec les entreprises floricoles. Ainsi il semble que la dette soit utilisée comme un moyen de renforcer le lien de subordination entre le patron et le travailleur. Ce fait se manifeste concrètement dans les entreprises floricoles par la remise au salarié d'une carte qui lui permet d'acheter à crédit dans le magasin de l'entreprise alors que dans le système de l'*hacienda* la dette était créée sous forme de *suplidos*.

La parole des Kayambi fait apparaître d'autres points de comparaison entre les anciennes structures et les nouvelles concernant en particulier la durée de la journée de travail et le niveau des salaires, qui bien que le contexte soit différent semblent ne pas avoir évolué.

« Las empresas florícolas pagan entre 130 hasta 180 dólares mensuales pero el trabajo es de lunes a sábado, a veces domingo y no tienen hora de salida. De eso descuentan el transporte y el crédito que hacen lo que queda es muy poco.

En el huasipungo se ganaba 1 sucre diario, se trabajaba todos los días y las mujeres y los niños no se les pagaba por el trabajo que hacían »⁹⁶.

Dans le passé, le rituel de la *rama de gallos*⁹⁷ consistait surtout à offrir la *rama* aux propriétaires de l'*hacienda*. Après la réforme agraire qui a permis de récupérer les *huasipungos* et mit fin à la dépendance envers l'*hacienda* le rituel de la *rama de gallos* n'a plus été exécuté pendant quelques années. Puis, plusieurs institutions ont pris le relais de l'*hacienda* dans la pratique de ce rituel, ainsi les entreprises floricoles ont été introduites dans cette pratique rituelle.

Le travail dans les mines et les ateliers textiles a été remplacé par le travail dans les plantations de fleurs et les autres activités salariées à l'extérieur de la communauté. Toutefois, la société kayambi reste une société fondamentalement agricole.

De nombreux récits, comme celui d'Ezéquiél que nous rapportons ci-après décrivent le travail de la terre.

« Las papitas es la misma cosa que como nosotros necesitamos⁹⁸. Cuando tenemos sed bebemos agüita, cuando tenemos hambre comemos comidita, de repente comemos seco, el seco digamos, después nos da sed. Entonces tomamos agua, entonces ya estamos reforzados ya, entonces ya vuelta comimos una coladita mojada, entonces no tomamos agua ya estamos conformes, así es la plantita, igualita. Yo me doy cuenta que si nosotros no comimos bien, nos, como decimos: nos enflaquecimos.

⁹⁶ Alfredo Andrango, juin 2005

⁹⁷ Ce rituel est décrit dans le détail dans la partie de notre étude consacrée aux rituels associés à la fête de San Pedro.

⁹⁸ Les pommes de terre elles ont besoin des mêmes choses que nous. Quand nous avons soif nous buvons de l'eau quand nous avons faim nous mangeons. Quand nous ne mangeons pas bien nous maigrissons. Quand nous mangeons bien nous sommes tranquilles. Nous avons des forces pour travailler. C'est la même chose pour les plantes. Les pommes de terre deviennent malades quand il ne pleut pas alors nous les soignons avec des remèdes. Mais avant il n'y avait pas de remèdes, pas d'engrais et les anciens semaient et récoltaient comme ils pouvaient. Il n'y avait rien mais comme nous avons le temps nous pouvions soigner les plantes.

Cuando comimos bien, estamos tranquilos todo, entonces estamos reforzaditos, para trabajar, tenemos fuerzas. Para trabajar la agüita y la comidita y trabajar sin comida también viene el cuerpo a desmayar, así, medio como débil, la comida es la que hace fuerza, el agua es la que hace fuerza, así mismo es la plantita, está a tiempo, a tiempo. Porque las papitas cuando está en flor ya, reventando, el aguacero ahí encima ahí ya sale, pero cuando no hace de llover por ejemplo ya está la matita ahisita, no llueve le come el mosco, el gusano, entonces hay matas que se secan ya salidas se secan, no hacen fuerza por eso nosotros fumigamos con remedios para que se quite ese gusano para que venga a alzarse la matita.

Pero antes no había nada de eso, no había abono, no había remedios, sembraban los mayores como sea, ara, cruza, rastra, ahí sembraban, ahí no ponían ni en las papas, peor para la cebada, sembraban habas, papas, ocas, sin abono, ni para curar, así como le digo para la maleza, nada no había, pero en cambio como teníamos tiempo, con unas palitas chiquititas le picábamos al rábano, a la pagta al huagracallu que le decimos al nabo, porque se llena demás, eso vuelta para el rato de cortar, hay que tener que estar escogiendo y le aplasta el rábano, como eso se hace una mata, una mata se hace así, y eso le aplasta, eso vuelta nosotros para cortar rápido hay que tener que escoger porque si le cortamos al rábano que está ahí le estropea a la cebada o al trigo entonces ya no podemos cortar breve, lo que se puede se corta, lo que no se puede quedar, no se puede recoger todo así era antes »⁹⁹.

Ce récit nous permet de comprendre les changements dans les pratiques agricoles en fonction des contextes. Dans la zone de Cayambe les pratiques agricoles traditionnelles, basées sur l'utilisation

⁹⁹ Ezequiel Andrango, juillet 2010

des étages écologiques différenciés et d'une agriculture diversifiée, ont laissé place à une agriculture mécanisée et à la monoculture.

Or, de nos jours, un grand nombre des paysans s'orientent vers des pratiques considérées comme plus respectueuses de l'environnement et l'agriculture *organica*¹⁰⁰ se diffusent dans les communautés.

Les paroles d'Ezéquiél indiquent également à quel point chez les Kayambi il est difficile d'imaginer une rupture entre un prétendu domaine de la *nature* et un prétendu domaine de *culture*. Les interrelations constantes entre l'homme et son environnement se manifestent dans l'ensemble des pratiques sociales et rituelles pratiquées par exemple par les *yachag*¹⁰¹ et les *guérisseurs*.

Pour les *yachag* l'équilibre de tout être animé se trouve dans la notion de *chaupi*¹⁰². Chaque être a un côté féminin et un côté masculin reliés par flux continu nourrissant chacune de ces moitiés avec des éléments partagés entre elles.

Cette notion des moitiés et de leur complémentarité, peut être comprise, concrètement, à travers le récit de Maria sur la fonction et la différenciation de certaines plantes mâles et femelles.

«En la quebrada hay una planta que se llama mucuchaglla, es un macho y una hembra. La chuma también hay macho y hembra. El matico si no he oído que hay macho y hembra. En las hiervas medicinales, hay el llantén, que es el llantén macho y el llantén hembra.

¹⁰⁰ Agriculture biologique

¹⁰¹ Le terme kichwa *yachag* peut se traduire par « savant », « celui qui sait ». Dans le domaine du chamanisme, le *yachag* est celui qui a atteint le niveau le plus élevé de connaissance.

¹⁰² Moitié.

Hay la hierba buena, también hay un macho y una hembra. La hierba mora no he observado que sea macho y hembra.

En las ramas, así del monte, hay el sauco. Hay un sauco que es negro y otro que es medio blanquito, también son dos.

Son calidades diferentes, por ejemplo el llantén, en el macho, las hojas son más largas, la mata también es un tallo que hace pepa, en cambio el llantén de medicina es hembra, ese tiene una hoja ancha.

De ahí la valeriana, no he visto el macho, es una sola mata la valeriana, también es una hierba medicinal, dicen que es bueno para el corazón, creo que ha de ser hembra, no he observado, cual es el macho.

Se diferencian por las hojas, unas son más delgadas. Por ejemplo en la mucuchaglla macho la hoja es bien lisa y la otra mucuchaglla la hoja es bien crespita. La hembra dicen que es bueno para cuando duele la rodilla, o sea calentando amarrarle. El macho sirve para coger como palos, para hacer un corral, así. Para hacer una casita, son palos larguitos, entonces se pueden cortar. O para pararles, así [...] más antes han sabido hacer las casas, en Ayora también han sabido coger el chawarquero, coger las mucuchaglla, así largo. Hacer lo que llamamos los costaneros, así como tiras. Así han sabido hacer.

El taragsaco, es una chicorea amarilla, la flor es amarilla, la otra la flor es blanca, ese no hace mucho tallo para encima, pero el taragsaco es una sola [...]»¹⁰³

Les propos de María, reprennent l'idée d'un lien entre le genre attribué aux plantes et l'usage auquel elles sont affectées. On soigne plutôt avec des plantes dont le genre est féminin et on construit plutôt avec des plantes dont le genre est masculin.

¹⁰³ María Andrango août 2008

	Femelle (<i>hembra</i>)	Mâle (<i>macho</i>)
<i>Chilca</i>	X	X
<i>Penco</i>	X pour faire le <i>warango</i>	X
<i>Ocal (Eucalipto)</i>	X	X
<i>Laurel</i>	X pour fabriquer les guitares	X
<i>Alizo</i>	X pour fabriquer les cuillères	

Une grande partie des actes de la vie quotidienne des Kayambi sont accomplis à partir de cette perspective de complémentarité.

La complémentarité *cari/huarmi* semble donner sens à l'ensemble des représentations du monde visible et du monde invisible. Les couleurs, les plantes, les pierres sont ainsi différenciées. Chaque couleur comprend une représentation qui peut être s'associée à des états qualitatifs de la personne. Ces états peuvent se manifester dans les couleurs des vêtements par exemple. Ainsi les châles utilisés par les femmes dans les communautés du sud de l'Equateur sont choisis en fonction de cette association.

Les paroles d'Antonio Lanchango sont très explicites sur le fait que chaque plante, chaque être vivant comporte des éléments masculins et féminins :

« De todo hay hembra y macho, hasta en los tréboles de los potreros hay hembra y macho. La hembra es trébol rosado y el blanco es macho [...] En el maíz el macho es un maicito delgado, vuelta del maicito hembra hay el granito grueso. El maicito macho es para hacer motecito, jorita [...] El maicito forrajero ese solo es para los animales, ese solamente había, atrás en la costa y acá atrás en el oriente, pero al rato menos pensado ya resulto aquí también y le sembramos, el año pasado le sembramos, que largura de caña y la mazorca así grande, ese también hay hembra y macho. De la zanahoria amarilla también hay hembra y macho, el macho es delgadito, vuelta la

hembra es gruesito, es diferente la hoja también, el sabor también es diferente, la hembra es más dulce, el macho es más delgado y medio agrio.»¹⁰⁴

Quel rapport entre cette complémentarité, la terre et le territoire ? Il s'agit pour nous de montrer que le territoire, au moins dans le cadre de l'étude des communautés Kayambi, ne se définit pas seulement en termes de production ou à l'intérieur d'un cadre géographique déterminé mais par un ensemble d'éléments où la parole sociale des Kayambi prend une place centrale.

L'appropriation du territoire par la parole mythique

Il est courant d'entendre les Kayambi dire que l'un d'eux a *attrapé* une maladie (*susto, mal aire*) parce qu'il s'est approché des endroits « interdits ». Nous ferons une description plus détaillée des « maladies » lorsque nous aborderons la question des rituels dans l'organisation sociale. La séance de guérison de Rogelio Andrango est particulièrement représentative de cette catégorie des faits sociaux (annexe 3).

La relation étroite qui existe entre les êtres humains et le milieu naturel est mise en évidence dans les différents récits qu'on peut entendre chez les Kayambi. Le récit de Manuel Andrango, rapporté ci-après, est révélateur de la dimension symbolique donnée au territoire par les Kayambi. On y retrouve plusieurs thèmes importants de l'imaginaire *kayambi*.

¹⁰⁴ Antonio Lanchango, août 2006

«Mi finado abuelito conversaba, decía que era un bulto. Más antes, antiguamente a los huahuas, los envolvían en unos trapos y le llamaban el *maito*, ahora hay los pañales. Les lavaban bien, eso mismo.

Entonces, decían que el Huacaisiqui es un idéntico a un huahua normal!¹⁰⁵ Que lloraba y lloraba! El decía que, así en estas lomas que ahora es acá atrás de la *hacienda*, del bosque [...] Cuando él andaba, él dizque era mayoral, mi abuelito. Entonces, el conversaba que iba a rodear los llanos [...] Entonces dizque lloraba pero él no dizque veía nada! Sino dizque lloraba ya cerquita! Y él como más antes solo a caballo andaban madrugados! Así el caballo dizque se [...] Osea, se retrocedía! Se espantaba! Como ya [...] le ya cercaba! Pero él no veía nada! Sino que oía lo que llora! Dizque llora idéntico a los cristianos.

Dicen para los que tienen suerte si les ven! Porque dizque es plata, no dizque es malo! Osea, decía mi finado abuelito que cuando a esos [...] Por ejemplo, ósea al que le aparece cuando esta con un acial grande decía! El acial de pescuezo que llamaban más antes! Entonces, con ese acial le fujeteaban a ese huahua, que está... Pero cuando es de ser la suerte para él dizque se asomaba! Le veían entonces! Dizque les fujeteaban! Dizque les daban con el acial ! Osea, con la huasca [corde], le fujeteaban! Hasta que salga! Dizque salía esos pañales. Ósea todo lo que era en el *maito*, salía! Más antes, acostumbraban la faja. Todo, ósea cuando es para suerte! para el que le juetee!

Dizque le fujeteaban! Y esos pañales dizque salían, libre! Entonces, cuando es de la suerte! Entonces el dizque cogía! Y eso dizque era más antes! Todo oro! Plata! Por eso, decía mi finado abuelito, para él no ha sido la suerte! Por eso no lo veía! Solo oía que llora! Pero el caballo, dizque no quería acercar más! Pero el dizque no veía nada! Pero el caballo no dizque acercaba! Solo oía llorar por

ahisito! El no veía nada! Solo [...] Pero el caballo [...] dizque los animales ven a los como diablo! Disque es eso. Me contaba él »¹⁰⁶.

La suite du récit nous permet de poursuivre la découverte du territoire communautaire, elle établit un lien entre l'imaginaire mythique et les pratiques sociales, et nous permet d'entrer dans le vécu de comuneros peuplé de personnages et d'événements mythiques.

«Así por ejemplo, por acá arriba mismo, así más antes [...] ahora como hay ya bastante humanidad, ha crecido, ha de ser que no se ha visto nada! Él decía que siempre [...] atrás le llaman, unas partes que llaman los *cachis**, los *cachis* grandes donde ha sabido vertir agua! Salir agua! Había unos *cachis* de agua. Ahí decía él que siempre las tardes, él veía así de lejos! El dizque veía, que sabía estar un toro! Las tardes, casi ya amarillarse el sol! De repente está pegando un poquito de paramo ! Entonces viene hacerse arco iris así! Dizque, siempre, más antes, mandaban a los cuentayos! A los que cuidaban el ganado, las ovejas! Osea bastante borrego había! Bastantísimo de la *hacienda* ! Entonces, ellos vivían por vivir por atrás! Y él decía que siempre las tardes, él le veía, así de lejos! Si le veía al toro así! Refregándose! Y él se iba a verle [para ver] si le encontraba al toro! Y él que llegaba nada! Dizque ha habido entonces [...] dizque le veía en formas del burro, del asno. Osea, también le veía así, por ahí lado. Pero así de lejos, cuando ya el sol va a trastornar. Pero él no! Osea, si de lejos, bien dizque le veía! Y se iba a acercarse [...], decían que más antes andaba la plata! Osea, había dizque [...] aparece así! había cuentos así que la plata andaba. Más antes, decían que así cavan! Saben cavar! Pero yo

¹⁰⁶ Mon grand-père disait que c'était un paquet. Avant ils emmaillotaient les bébés dans des langes. Ils disaient que le huacaisiqui est identique à un bébé normal. Le huacaisiqui est identique à un bébé normal. Il pleurait, il pleurait! Il disait qu'il pleurait là-bas dans ces collines, derrière l'*hacienda*... Mon grand-père était mayoral. Alors il racontait que quand il allait surveiller les animaux dans les prairies... Il entendait les pleurs mais il ne voyait rien! Il y avait que le cheval qui sentait la présence du huacaisiqui, le cheval ne voulait plus avancer, il avait peur! Mais mon grand-père ne voyait rien! On dit qu'il pleure comme les chrétiens. On dit que seulement ceux qui ont de la chance peuvent le voir, parce qu'en réalité il est de l'argent, il n'est pas méchant. Celui qui pouvait le voir devait le fouetter avec le grand acial, celui qu'on appelle acial de pescuezo. C'est-à-dire quand on a de la chance il apparaît alors il faut le fouetter avec l'acial, avec la huasca jusqu'à le faire sortir de ses couches, du maito. C'était la chance pour celui qui l'avait foueté. Après l'avoir fouetté tout ce qui sortait des couches on dit que c'était de l'or, de l'argent. C'est pour ça que mon défunt grand-père disait qu'il n'a pas eu de chance car il n'avait rien vu seulement le cheval qui se refusait à avancer. Il entendait les pleurs mais il n'avait à voir. Mais le cheval... il paraît que les animaux voient les diables. On dit que c'est comme ça. C'est ce qu'il me racontait. (Manuel Andrango, septembre 2008)

no he visto nada. Contaba así mi finado abuelito, que dizque [...] ósea más adelante de él, ha de ver sido que dizque había! Era eso como un cuento! Pero dizque era eso verídico! Como decir yo, aquí con el vecino, así dizque se conversaban ya para ir a cavar la plata, de noche! Para ir a tal parte! Más antes dizque brillaba la plata! Ósea en el sol ha sabido aparecer! Ósea como un espejo de donde hay plata! Entonces, eso han de ver sabido! Dizque había unos, como se dijera: unos especialistas, que han sabido varillar y ver si de deberás hay en el sitio plata. Los sabían traer así de Cayambe, que tenían esas varillas que varillaban la plata. Entonces, dizque conversaban, dizque decían. Así dizque se reúnen entre vecinos y dizque dicen, bueno tal [...] dizque sabían que noches es de cavar! Esta, no es de cavar por cavar! Entonces dizque han sabido que noche es de cavar! Entonces, dicen ya para irse a cavar! Bueno, dizque dicen! Para irse ya! Han de ver sido vecinos así de cerca. Entonces, ya dizque se iban! Dicen [...] ya se ponen de acuerdo entre los dos, los tres, cuantos serán? Y uno de esos no dizque quiere irse a cavar! Dizque se desobliga! Dizque ha dicho: Yo sabrán que no me voy. Entonces, dizque se van a cavar y ya dizque cavan, cavan, cavan [...] Y ahí dizque asoma así, animales y nada más. Dice que solo han visto así, conversaba mi finado abuelito. Entonces el ultimo a la cansada dizque encuentra una piedra tremenda, una piedra así grande, pesada como un baúl, así ha de haber sido. Solo esa piedra dizque han encontrado y no dizque han encontrado nada. Y ahí decía mi finado abuelito que no ha de ver sido también la suerte para los que van a cavar, sino para el que se ha quedado. Ósea, para el que no se ha ido a cavar. Entonces, dizque dicen [...] No ha de ver sido muy lejos de las casas lo que han cavado, como sería [...] Los otros renegados, dizque dicen: este no quiso ir a cavar le hagamos una cagada, dizque decían [...] Como sería más antes, no ve más antes había las casas de paja con corredor, dizque era la casa con corredor y como sería las puertas? De abrir para afuera, como sería? Conversaba mi finado abuelito...Dizque dicen, le hagamos una cagada, a este. Le llevemos la

piedra y le tranquilizamos la puerta, que no pueda salir. Dizque le llevan la piedra. Como le llevarían? Haciendo revolver como rodando? Cómo? No ha de ver sido muy lejos de las casas. Y dizque le dejan trancando la puerta para que no pueda salir al otro día. Y el otro dizque de mañana ya se levanta y va abrir la puerta. De empujarle para afuera, como sería? Y no dizque podía abrir la puerta, no dizque podía. Entonces, ha de ver sido el cuartito así como aquí, con la ventana, de ahí de ver la puerta. Dizque saca la cabeza por la ventana pues y ve la puerta. En la puerta dizque era trancado así una cajota, tremenda. En la vista de ellos [des autres] ha sido una piedra, en la vista de los que han venido a dejar. Pero en la vista del otro ha sido caja de plata. Ósea esas cajas que han sabido andar más antes, de ahí dizque decía: Ay! Diosito mío cuando dios quiere dar por la puerta ha de entrar dizque decía. Ósea han ido y le han dejado. En la vista de los otros ha sido piedra pero en la vista del que no se ha ido a cavar, ha sido plata. Conversaba mi finado abuelito, son cachos antiguos [blagues] decía. Pero eso es que es la verdad y así ha sabido pasar. Eso conversaba mi abuelito, de ahí como digo, yo mismo no he visto nada»¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Par exemple, avant en haut... maintenant il y a beaucoup plus de monde, c'est peut-être pour ça qu'on a rien vu! Il disait qu'on l'appelait toujours, de là où il y a les cachis, les grands cachis d'où sortait de l'eau! Il disait qu'à cet endroit, toutes les après-midi il y avait un taureau qui apparaissait au loin. Au moment du coucher du soleil, parfois il y a une pluie fine qui tombe et un arc en ciel apparaît. Avant, on envoyait les cuentayos qui surveillaient le bétail, les moutons! Il y'en avait beaucoup. Les cuentayos passaient beaucoup de temps là-bas derrière. Et il disait qu'il le voyait toutes les après-midi, il voyait le taureau de loin! Quand il s'approchait de l'endroit il n'y avait rien. De loin on le voyait bien et quand on s'approchait il disparaissait. On dit qu'avant il y avait de l'argent! On racontait que l'argent marchait. Ils disent aussi qu'avant on creusait ! Mais moi, je n'ai rien vu. C'est mon défunt grand-père qui racontait, c'était sûrement avant lui, c'est comme une blague, mais je pense que c'est vrai. C'est comme si on se mettait d'accord avec le voisin pour aller creuser le soir pour trouver de l'argent et se le partager. Il y avait des spécialistes qu'on faisait venir de Cayambe, pour voir s'il y avait vraiment de l'argent dans un endroit. Ils se réunissaient entre voisins et se mettaient d'accord pour choisir le soir pour aller creuser. Un jour ils se sont mis d'accord pour aller creuser. Les deux ou les trois hommes, je ne sais pas combien ils étaient... Mais il y en a un qui n'a pas voulu y aller. Les autres sont partis. Après d'avoir beaucoup creusé, ils ne trouvaient rien, il y avait juste des animaux. A la fin, un des hommes ont fini par trouver une énorme pierre, lourde comme un coffre. Mon défunt grand-père disait que la chance n'était pas avec ceux qui sont allés creuser mais pour celui qui est resté. Alors les hommes se disent entre eux : comme il n'a pas voulu venir, alors on va lui faire une blague... Je ne sais pas comment c'était avant, il paraît que les maisons étaient en paille, je ne sais pas comment était la porte, peut-être qu'il fallait la pousser vers l'extérieur pour l'ouvrir. Ils ont emmené la pierre, je ne sais comment ils ont fait, sûrement la maison n'était pas trop loin. Alors ils on mis la pierre derrière la porte pour éviter que l'autre puisse l'ouvrir. Le lendemain l'homme qui n'a pas voulu y aller se réveilla et essaya d'ouvrir la porte, mais il n'arrivait pas alors il sort la tête par la fenêtre et il voit que devant la porte il y avait une énorme boîte. Au regard des autres, c'était une pierre mais au regard de l'homme de la maison c'était une boîte avec de l'argent. C'est-à-dire ces boîtes 'avant elles marchaient. C'est mon grand-père qui racontait ces histoires, mais il semble que c'est vrai, c'est mon grand-père qui racontait, moi-même, je n'ai rien vu.

Ce récit s'inscrit dans la cohérence du système mythique et rituel. Ainsi, même si *l'Aya-Uma*¹⁰⁸ n'est pas nommé on retrouve un de ses attributs principaux : *l'acial*¹⁰⁹. Il est d'ailleurs précisé que c'est bien de *l'acial de pescuezo* qu'il s'agit, c'est-à-dire du bon *acial* qui peut guider vers la fortune puisqu'en frappant les langes du *huacaisiqui* avec *l'acial* on a toutes les chances de trouver l'argent qu'ils recèlent.

A l'inverse si le *huacaisiqui* prend le dessus il peut vous guider vers les endroits dangereux qui représentent la mort. Nous verrons que le personnage de *l'Aya-Uma* porte aussi cette ambivalence.

Les paroles de Manuel Andrango reprennent des évocations qui reviennent régulièrement dans l'ensemble du corpus que nous avons recueilli. La *plata andariega* (l'argent qui marche) signalée par la présence d'un taureau, l'influence du *cuychi* sont autant de thèmes communs aux différentes paroles recueillies. Les règles sociales relatives aux échanges et aux mariages sont implicitement mentionnées.

Les *cachis*¹¹⁰ auxquels Manuel Andrango fait référence ont toujours eu une grande valeur pour les *Kayambi* et autres peuples de la région.

Comme en témoigne les écrits de Waldemar Espinosa Soriano¹¹¹.

¹⁰⁸ Figure principale des rituels de la Fête de San Pedro

¹⁰⁹ L'acial est un fouet utilisé par l'Aya-Uma pour ouvrir le chemin aux danseurs. Le fouet est un objet présent dans d'autres rituels de l'aire andine.

¹¹⁰ Salines

¹¹¹ « Las salinas, en todo el mundo andino fueron consideradas muy valiosas. Precisamente hubo unas ubicadas en el lugar llamado hoy Salinas, que pertenecía a los Carangues y estaban bajo el mando de los grandes capacuracas de Otavalo, quienes empleaban su propia tecnología de extracción. Están ubicadas en tierras cálidas a diferencia del resto del área. Configuraba un grupo de salineros privilegiados y uno de los más prósperos de la nacionalidad referida. Están cerca de los ríos Mira, en las confluencias de los arroyos de Chuspiaguayco y Cachiyacu, que es una quebrada profunda, a 0.5° al norte de la línea ecuatorial. Tiene un clima mal sano, subtropical subandino. Esta en un desierto, que no tiene árboles ni yerbas. No es como la sal marina ni la sal gema, sino tierras y aguas impregnadas de sal que permiten obtener cloruro de sodio, "parda y amarga"». (Waldemar Espinosa Soriano, 1988: 151).

La suite du récit de Manuel Andrango introduit la relation, récurrente dans ce type de récit, entre le rêve et l'ivresse. Le sommeil et les rêves qui l'accompagnent ainsi que l'ébriété sont deux états liminaires, dangereux et performatifs, deux états à contrôler. Celine Komadina (2013 :245) juge « plausible l'idée d'une équation entre mort, rêve et ivresse », Thierry Saignes a déjà fait valoir que les morts sont comme des personnes ivres (T. Saignes 1992 :16), et l'ivresse est considérée comme une petite mort.

Manuel Andrango continue son récit :

«Yo si he andado de noche, solo. Una sola vecita. Así mismo, como me gusta el deporte, andaba jugando. Yo andaba en el equipo de Muyurcu. Y así mismo, jugamos en Olmedo.

Me vengo jugando. Osea eran bien llevados. Yo de repente así si me agarro a tomar. Y eso tengo la culpa yo. Así mismo, era fiestas de San Juan. Como las fiestas de San Juan no es por aquí [à Cayambe], solo es de Muyurcu para atrás. Entonces, en la fiesta de San Juan terminamos de jugar en el estadio de Olmedo.

Salimos así a ver los bailarines, a ver como bailaban [...] De ahí, por ahí dice un amigo: vamos acá, vamos a comer tortillas, vamos Manuelito, vamos [...] A mí siempre me tratan de Manuelito. Me voy, dios le pague, ya me dieron las tortillas. Después, ahí había gente así de la fiesta pues. Las tortillas comíamos [...]

De ahí, nose cómo? Un amigo dice: de un baldecito de chicha! Eso si, nose de como seria [...] Compro, pero ya empezaron, los que estaban ahí a, mientras entrabamos, ya nos brindaron. Entonces, por ahí, otros ya con trago así ya [...]

De ahí dice otro compañero: nosotros tan compremos para brindar. Compran así mismo. Seguimos, ya me he de ir chumando - este ya no está bueno, ya

vamos, vamos-. Ahí en ese tiempo, no había carros para Olmedo, ahora hay los turnos. Ya había andado mucho tiempo, les digo vamos, vamos no ha de haber carro, vamos a Muyurcu. Yo a veces me iba montado a caballo, hasta ahí. A veces, me iba a pie. De ahí porque sería, a Cayambe creo que me fui, por eso no me fui de ahí directo a Olmedo, de ahí me vengo hasta Muyurcu, de ahí así recto se viene no más. Lo que más antes llamaban los antiguos, chaquiñan. Llegamos a Muyurcu, en ese tiempo había la tienda de la cooperativa. Ele!, llegan allá otra botella.

Ya Manuelito, tome [...] Y ahí tan, yo compre otra, ya me chume [...] Me chumo, pero ahí todavía joven, era duro. Ya chumado, les digo, bueno [...] - que hora de la noche sería?- . Me salgo, así me vengo por tras de esta loma que llaman, la Loma de la Tola. Acá arriba sale un camino, más recto, y de ahí para acá es casi bajada. Me salía por ahí [...] Y yo que me salía de Muyurcu para encima, esa cuesta, entonces ya empezó a llover y a taparse la niebla. Lo que llamamos amarrarse la niebla. Hasta el piso la niebla, cosa que yo veía solo el camino, así pero bien cerca, nada de lejos. Pero bien chumado me salí, me salí esa cuesta me acuerdo, que me salí para acá.

De ahí, ya para acá atrás, ya un poco una bajada [...] Hay un tipo quebrada, así para la cuesta de la loma y ahí vera! Me pierdo!

Osea ya casi no me acuerdo de lo que estaba chumado. Entonces, solo me acuerdo que una señora grande me dice: venga, venga, vamos, vamos [...] Por acá está el camino. Y era bien de noche. Que hora sería? Eso si no me acuerdo. Porque era yo bien chumado. Entonces, yo así [...], la niebla bien tapada y me llevaba del brazo vera. Y medio se abre un poquito la niebla, para ver un poquito, más larguito, osea mas lejitos, no tan cerca. Me doy cuenta [...] He estado arriba, me ha estado llevando así, para encima, a la loma, a la loma subiendo. Cosa que me quedo sentado y ahí me doy cuenta. Se destapa la niebla y deja de llover un poco. Se destapa la niebla y veo así, que ha estado abajo el camino, que es de salir así. Me ha estado llevando, para arriba. Y más

antes, así me conversaban, que hay por ahí en esa loma, en la Tola le llaman. Esa loma grande, que por ahí tan dizque hay plata, hay una puerta decían...Decía talvez alguna duenda, alguna cosa me ha estado llevando. Solo eso me paso en toda mi vida de ahí no me ha pasado nada, no he visto nada. Lo que he visto así, he encontrado así de noche, osea los animalitos que hay por aquí: el lobo, el zorro, la raposa, ahora hay muy poco»¹¹².

Le récit livre de nombreux détails sur les usages relatifs au partage de la boisson et fait référence à un autre récit qui évoque l'existence d'une femme considérée comme la propriétaire de la montagne Cayambe. En effet, pour les Kayambi, la montagne est habitée par cette femme et ses serviteurs. La littérature des Andes présente les *des Apu* comme des êtres de pouvoir - *los señores de la montaña* - (A. Fioravanti-Molinié, 1982) (S. Baud, 2011). Elle se réfère à la montagne comme un élément que constitue un élément primordial du système symbolique. Les récits qui relatent les avatars amoureux entre les

¹¹² J'ai déjà marché tout seul, la nuit. Une seule fois. Comme j'aime le sport, je faisais partie de l'équipe de Muyurcu et nous sommes allés jouer à Olmedo. Après le match j'allais rentrer, mais parfois je commençais à boire, et bon c'est ma faute... C'était lors de la fête de San Juan. Ces fêtes sont propres à Muyurcu, ici à Cayambe on ne fête pas San Juan. Nous avons fini de jouer et nous sommes sortis pour voir les danseurs. Un des amis nous propose d'aller manger des tortillas, On m'appelle toujours Manuelito, donc nous sommes allés manger. Alors, je ne sais comment mais un des amis demande de la chicha, je ne sais pas, je crois qu'il l'a acheté. Enfin, on a commencé à boire, les autres qui étaient déjà là nous ont offert des verres aussi. Il y en avait d'autres avec de l'alcool fort. Alors un des amis dit: il nous faut aussi acheter à boire pour offrir. On a continué à boire et j'ai commencé à me sentir ivre. J'ai pensé qu'il fallait partir. A cette époque il n'y avait pas de voitures comme maintenant. On avait déjà beaucoup marché, alors j'ai dit on y va à Muyurcu pour chercher une voiture. Alors on est arrivé à Muyurcu, et à cette époque il y avait l'épicerie de la coopérative, et voilà qu'ils décident d'acheter une autre bouteille. Ils m'invitèrent à boire à nouveau, alors moi aussi j'ai acheté une bouteille. Et voilà que je suis devenu complètement ivre, mais comme j'étais jeune, j'étais fort. Je ne sais à quelle heure, j'ai décidé de partir. J'ai pris le chemin par derrière cette colline, celle qu'on appelle la Tola. Le haut le chemin va tout droit et ensuite on doit descendre. Quand j'ai commencé à monter, il a commencé à pleuvoir et il y avait du brouillard, on voyait rien. J'ai été complètement ivre alors j'ai commencé à marcher, quand je suis arrivé derrière la colline il y a une descente, et il y a une ravine et là je me suis perdu. Mais je ne me souviens pas car j'étais ivre. Je me souviens juste qu'une grande femme me dit: venez, venez, on y va, on y va... C'était déjà la nuit, mais je ne sais qu'elle heure il était, ça je ne me souviens pas. J'étais complètement ivre, il y avait beaucoup de brouillard alors elle me prend par le bras. Le brouillard se dissipe un peu et la pluie s'arrête. Elle m'emmène par une porte dans la montagne. On dit qu'il y a une porte. Là, sur cette colline, dans Tola, cette grande colline, mais il n'y a pas d'argent, il y a une porte... peut-être que c'était une duenda. C'est tout ce qui m'est arrivé à moi dans ma vie. Il n'y a rien eu d'autre. C'est-ce que je l'ai vu et que j'ai trouvé ce soir-là. Après je n'ai rencontré que les animaux qu'il y avait par ici: le loup, le renard, le renard. Maintenant, il en reste très peu.

montagnes sont très répandus en Equateur mais également dans toute l'aire andine.

Changements socio-économiques et perspectives sociales

Le récit d'Ezéquiél, présenté ci-après, décrit la situation des Kayambi à l'époque des *haciendas*. C'est-à-dire avant la mise en œuvre de la réforme agraire. Il nous permet d'observer l'évolution des conditions de vie des Kayambi pendant une durée assez longue.

Un des points qui ressort avec le plus de force de ce récit est le fait qu'il y a une cinquantaine d'années les Kayambi possédaient des terres et des animaux alors qu'aujourd'hui les plus jeunes doivent quitter la communauté faute de terres disponibles. Cette situation résulte essentiellement de la réponse apportée par l'État équatorien et les grands propriétaires à la montée des revendications salariales portées par des groupes organisés tel que celui de *Muyurcu* qui est évoqué dans le récit d'Ezéquiél. Plutôt que de donner suite aux revendications salariales l'État équatorien, également propriétaire terrien lui-même, et les *hacenderos* ont préféré, par le biais d'une réforme agraire, se débarrasser des terres les moins fertiles en les laissant aux indigènes.

«Este de acá arriba era mi suegro tenía todito esto¹¹³, tenía terreno esto, entonces tenía huagras, así vaquitas, así borreguitos tenían, esos iban majadeando, así corralito, corralito, así cambiando, cambiando hasta horas de

¹¹³ Mon beau-père avait des bœufs, des vaches, des moutons. Avec ces animaux il organisait les pâtures et produisait de l'engrais. Ces terres appartenaient à Galo Plaza. Le majordome nous obligeait à travailler. Il disait que nous ne savions pas, que c'était l'*hacienda* qui payait les impôts pour nous. Des groupes se sont formés. Surtout ceux de Muyurco avec Dolores qu'on appelait la folle. Ceux-là s'opposaient durement aux propriétaires des *haciendas*. Quand j'ai commencé à travailler je gagnais 5 réals. Ici à l'*hacienda* ils payaient 2 réals pour garder les animaux jours et nuit. Comme l'*hacienda* ne voulait pas payer plus Galo Plaza nous laissa la terre en nous disant que c'était mieux pour nous que d'avoir de l'argent. Cette terre appartenait à mon défunt beau-père. Maintenant sur cette terre sont restés les fils et les filles.

poderle sembrar ahí vuelta le quitaban al otro lado y ahí en ese pasto sembraban con abono de borrego y ganado, de repente botaban la ceniza de la mojadita de los cuyes así lo que buenamente se podía. Galo Plaza finado, el, ele, lo que me acuerdo esas tierras era de la *hacienda*. Nosotros vivíamos ahí, por eso es lo que nos exigía el mayordomo: que tiene que salir a trabajar! como sea, porque decía: « ustedes como no saben, no pagan impuestos de lo que están sentados, sino que la *hacienda* paga una sola, porque todo era de la *hacienda*, sino que era nombradería de huasipungo no más entonces este finado Galo Plaza dijo y después se hicieron otras uniones, uno de Muyurco ahí una finada Dolores¹¹⁴; loca le decían.

Esos luchaban durísimo, porque, eso si me acuerdo porque, aquí tenía la *hacienda*, tenía ovejeros, borregos, dos manadas, boyada, caballos así y que ganábamos, los dueños de estas tierras, los mayores: dos reales ganaban. Yo empecé a trabajar ganando 5 reales. De lo que hicieron esas luchas diciendo que no paga, ahora los que cuidan los borregos solo del día pagaban los dos reales, la noche nada, entonces de eso lucharon diciendo que no paga y el trabajo es exigido. Entonces nose como harían ese presidente Galo Plaza, dejo a todos, dejo las tierras donde estaba sentado, como decir « herencia » diciendo que no tiene como darles plata los dueños de las *haciendas* a los huasipungueros, mejor es que en vez de darle plata le deje la tierra, eso decía. Este taita de acá arriba, ese era mi finado suegro, ahora en las tierras se quedaron los hijos, hijas »¹¹⁵.

Nous pouvons identifier trois époques différentes, souvent évoquées par les plus anciens, dans le récit d'Ezéquiél. Elles font référence à une phase d'abondance, suivie par une phase de travail obligatoire dans l'*hacienda* caractérisée par une relation conflictuelle et ambivalente avec le patron. Cette étape est ensuite marquée par un mouvement de

¹¹⁴ Dolores Cacuango, leader indigène et figure emblématique de la lutte des Kayambi

¹¹⁵ Ezéquiél Andrango, octobre 2006

lutte et de résistance aboutissant ensuite à la promulgation de la réforme agraire.

Les relations ambivalentes avec le patron ont parfois divisés les Indiens lors des actions de résistance. Une division provoquée, entre ceux qui, malgré les conditions difficiles, considéraient la vie à l'*hacienda* comme un moyen d'accéder à certaines ressources, et ceux qui s'opposaient à la façon de vivre imposée par l'*hacienda*. Les premières revendications, portaient surtout sur l'amélioration des conditions de travail ; les revendications relatives au foncier sont venues après. Nous savons maintenant que la réforme agraire fut une mesure incomplète : il s'agissait, au moment de la promulgation de la loi, de donner le sentiment d'une répartition équitable des terres devant déboucher sur une amélioration de la qualité de vie des populations indiennes. Les conditions de vie des Indiens ne se sont pas améliorées et la ressource foncière est de plus en plus insuffisante aux regards des besoins¹¹⁶.

Au début des années 2000, plusieurs mécanismes ont été mis en place pour remédier le déficit de terres. Mais il a été aussi nécessaire d'améliorer les conditions d'accès à la ressource en eau. Dans le cas de la communauté San Esteban, une partie des *comuneros* occupent les terres hautes situées près du *páramo* et, à la différence de ceux qui se trouvent dans la partie basse près des *fincas* et des plantations de

¹¹⁶ L'incapacité des réformes agraires de 1964 et 1973 à résoudre les problèmes liés à la concentration de la terre ou l'amélioration de la qualité de vie des populations rurales est analysé dans l'article de Luciano Martínez : « La concentración de la tierra en el caso ecuatoriano. Impacto en el territorio » (Luciano Martínez, 2014 :43-62)

fleurs, ne peuvent bénéficier d'une ressource en eau suffisante. Pour remédier à cette situation les communautés ont décidé d'installer un système qui permet d'acheminer l'eau provenant du réseau fluvial dont la source est le volcan Cayambe. Ce travail a été fait grâce aux *mingas* et a permis à l'ensemble des communautés d'accéder à la ressource en eau de manière permanente. Grâce à cet équipement, les communautés peuvent bénéficier du service d'eau tous les jours et non deux fois par semaine comme c'était le cas antérieurement. Mais la question de l'irrigation reste encore sans solution. Dans le cas de la communauté San Esteban un projet a déjà été proposé à la mairie qui n'a pas donné suite. Si on prend en compte que le fait que la population paysanne de cette zone continue à se nourrir principalement de produits provenant de ses terres, le problème de l'irrigation reste un point fondamental à considérer. Dans la perspective du dérèglement climatique une telle situation peut créer les conditions de crises alimentaires graves.

Dynamique territoriale et organisation politique contemporaine

A partir d'une forme organisationnelle imposée par la société englobante, les Kayambi, conscients de l'intérêt que présentait pour eux le fait de disposer de cette forme nouvelle dans un contexte marqué par la nécessité d'exister dans l'espace public national, voire international, ont mis en place un système confédéré basé sur les communautés.

La communauté San Esteban, Nuevos Horizontes, est membre de la *Confederación de Pueblos kayambi*. La *Confederación* regroupe 160 communautés, réparties sur un vaste territoire, partageant entre elles plusieurs traits culturels. Selon les vestiges archéologiques trouvés dans la zone et les traces ethno historiques, il est probable que les Kayambi faisaient partie d'une confédération constituée par plusieurs groupes. Les Kayambi disposaient d'une organisation socio-politique particulière, d'une langue et de traditions propres, comme c'était le cas pour les *Carangues*, les *Pastos* et les *Quillasingas*, leurs voisins du nord.

La *Confederación de Pueblos Kayambi*, dont le *Consejo de Gobierno* est élu au cours du Congrès du Peuple *Kichwa kayambi*, avaient, à ses débuts, comme principaux axes de réflexion, la restauration des traditions des peuples appartenant à la *Nación kayambi* et sa reconnaissance à travers d'une unité géographique qui permettrait de caractériser la zone concernée et de ce fait, d'établir des liens entre les communautés qui la peuplent.

Ses priorités ont évolué au fil du temps et son caractère politique s'est affirmé. Désormais la priorité est donnée au renforcement de *gobiernos comunitarios*, à niveau local, régional et national. De ce fait la Confédération cherche à établir sa propre structure organisationnelle, politique, économique, productive et socio-culturelle. Elle est à la

recherche de la reconnaissance et de légalisation de *gobiernos comunitarios*.

La *Confederación de Pueblos Kayambi*, constitue une des Institutions les plus remarquables dans la relation entre les communautés *kayambi* et le contexte externe.

Nous reprenons ci-après les paroles de Guillermo Churuchumbi, ex *président* de la *Confederación de Pueblos Kayambi* et actuel maire de la ville de Cayambe, publiées en juin 2011 dans la revue *ñukanchik shimi*, bulletin de la *Confederación de Pueblos Kayambi*. Ce discours se fonde essentiellement sur les droits des peuples indiens tels qu'ils sont exprimés dans la nouvelle Constitution de L'Équateur mais il apparaît souvent éloignés des pratiques et des attentes réelles des communautés.

« Como Pueblo Kayambi proponemos el Estado Plurinacional e Intercultural, defendemos a la Nueva Constitución Política del Ecuador, rechazamos la explotación petrolera y minera en territorio de los pueblos indígenas, resistimos ante la explotación de la minería a gran escala en zonas de biodiversidad y asentamientos humanos, exigimos el cumplimiento de derechos laborales, demandamos políticas de Estado hacia los sectores más pobres del país, proponemos la Reforma Agraria, desprivatización y redistribución del agua, reactivación productiva de los pequeños y medianos productores del campo y exigimos políticas de precios justos para los pequeños productores y consumidores.

Igualmente insistiremos en la necesidad de realizar procesos de reorganización comunitaria, nuevas estructuras administrativas y económicas en las comunidades, organizaciones y juntas de agua con la finalidad de hacer

respuestas y propuestas de acuerdos a la nueva realidad de nuestras comunidades para el ejercicio pleno de los Derechos Colectivos en el territorio del Pueblo kayambi. Necesitaremos de ustedes hombres y mujeres, su colaboración, su militancia, su lealtad, su coherencia y aporte en las propuestas para exigir y demandar el cumplimiento de los Derechos ante las autoridades comunales, seccionales, empresas privadas, gobierno local y nacional en la búsqueda del Sumak kawsay de los kayambi.

Somos un pueblo que resistimos, Con nuestra palabra y con nuestra lucha »¹¹⁷.

Indépendamment de la volonté des dirigeants concernés la relation entre ceux-ci et les comuneros est parfois marquée par des tensions si le leader ne sait pas adapter ses méthodes de réflexion au contexte interne des communautés. C'est une situation complexe pour des organisations amenées à s'approprier les méthodes d'action et d'expression issues de systèmes qu'elles cherchent à combattre. Cette difficulté génère souvent une distance entre les dirigeants de l'Institution et les *comuneros*. Néanmoins nous avons constaté que cette distance n'empêche pas la participation des *comuneros* aux actions décidées par l'Institution. De fait la *Confederación de Pueblos Kayambi* est très présente à tous les niveaux de la vie sociale des communautés. Elle est notamment très active pour tout ce qui concerne la mise en œuvre des rituels, leur réactivation et leur évolution.

Pour Alfredo Andrango, l'identification des communautés *kayambi* se présente comme une question simple dans un premier temps mais

¹¹⁷ Guillermo Churuchumbi, juin 2011.

dans un second temps, il admet que c'est une question complexe et il se déclare conscient du fait que le sentiment d'appartenance à la *Confederación de Pueblos Kayambi* se fonde le plus souvent sur des critères subjectifs.

« Según la historia y eso es muy visible, por ejemplo si usted viaja de aquí a San Pablo del Lago, el límite oficial está en Cajas, pero la gente que fue parte de la Confederación Kayambi ósea vive hasta abajo, hasta la comunidad de Walpaki, es abajo en San Pablo del Lago, ahí es bien notorio, ahí yo no sé cómo se llame la quebrada pero ahí fin de la quebrada están los Otavalos y a este lado están los kayambi, entonces lo propio es por el lado de Zuleta, utilizan la misma vestimenta, por el lado del Oriente igual esta Oyacachi, entonces claro por un lado está la información histórica pero de otro lado está la gente y se mide claramente. Sin embargo la identificación entre comunidades es una cuestión un poco subjetiva, no podemos generalizar, ahí hay un proceso interesante por un lado están, todo el esfuerzo que hay de parte de los dirigentes nacionales y regionales por ir construyendo esta identidad de pueblos y quienes hemos tenido la oportunidad, de estar más en contacto, en diálogo con los dirigentes, y entender también el proceso por ejemplo en mi caso particular yo sí me siento identificado, pero de pronto si usted va y pregunta a las familias a lo mejor van a decir no entiendo, algo he oído pero no entiendo, hay un poco esas diferencias y además que es nuevo, este proceso de reconstitución del pueblo kayambi. Tiene a penas como unos cuatro o seis años. La UNOPAC forma parte y además uno de los compañeros es parte de la dirigencia de pueblos kayambi. Pero dentro del territorio sí somos parte, mirando así territorialmente »¹¹⁸.

¹¹⁸ Alfredo Andrango, juin 2006

Les traces historiques de l'existence des Kayambi sont anciennes. Depuis l'arrivée des Inca ce peuple a été soumis à des contraintes territoriales et à des déplacements de populations. Ce sont ces évolutions historiques qui constituent le cadre de la réhabilitation de la notion de *Confederación de Pueblos Kayambi*.

Jose Manuel Andrango *président* de la *Confederación de Pueblos Kayambi* décrit ainsi de manière détaillée les objectifs de l'organisation.

« A partir del año 1996 hemos empezado con la reconstrucción del « pueblo ». Primero para buscar una igualdad en las cuestiones organizativas y también desde el 98, en los derechos en la participación política, basados en el convenio 169 de la OIT. Entonces, se ha planteado trabajar en algunos ejes, estamos trabajando el tema de los recursos naturales, también estamos trabajando en el fortalecimiento, que es el tema de derechos productivos, administración de justicia y gobiernos comunitarios y también el tema de la agrupación. Dedicado para los compañeros dirigentes. Entonces entre eso más bien estamos trabajando el tema de la identidad, la cultura, la cosmovisión para que en nuestras organizaciones se vayan apropiando del tema. Es una organización nueva pero tenemos algunas cosas positivas que hemos recuperado dentro del «Pueblo Kayambi ». Entonces, incluso estamos planteando, que nuestras tradiciones que automáticamente estaban desapareciendo y hoy más bien estamos rescatando, dando valor y en eso estamos trabajando. Como recuperar la medicina tradicional, entonces estamos recopilando esa información. Estamos trabajando el tema de lo que es el territorio. Estamos planteando como pueblo kayambi para que se reconozca esta propuesta del territorio y más bien estamos trabajando con todas las organizaciones. Hemos coordinado para que esta propuesta sea

encaminada de una forma conjunta. Sin buscar el interés individual de las organizaciones, sino más bien algo colectivo que vaya en beneficio de nuestras organizaciones y comunidades. En eso más bien siempre estamos hablando de un tema que es interculturalidad, cuando hablamos de interculturalidad estamos agrupando a todos no estamos dejando a un lado a nadie. Así fortalecerse de manera conjunta, en ese sentido más bien estamos trabajando para que más bien vayamos incorporando a todos y también buscando un espacio donde estamos planteando, en el campo político incluso, para que nuestros compañeros también empiecen a competir como líderes locales, cantonales, provinciales y desde ahí esta propuesta de nosotros vayamos vendiendo, vayamos proponiendo y también sea aceptada de la gente.

A través del Ministerio de salud indígena, se ha creado un área específica, para que un poco, coordinando con los compañeros dirigentes, ir preguntando quienes saben, en el caso de fregar: quienes son las sobadoras. Quienes son los Yachag. En ese caso ya tenemos una nómina. Para que previo a eso incluso ir capacitándonos, no solo con la experiencia del Pueblo kayambi, sino también de otros pueblos, el Pueblo quitucara quienes reciben una vez por mes talleres para actualizar algunas cosas. En ese sentido estamos preparando cursos o talleres para los chamanes y yachag que hemos venido preparando.

Bien que es algo hereditario, lo que pasa que al transmitir la gente por recelo no pone en práctica. Es decir, adquiere ese conocimiento pero queda guardado. Ahora más bien estamos diciendo que saque, que ponga en práctica. Hay casos de algunas compañeras, incluso la radiografía en cuy estaba desapareciendo en las comunidades pero hoy estamos nuevamente poniendo en práctica.

Son casi 10 años que estamos en ese proceso. En el segundo congreso hubo una Buena participación de las organizaciones. Estamos constituidos por 14

organizaciones y una organización que está fuera de esta provincia. La provincia de Napo, que es la parroquia de Ayacucho [Esta comunidad se encuentra dentro de la Reserva Ecológica Cayambe-Coca, está localizada en la vertiente oriental de los Andes. Sus actividades principales son la pecuaria, el ecoturismo, las artesanías en madera y la piscicultura], entonces son 15 organizaciones. Cada organización tiene sus comunidades de base, más o menos estamos hablando de 170 comunidades de base.

Al inicio empezamos con solo 8 organizaciones. Ahora no estamos solo en el cantón Cayambe, estamos en la provincia de Imbabura, abarcamos dos parroquias que son San Pablo del Lago y González Suarez. Una zona está en proceso de integración, como el sector de Zuleta, Angochahua. Con ellos hemos estado trabajando constantemente para que vean que de acuerdo a la vestimenta que son kayambi.

Es un proceso de trabajo y no podemos decir que estamos consolidados ya que quienes toman las decisiones son las comunidades.

También prestamos mucho interés a la juventud. Eso es importante en el momento de las fiestas, ya que quienes participan más es la juventud. Hay unos mayores que asisten, en ese caso aparecen como observadores. Quienes más han participado con la vestimenta Kayambi son los jóvenes, quiere decir que hay una integración de la juventud. También coordinamos con los centros educativos bilingües para integrar también a los niños »¹¹⁹.

Face à la société des Blancs, les Kayambi ont construit une institution médiatrice. La *Confederación de Pueblos Kayambi*, assure désormais la fonction de médiation entre le système des Blancs et le système *kayambi*.

Ce rôle médiateur est complété par celui que joue l'UNOPAC. Cette organisation, à l'inverse de ce qui s'est passé avec les organisations de

¹¹⁹ José Manuel Andrango, juillet 2004

second degré apparues dans les Andes équatorienne entre 1970 et 1980, est apparue tardivement à la fin des années 1980¹²⁰.

La lutte pour la terre, les programmes de développement ruraux et l'action spécifique de l'Eglise catholique constituent les principaux facteurs d'impulsion qui ont abouti à la création de ces organisations et entraîné la naissance, en 1986, de la CONAIE qui regroupe les fédérations indigènes des Andes et de l'Amazonie.

L'UNOPAC permet de faire le lien entre les organisations de base que sont les communautés et de relayer leurs demandes.

"L'uni3n nacional de comunidades de Ayora Cayambe (UNOPAC) ha permitido reagrupar las comunidades. La mayoría de la gente se siente identificada con la UNOPAC, la organizacion no es otra cosa que un espacio, porque los protagonistas somos nosotros, las organizaciones y dentro de la organizaciones los individuos, entonces el nombre de la UNOPAC es más el espacio, la figura que nos permite reagruparnos. Antes había un reconocimiento más del lado de lo que es de las *haciendas*, y luego las comunidades, como comunidades independientes. De la conformaci3n de la UNOPAC es que se constituye un poco los grupos más avanzados."¹²¹

Selon les dirigeants de l'UNOPAC, l'organisation doit veiller à la satisfaction des besoins élémentaires de ses membres afin de leur garantir les meilleur conditions de vie en développant les capacités productives des familles et en encourageant la formation comme moyen principal pour l'atteinte du développement humain intégral dans

¹²⁰ L'UNOPAC est reconnue le 2 avril 1989. Elle aurait été constituée sous l'impulsion de Victoria Carrasco, religieuse de la paroisse d'Ayora.

¹²¹ Alfredo Andrango, juin 2008

le cadre d'un ensemble des droits qui régissent la vie de l'organisation et de tout ce qui la constituent.

L'organisation se fixe pour objectif d'intervenir dans les domaines de la production et commercialisation, des ressources naturelles et de l'organisation politique.

L'UNOPAC a aussi initié un programme d'éducation secondaire à distance et grâce à ses revenus l'organisation est en mesure d'offrir des emprunts en donnant priorité à quatre domaines que sont l'habitat et achat de terre, la santé, l'éducation et l'agro écologie.

Tous les deux ans un nouveau *président* est élu. Le congrès des dirigeants qui a lieu en novembre choisit les responsables des différentes charges de l'organisation. Les candidats représentent souvent plusieurs communautés car celles-ci forment des alliances. Pendant les jours qui précèdent l'élection, les candidats mènent une campagne très active dans les différentes communautés.

D'autre part, dans chaque communauté l'assemblée doit choisir un groupe de *comuneros* qui représentent l'ensemble des électeurs de la communauté à laquelle il appartient. Le nombre des électeurs que pourra mandater une communauté est déterminé par l'UNOPAC en fonction du nombre de *comuneros* de la communauté. Cette méthode explique les alliances établies entre les communautés dont le nombre de *comuneros* est faible elles ont donc moins de chances d'arriver à imposer leur candidat.

Les alliances sont proposées lors d'une assemblée communautaire qui décide du candidat qu'elle soutiendra. De ce fait, les électeurs choisis pour représenter une communauté sont obligés de voter pour le candidat retenu par l'assemblée.

La *Confederación de Pueblos Kayambi*, l'UNOPAC, la communauté, sont trois instances distinctes mais qui interagissent entre elles. Elles sont étroitement liées par des principes et des actions.

Historiquement l'organisation sociale des *Kayambi*, a suivi une trajectoire marquée par des changements et d'influence venant des contextes externes. Ce processus a culminé avec la création de la communauté.

La gouvernance communautaire

La loi sur les comunas promulguée en 1937 comportait des dispositions sur le travail et sur le fonctionnement des coopératives mais elle a aussi permis la reconnaissance juridique des communautés qu'elle désigne par le terme « comunas ». Les « comunas », dotées de la personnalité juridique devenaient propriétaires des terres. Le statut de « comunas » permettait d'accéder aux aides gouvernementales dès lors que l'obligation d'élire des cabildos ou des présidents était remplie. L'assemblée est l'élément le plus remarquable de l'organisation communautaire et de sa gouvernance. C'est une institution bien définie avec de vastes compétences. Selon Alfredo Andrango elle a permis une participation plus active des *comuneros*, notamment dans le choix des représentants et plus généralement dans la prise des décisions.

“Nos constituimos en organizacion más legal a partir del 93, es formalizar esta participación de la gente, por ahí creo que ha sido, porque más antes era, con dos, tres líderes naturales que casi siempre estaban los mismos e incluso medio dividida la comunidad, entre la parte de abajo y la parte de arriba. Siempre había esta situación inclusive entre la gente que trabajaba en la *hacienda*. Claro porque la gente que trabajaba en la *hacienda* tenía como más permanencia aquí y tenía de cierto modo podríamos decir el respaldo económico de la *hacienda* en el sentido de poder acceder a la producción, no porque les daban sino a través del sueldo que era una forma de anticipar en productos el sueldo »¹²².

Dans les communautés du sud de l'Équateur on utilise le mot *cabildo* pour désigner l'assemblée communautaire et ses membres. Mais le mot *cabildo* qui désigne aussi la mairie n'est pas utilisé dans les communautés du nord de l'Équateur.

Nous avons observé que l'assemblée peut jouer un rôle très important dans l'accomplissement des rituels et que les *comuneros* attendent du *président* qu'il s'engage dans la réalisation des rituels en respectant les règles traditionnelles. Nous verrons, lorsque nous étudierons la fête de *San Pedro*, et plus particulièrement la cérémonie de la *rama de gallos*, qu'en l'absence de *prioste*, l'assemblée doit intervenir pour que cette fonction soit exercée.

L'assemblée est un espace important dans la vie de la communauté, mais sauf demande particulière elle n'intervient pas pour résoudre les conflits qui peuvent surgir au sein du milieu familial. Elle n'intervient

¹²² Alfredo Andrango, juillet 2008

que si la source du conflit est en relation avec une décision prise ou à prendre par l'assemblée.

L'assemblée a la faculté de déléguer, de décider, d'intervenir, mais en tout état de cause son pouvoir d'action naît de l'accord auquel le groupe est capable d'arriver. C'est le groupe lui-même qui délègue aux dirigeants la capacité d'agir. Les paroles d'Alfredo Andrango que nous rapportons ci-après sont particulièrement éclairantes sur l'étendue des attributions de l'assemblée communautaire.

« A veces hay conflictos por las cuotas de San Pedro, hay algunos que no han puesto. A veces también hay conflictos con los dirigentes, porque no están de acuerdo con las mingas. Pero choques muy fuertes no hay, son encuentros muy eventuales. La asamblea es la que soluciona los conflictos.

Eso aquí en la comunidad nos ha ayudado muchísimo, el tema que nos reunimos religiosamente cada quince días, desde hace diez o doce años. Nadie convoca, ya se sabe que hay reunión.

Entonces ahí en la asamblea se discute, se hace las aclaraciones correspondientes, las recomendaciones y se supera.

En conflictos más familiares generalmente se arregla entre los familiares. Los más adultos intervienen, en los conflictos familiares la tradición aquí es que se resuelven internamente, si no se superan, si es más visible, generalmente entran los papas, a manera de consulta y consejo. Y cuando es alguna cosa más fuerte, para parejas jóvenes se acude a los padrinos del matrimonio, ellos vienen, escuchan, conversan, aconsejan, casi generalmente se superan.

Esos problemas aunque la comunidad está al tanto no se someten a la asamblea. Se trata más los asuntos comunitarios, como problemas de caminos, problemas de un lindero, eso sí.

Depende del carácter del conflicto para que pueda ser discutido en la asamblea.

Lo que pasa es que si está como muy definido, que hay cosas que son como familiares, que están a cargo de la familia. La asamblea no se mete mucho, pero podría intervenir, dependería de la magnitud del problema y también de la petición de las familias.

En nuestro caso nunca la dirigencia interviene sola, siempre es la asamblea.

Hubo un conflicto familiar y la asamblea delegó a la directiva que vayan a conversar con el compañero, que se portaba mal con la esposa. Pero aparte de eso, también había el problema que él no quería inscribir a la familia en el proyecto de vivienda, sabiendo que si necesitaría mejorar. Ahí si justifica la intervención de la asamblea.

La capacidad de decidir depende de la magnitud de la decisión. Si es una decisión, muy operativa como ir a una asamblea de la UNOPAC, voy recojo la información y luego pongo a la consideración de la asamblea.

Pero por ejemplo, en el proyecto de agua, si necesitamos comprar o invertir 1.000 dólares, por más que sea urgente no puedo gastarme yo solo, tengo que informar a la asamblea, obviamente se va a aprobar pero no puedo coger con el tesorero y hacer el gasto.

El papel del dirigente es tratar de ayudar con cierto nivel de razonamiento, de reflexión. En las decisiones si se pelea, puede estar equivocado, pero se dice: probemos para ver como nos va. Hay muchas cosas que la gente dice no, entonces desde nuestra perspectiva, como dirigentes nos parece que podría funcionar, entonces si insinuamos una alternativa. A veces aceptan y a veces no. Si no aceptan, no se hace, se deja constancia. Por ejemplo, hay un proyecto de alpacas. A mi si me interesa, porque allá en [Province de Cotopaxi au sud du pays] la zona donde estoy trabajó con alpacas y sé que en el futuro ya teniendo las alpacas se podría hacer turismo local. Pero la gente no quiere saber nada, es una cuestión diferente a lo típico que han venido haciendo, se deja constancia de la gestión. Aunque no está cerrado el caso, por ahora no pero alguna de esas...

A veces en la asamblea hay conflictos por alguna decisión, pero discutiendo si se arregla.

A veces son los más adultos los que intervienen para arreglar el problema, aunque también saben pelear.

Los más ancianos es la generación de cincuenta y más. La asamblea les permite ser miembros pero están exonerados de las actividades, a partir de los setenta años. Tienen todos los derechos que da la comunidad pero su participación es optativa. O si tienen hijos jóvenes son ellos que asumen las responsabilidades, aunque el titular siempre es el padre y cuando el muere es la madre que pasa a ser titular»¹²³.

Laurent Fontaine fait la distinction entre les espaces de rassemblement traditionnels et les espaces publics modernes et considère qu' :

« une fois ouverte par les premiers représentants du capitalisme, de l'église et de l'État, la société yucuna ne semble plus pouvoir se refermer. De là connaît-elle une réorganisation radicale, non plus autocentrée, mais exocentrée, ce qui revient à dire qu'elle ne se tourne plus essentiellement sur elle-même, mais vers l'ensemble du monde englobant qui la domine. Dans ce processus d'ouverture vers l'extérieur, les espaces publics se sont révélés être de puissants moteurs de transformation de la société indigène. Habitée à faire appel aux intervenants extérieurs et à les laisser constater ses modalités de fonctionnement, celle-ci fonctionne désormais continuellement « à cœur ouvert » pour mieux bénéficier des moyens technologiques et des avantages sociaux promis par la société moderne.

La société yucuna s'est donc certainement transformée, mais elle demeure « traditionnelle » tout en devenant toujours plus « moderne » pour la raison suivante : d'un côté, elle n'a jamais abandonnée la reproduction d'une partie essentielle de son savoir par le secret, et c'est cela qui permet

¹²³ Alfredo Andrango, juin 2008

encore de légitimer ses inégalités sociales internes s'appuyant sur des différences de connaissance et de statut ; de l'autre, elle a appris qu'en devenant plus ouverte et accessible en ménageant certains espaces public, elle pouvait plus facilement se légitimer elle-même et réduire ses inégalités vis-à-vis des couches favorisées de la société industrielle. Deux stratégies communicatives au lieu d'une, s'offrent à chaque Yucuna dorénavant »¹²⁴.

Si nous comparons la situation des *Yucuna* à celle des *Kayambi* en supposant que les Yucuna, comme le dit Laurent Fontaine, continuent à être une société traditionnelle par le fait de produire son savoir dans le secret on note que les Kayambi s'ils n'hésitent pas à ouvrir largement leurs espaces publics et rituels continuent par ailleurs à produire savoirs et règles dans une sphère plus restreinte. Ainsi, par exemple, la *toma de la plaza* pendant la fête de San Pedro que les Kayambi ont converti en un espace public largement ouvert coexiste avec des gestes rituels réservés à un tout petit cercle comme ceux qu'on exécute face à *l'Aya-Uma* avant la cérémonie.

¹²⁴ Laurent Fontaine 2013a : 77-104. Voir aussi Fontaine, sous presse.

II – San Esteban : approche ethnographique d’une communauté *kayambi*

Pour atteindre la communauté San Esteban - Nuevos Horizontes en partant de Quito il faut suivre la panaméricaine pendant environ deux heures en direction du nord. Après avoir laissé Cayambe, le chef-lieu de canton sur la droite, et avoir traversé le village Ayora, puis franchi le Rio San José, on s’engage sur le chemin pavé qui monte en serpentant au milieu des grasses prairies et des innombrables serres de plastique où poussent les roses qui se vendront demain un peu partout dans le monde.

Bien rare si l’on ne croise pas quelques écoliers cheminant sans hâte vers l’école d’Ayora ou en revenant. Bien rare si l’on ne croise pas aussi une camionnette où auront pris place quelques comuneros coiffés du chapeau devenu traditionnel.

Si on suit le chemin fraîchement réparé lors de la dernière *minga* on atteindra tour à tour les autres *huasipungos* sans pour autant comprendre encore l’origine de cette forme d’occupation foncière et son importance pour l’organisation sociale *kayambi*.

Pour comprendre, il nous faut montrer de la patience, susciter la confiance, prendre du temps, recueillir dans les échanges toutes sortes de données ethnographiques permettant de rendre compte du

système, des manières de produire, d'échanger, de partager et d'expliquer les règles communautaires.

Puis, nous essaierons de situer cette communauté dans son histoire et par rapport à sa parole mythique. Nous commencerons alors à mesurer le rôle central que joue le *huasipungo* dans le système kayambi de parenté et d'alliances.

Les rituels associés à la fête de San Pedro, pratiqués dans un contexte combinant à la fois le mode de vie traditionnel et les influences du système capitaliste mondialisé, permettent aux Kayambi, de surmonter les tensions auxquelles ils sont continuellement confrontés et de rétablir l'équilibre nécessaire à la survie de leur société.

A travers les récits des *comuneros* et leurs rituels nous verrons comment s'élabore et fonctionne un système dont tous les éléments sont reliés entre eux.

Nous examinerons, en outre, les questions posées par l'analyse des actes de parole.

Premières rencontres

La communauté San Esteban-Nuevos Horizontes se trouve au nord de Quito, à 3000 mètres au-dessus du niveau de la mer, elle comptait 536 habitants lors du recensement en 2008 (250 hommes et 286 femmes) et autour de 108 familles. En 2015 elle compte environ 600 habitants et elle est considérée comme une de plus grandes communautés dans la zone de Cayambe. La surface totale de la communauté est de 90

hectares auxquels s'ajoutent 170 hectares de terre communautaire (*páramo*) qui se trouvent à 3100 mètres d'altitude.

Cette communauté constitue l'objet de notre étude.

Nous nous sommes attachés à décrire et à analyser l'organisation sociale de cette communauté andine du nord de l'Équateur à travers la parole de ses membres sous ses différentes formes.

Nous avons donc choisi de fixer les contours de l'objet de notre étude à partir de la parole des Kayambi sur le milieu dans lequel ils vivent. Ce *páramo* tour à tour lieu de relégation, territoire maîtrisé et territoire redouté. C'est la parole des Kayambi, telle que nous avons pu la recueillir, qui nous a également amenés à cerner l'objet d'étude à travers les ressources du territoire, qu'elles soient naturelles ou symboliques, à travers la construction de la maison, lieu central de la vie sociale, à travers la relation terre, travail et système social et enfin à travers la distribution des tâches.

Que disent les Kayambi d'eux-mêmes ? Quelle parole portent-ils sur le milieu dans lequel ils évoluent ? Voilà les questions auxquelles nous nous efforcerons de répondre dans cette deuxième partie.

Mais avant d'entrer plus avant dans la construction de l'objet de l'étude il nous a semblé nécessaire de revenir sur nos premiers contacts avec cette communauté et sur les informations qu'une rapide approche géographique et historique pouvaient livrer.

En 2004, nous avons effectué un court séjour à San Esteban-Nuevos Horizontes. Ce séjour nous a permis de reprendre le contact avec la

communauté, que nous avons connue en 1999, dans le cadre de projets de développement concernant exclusivement les femmes. Nous avons depuis lors effectué de nombreux séjours à San Esteban-Nuevos Horizontes et nous avons souhaité en étudier le système social en l'appréhendant à travers les pratiques sociales.

Ce séjour, bien que court, fut notre premier contact avec les pratiques rituelles de la communauté. C'était le mois de février et une extrême sécheresse avait touché la zone de Cayambe. Le jour de notre arrivée nous avons pu assister à ce qui nous est apparu comme une *procession* destinée à attirer la pluie sur les cultures de la communauté. Cette première expérience de terrain éveilla notre intérêt envers les Kayambi.

La manifestation collective à laquelle il nous avait été donné d'assister se présentait comme une *minga* car elle avait été décidée pendant une assemblée communautaire. De ce fait, la présence des *comuneros* était obligatoire. Nous commençons à percevoir toute la complexité du système social ainsi que l'interrelation des institutions sociales entre elles.

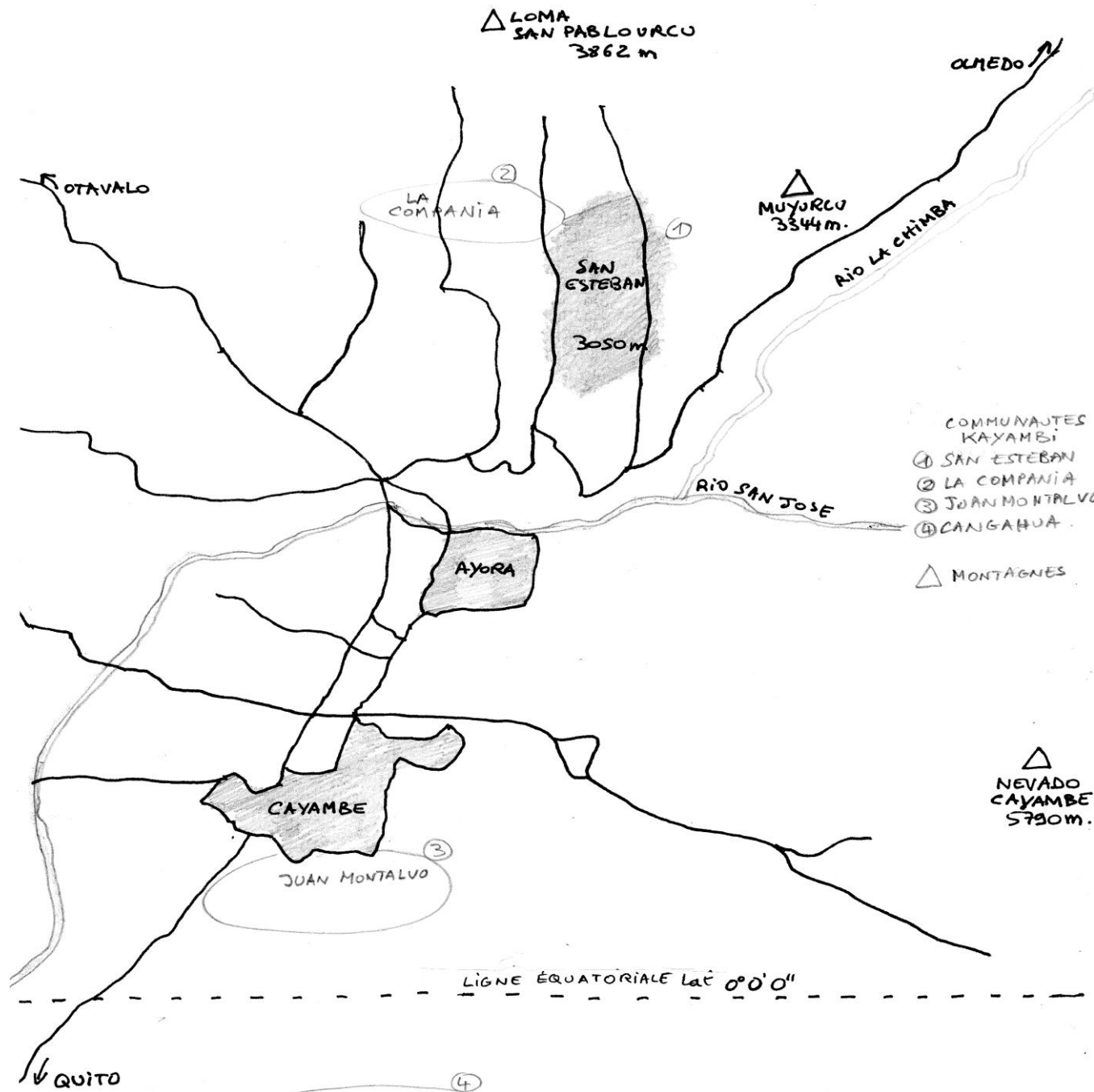
Nos premiers contacts s'organisèrent avec les responsables de l'assemblée communautaire mais peu à peu, nous nous sommes rapprochés d'Alfredo Andrango et de Lucia, son épouse, qui s'est toujours montrés très disponibles et disposés à répondre à nos questions.

Puis nous avons mieux connu d'autres personnes qui, elles aussi, sont devenues nos interlocuteurs, nos informateurs. Avec Doña Maria, la grand-mère de Lucia, nous avons beaucoup marché et beaucoup parlé en allant visiter d'autres communautés.

Don Antonio et Don Ezéquiél semblent, quant à eux, avoir pris beaucoup de plaisir à nous conter leurs innombrables histoires.



9- Carte de la région Cayambe



10- Les communautés kayambi autour de Cayambe

Depuis sa formation comme communauté, San Esteban - Nuevos Horizontes fait partie d'une organisation de deuxième niveau l'Union de Organizaciones Populares Ayora-Cayambe (UNOPAC) qui regroupe dix-huit autres communautés. A partir de cet événement, le nom de la

communauté se compose de deux éléments : «Communauté San Esteban, Nuevos Horizontes ».

Cette dénomination a deux origines :

- la communauté se trouve sur le territoire qui appartenait à l'*hacienda* du San Esteban.

- Nuevos Horizontes est le nom retenu par les *comuneros* quand leur communauté a été formellement reconnue par l'État.

Les personnes qui ont vécu ce processus de transformation juridique, aiment rappeler l'origine de ces deux noms. Mais le nom qui prévaut et qui apparaît lors de conversations, pour désigner la communauté est uniquement San Esteban.



11- Comuneros de San Esteban à Cayambe

La communauté *San Esteban, Nuevos Horizontes*, est située dans le canton Cayambe qui lui-même appartient à la province de Pichincha.

Le canton se trouve au pied du Volcan Cayambe¹²⁵ et pour l'essentiel dans la partie Est du bassin du fleuve *Pisque*. Il se divise en huit paroisses: *Ascazubi, Ayora, Cangahua, Cayambe, Cusubamba, Juan Montalvo, Olmedo* et *Oton*.

Cayambe, chef-lieu de canton très prospère, attire désormais de nombreuses personnes à la recherche d'un emploi. Selon un recensement fait en 2001 le nombre d'habitants était de 30473 personnes. Les communautés indiennes se trouvent autour de la ville de Cayambe.

Avant 1980, un pourcentage très important de *Kayambi* était contraint de quitter la région pour rechercher un travail salarié mais à partir de cette date l'arrivée des entreprises floricoles a changé les données économiques et sociales.

Enfin, des bouleversements importants dans la propriété foncière sont intervenus au cours de ces trente dernières années. En effet ces entreprises achètent la terre aux derniers propriétaires et transforment la zone de Cayambe qui était caractérisée par son importante production laitière en une importante zone de production floricole. Désormais la production laitière est prise en charge par les familles

¹²⁵ Le Cayambe est un volcan actif situé à l'est des Andes équatoriennes dans la province de Pichincha à 70 Kilomètres au nord-est de Quito.

« Algunos historiadores indican que el Nevado Cayambe (Cayamburo o Guayamburo) era un monte sagrado punto cardinal del viento que reina en varias provincias , tumba de los dioses y objeto de culto, en donde se realizaban peregrinaciones de los pueblos circundantes y aun algunos alejados, que venían a rendirle adoración, junto con el sol y celebrar colectivamente los ritos religiosos. En efecto el culto a las montañas esta difundido en toda el área cultural andina, así los aymaras designan al dios de la Montaña como Acha - Chilla, que tiene extraordinaria similitud al dios de las montañas de los indios Cayapas y Caranquis al que designan como A - Chili; en lengua Chapalachi - Tsafiqui, Apa, seria padre y Chili, Sili, Shiri, señor, literalmente: Señor Padre. También se sabe que en las montañas sagradas existían ídolos de piedra y madera, « al que consultaban todo negocio grave ». Tienen sobre ello, muchas fabulas de conversaciones y metamorfosis entre los cerros, y que fueron antes grandes guerreros, son hombres o mujeres que tienen relaciones y familia, distinguidos entre los Shiris, después se convirtieron en grandes piedras gigantes» Alfredo Lozano, 2009: 71

indiennes, dont elle constitue l'une des principales sources de revenus. Dans le même temps la migration vers les grandes villes a diminué. La plupart des habitants des communautés travaillent pour les entreprises floricoles, on constate aussi l'arrivée de migrants originaires d'autres régions.

Organisation sociale : charges politiques, charges rituelles

Président, guérisseur et prioste : des fonctions héritées ?

Chez les Kayambi les principales charges sociales qui sont en relation avec les contextes politique, mythique, rituel et de parenté sont celles de *président*, de *guérisseur* et de *prioste*. Le prestige associé à ces fonctions semble résider principalement dans le savoir-faire, dans la capacité à nouer des alliances et dans le cas du président communautaire dans la capacité d'écrire et lire.

Il est évident que chaque fonction occupe une place déterminée dans l'organisation sociale. A partir de nos observations nous avons pu constater que la richesse matérielle n'est pas un indicateur d'accès aux fonctions de prestige. Les critères de transmission de chaque fonction sont spécifiques. Dans tous les cas l'accès à une de ces charges permet comme l'a souligné Wachtel (1971) gagner du prestige.

Le *président* est élu par l'Assemblée communautaire, selon des règles très précises qui concerne toutes les communautés. En apparence dans cette nomination aucune transmission par héritage n'est en jeu. Néanmoins, si on observe la liste des présidents qui ont été élu dans la communauté de San Esteban, on remarque que les présidents sont régulièrement issus d'un nombre restreint de familles. C'est le cas d'Alfredo Andrango dont le père, le beau-père et le frère ont été aussi *présidents* de la communauté.

Néanmoins l'accès à la charge de président, qui dans tous les cas est décidé par l'assemblée communautaire, est marquée par l'engagement envers la communauté.

On peut être un bon ou un mauvais *président*, de la même façon qu'on peut être un bon ou un mauvais *guérisseur*. Les savoirs ne suffisent pas, encore faut-il disposer du savoir-faire. Le *président*, comme le *guérisseur* et parfois le *prioste* sont souvent mis à l'épreuve : il s'agit alors non pas tellement de vérifier leurs connaissances mais de tester leurs savoir-faire.

Plusieurs éléments caractérisent ces trois fonctions. Certains d'entre eux sont partagés et d'autres sont spécifiques à chaque fonction. Par exemple la capacité d'établir des alliances peut être considérée comme une caractéristique assez poussée dans la fonction de *prioste*. Bien sûr, les liens de parenté ainsi que les autres types d'alliances sont des éléments fondamentaux dans les autres contextes. Le *prioste*, dont le

prestige repose sur des actes ostensibles, telle que la distribution de nourriture, a besoin d'un grand nombre d'alliés pour assumer son rôle. Chaque figure est intégrée au fonctionnement d'une institution particulière.

Le *Président* de la Communauté

Il semble que la charge de président de la communauté ne s'hérite pas mais s'acquiert, d'une part, sur la base de compétences personnelles (par exemple : savoir lire et écrire), et, d'autre part, en fonction du niveau d'engagement de la personne envers la communauté.

L'accès aux charges politiques n'est pas interdit aux femmes. Le *président* est élu tous les deux ans par l'assemblée communautaire à main levée. C'est elle aussi qui retient quatre candidats car ceux qui ne sont pas élus pour occuper la fonction de président seront investis selon le nombre de votes recueillis par chacun aux autres fonctions du bureau qui accompagnera le président pendant son mandat. Au cours de la même séance on choisit aussi les personnes qui vont prendre en charge l'organisation des différents groupes chargés des activités diverses. On nomme également la personne qui va être responsable de la commission de l'eau, une fonction très importante si on prend en compte que de nos jours les Kayambi dépensent beaucoup d'énergie et de temps à résoudre le problème de manque d'eau dans les communautés.

Le *président* et son bureau sont élus en décembre et entre en fonction en janvier. Le *président*, comme les autres membres du bureau, ne perçoit pas de salaire. Dans la communauté l'investiture du nouveau *président* n'est ni précédée ni suivie par aucun rituel particulier. Mais ce n'est pas le cas pour ce qui concerne la *Confederación de pueblos kayambi* pour qui le changement des représentants est marqué par un grand rituel « traditionnel » célébré dans un endroit considéré comme « sacré ».

Les paroles de Manuel rapportées ci-après nous laissent entendre l'importance de s'engager quand on accepte la charge de président. Il est intéressant de souligner le rôle que joue le club sportif auquel appartient Manuel. Il se présente comme une autre possibilité d'engagement communautaire, puisqu'il participe à la vie rituelle de la communauté¹²⁶

Manuel Andrango qui a été plusieurs fois membre du conseil communautaire décrit cet engagement de la manière suivante :

« Es bastante comprometido, toca dejar los quehaceres en la casa. Y yo si andaba durísimo. Yo trabajaba en Cayambe y trabajaba así de lunes a viernes. Entonces sábado y domingo yo tenía tiempo. Sábado nunca faltaba a las mingas, sabía estar personalmente. Una sola vez fui presidente. Vicepresidente fui dos veces. Fui secretario, yo fui el secretario fundador de la comuna. De mis hermanos solo yo no más he participado en la comunidad. Lo que más adelante, antes de la comunidad, lo que se organizó más que todo era por la escuela. Cuando se formó las escuelas en el

¹²⁶ « La que recibe la rama es la comunidad, los que dan en este caso son los clubes deportivos. Además uno de ellos son los inventores, porque ya no hacíamos rama. Desde hace cuatro años que estamos haciendo, se inició el rito hace cuatro años. El club vino a la asamblea y pidió entregar la rama y la asamblea estuvo de acuerdo. Es una costumbre muy antigua, hay quienes si hacían. Un padre de familia entregaba a la escuela. Osea en momentos puede romperse. Antes un buen tiempo que recibían los padres de familia como escuela. Entonces viniendo a lo del 29, vino un club solicitó, el primer año recibimos solo una rama. Al siguiente año, ya el otro club también pidió». (Alfredo Andrango 2006)

campo, mi mamita María andaba de promotora. De acá abajo él que ahora es mi consuegro, compadre Manuel, ellos eran los dirigentes máximos en la directiva de la escuela. Cuando la escuela se inició, yo estuve recién salido de la escuela no más, entonces ahí me mandaron secretario de padres de familia. Andaba yo, por mis hermanos. Estando secretario de la escuela, de ahí ya se organizó. A mí me gustaba el deporte, como hasta ahora me gusta [...] Entonces ya se organizó la escuela, con el primer profesor que tuvimos, nos enseñaba [...] Yo salí de la escuela jovencito, ahí formamos la directiva del club, en ese entonces había otro equipo grande aquí, de toda la *hacienda*. Pero como no había mucha gente jugaban entreverados, hasta de Ayora. Cuando salí de la escuela ya habíamos bastantes jóvenes, entonces nos separamos de ese equipo. Desde ahí fui directivo del equipo que fundamos y que hasta ahora tenemos. De lo que fui presidente de la comunidad, quede vicepresidente al siguiente período, de ahí vocal, hasta ahora soy vocal principal. Los vocales ósea cuando no hay un directivo, reemplazamos o así para alguna convocatoria, estamos los vocales. Ninguno de mis hijos es comunero. Yo en la directiva si he rodado, cuando empezamos yo era el más joven, de ahí había los mayores que andaban, el compadres Manuel, mamita María. De abajo el compadre Ignacio Achina. Cuando la *hacienda* se separó, parcelaron partes. Entonces esa parte de la escuela [il fait référence à l'endroit où se trouve actuellement l'école] para abajo, esos llanos eran de la *hacienda* San Esteban. Cuando parcelaron compraron los lotes. La primera escuela era debajo de la fábrica de quesos [à l'entrée de l'actuelle communauté]. Cuando vino el profesor se comenzó la construcción. Más antes, con banquito de chawarquero, así acomodándose con tablitas escribían, osea la alfabetización que era. De ahí ya se formó la escuela de los huahuas, hacíamos minga. Hicimos una casa de paja para la escuela. Yo era secretario, tenía que anotar las mingas, lo que traían los wangos de paja, las chagllas, los palos de monte se llama chaglla. De ahí como digo, de la escuela ya me quede como dirigente del club. De ahí en la dirigencia del club era presidente, después ya me hice capitán, toda la vida me quede en el equipo. Para la directiva de la comunidad, si me han propuesto,

pero yo me excuso, es que es bastante comprometido y a mí que me gusta siempre la puntualidad, yo no me confío para estar con recomendado, hay que estar uno personalmente y a mi si me gusta la rectitud. Es bastante comprometido y ahora uno siempre le toca trabajar. Ahora soy abuelo, más antes cuando era padre de familia si me gustaba bastante y como éramos pocas familias me alcanzaba el trabajo.

En el deporte también ahora hay los campeonatos, antes se jugaba solo apostando, era diferente [...]»¹²⁷.

Le guérisseur

Selon les règles traditionnelles cette charge se transmet de génération en génération à l'intérieur de la famille (de père à fille, de grand-mère à petite fille, de beau-père à beau-fils, de mère à fille, de père à fils). L'apprentissage se fait, dans un premier temps, par l'observation et la mémorisation de symptômes, de diagnostics et des traitements. Le guérisseur ou guérisseuse nécessite une grande connaissance de l'utilisation de plantes. Il semble que chez les Kayambi il n'existe pas d'interdits pour les femmes quant à l'appropriation des savoirs liés à la fonction de *guérisseur* ou de guérisseuse. Par contre tout ce qui est en

¹²⁷ " Il faut vraiment s'engager, parfois il faut laisser de côté les tâches de la maison. Je travaillais à Cayambe du lundi au vendredi. Le samedi et le dimanche, j'avais un peu de temps. Samedi je n'étais jamais absent aux mingas. Je fus président une seule fois et vice-président deux fois. Je fus le premier secrétaire de la commune. Parmi mes frères je suis le seul à participer dans la communauté. Avant la communauté, nous nous sommes organisés autour de l'école. Ma mère Maria milita pour la création d'écoles. Le compère Manuel que maintenant c'est mon *consuegro* était un des leaders le plus important. Quand l'école a commencé, on m'a nommé secrétaire des parents d'élèves. A partir de ce moment l'école était bien organisée. Moi j'ai aimé beaucoup le sport... On a eu le premier professeur. J'ai quitté l'école très jeune, Alors à ce moment nous avons formé la directive du club, il y avait une autre équipe ici, mais comme il n'y avait pas beaucoup de monde ont joué tous ensemble, même avec ceux d'Ayora. Quand je suis sorti de l'école nous étions déjà nombreux, alors nous avons créé une nouvelle équipe. Depuis je suis un des responsables de l'équipe. Après d'être président de la communauté je suis devenu vice-président et ensuite remplaçant. Aucun de mes enfants n'est devenu comunero. Quand j'ai commencé j'étais le plus jeune. Les plus âgés, comme le compère Manuel, ma mère Maria ou le compère Ignacio Achina. Quand l'*hacienda* s'est divisée, l'endroit où se trouve l'école, appartenait encore à l'*hacienda*. Au moment de la division de l'*hacienda* et quand nous avons acheté les terrains, l'école se trouvait en bas près de la fromagerie. Quand le professeur est arrivé nous avons commencé la construction de l'école. Avant on avait juste de petit bancs de chawarquero mais grâce aux mingas on a construit l'école pour les enfants. La première maison que nous avons construit avait un toit de paille moi j'étais chargé de noter les présences aux mingas. Depuis je suis resté comme président du club de sport jusqu'à devenir capitaine. On m'a proposé de reprendre des responsabilités dans la communauté mais j'ai refusé car c'est beaucoup de responsabilité et comme moi j'aime la ponctualité, et je n'aime pas déléguer, je préfère faire les choses par moi-même... il y a beaucoup de travail. Maintenant je suis grand-père, avant quand j'avais mes enfants j'aimais bien, et comme on était moins nombreux j'avais assez de temps pour m'en occuper. Maintenant on organise de championnat avant on jouait seulement en pariant... Manuel Andrango 2006

relation avec la maternité ou la sexualité de la femme (accouchement, soin du bébé, etc.) reste un domaine où les hommes n'interviennent pas. Les femmes sont aussi reconnues pour leurs connaissances des plantes, aspects essentiels dans les pratiques de guérison.

La transmission de savoirs est un fait social important pour les *Kayambi*. La circulation de ces savoirs est nécessaire pour la reproduction sociale de cette société. D'autres types de savoirs sont aussi transmis. Les savoir-faire agricoles par exemple, souvent maintenus par les plus anciens. Savoirs que bien que confrontés à des changements importants, se maintiennent en tant que repères culturels.

Nous reviendrons sur cette charge dans la partie VI lorsque nous aborderons les savoirs relatifs à la guérison.

Le *Prioste*

La figure du *prioste* est essentielle à la vie festive et rituelle des *Kayambi* car il assure avec l'aide de sa famille la préparation et bon déroulement d'une célébration.

Le *prioste* est considéré comme la « tête » d'un groupe qui prépare une célébration. On trouve ainsi des *priostes* principaux et des *priostes* secondaires. Le *prioste* doit assurer la réussite de la fête qui se prépare en mobilisant les moyens humains et matériels nécessaires. Dans cette perspective il importe de s'appuyer sur un grand nombre d'alliés qui vont contribuer humainement et matériellement. Nous ne savons pas si la figure du *prioste* qui semble être mise en place à l'époque

coloniale, est exclusive aux pratiques religieuses, ou si au contraire il existait une figure locale proche à ce que représente le prioste pour les *Kayambi*.

Pour Emma Cervone:

« El sistema de priostazgo, o de obligaciones tiene su origen en la Colonia. Consiste en la distribución de obligaciones rituales y de responsabilidades entre los miembros de una colectividad, de acuerdo al prestigio social de que gozan. Las responsabilidades rotan y, generalmente, se establecen con un año de anticipación. En el Ecuador en la época de la *hacienda*, el priostazgo era un mecanismo que mantenía incólume una situación de reciprocidad desigual: los priostes eran designados por los terratenientes de entre los trabajadores indígenas, quienes entonces se endeudaban, con los terratenientes para financiar sus obligaciones rituales»¹²⁸.

Dans la région de Cayambe les trois moments importants de la vie culturelle sont en juin pendant la fête de *San Pedro* et celle de *San Juan*, en novembre pour le culte des morts et en décembre avec la célébration de *Señor del Gran Poder*.

Alfredo Andrango nous a expliqué que dans le cas des confréries qui organisent le culte du *Señor del Gran Poder* les *priostes* sont des «permanents». Le *prioste* organise la célébration avec sa famille et le groupe peut être intégré par des personnes extérieures à la communauté.

« Esto es en honor al Señor Jesús, la integración es por fe, influenciado por la religión católica, pensando en que todo va a ir bien en un determinado propósito o

¹²⁸ E. Cervonne 2000: 125

familier. Este grupo de *priostes* es bastante heterogéneo, tanto que a nivel de edades, culturalmente y sale de la frontera comunitaria es decir hay gente de afuera de la comunidad.

Las familias que son *priostes* son:

Pedro Andrango y familia, Gertrudis Achina y familia, Aníbal Sánchez y familia, Antonio Amanta y familia. Estas familias son *priostes* permanentes y han integrado algunas fiestas y por muchos años.

Todo es en relación a la fe. Solamente se reúnen unos dos meses antes, para preparar el acto que constituye en una fiesta que llaman las vísperas, haciendo juegos pirotécnicos, con bandas, etc. Y al día siguiente hacen la misa con una procesión con la imagen del Señor Jesús, por las calles aledañas a la iglesia parroquial, y luego de esto se hace un almuerzo comunitario entre los priostes y los allegados, esto es con música durante todo el día »¹²⁹.

Les confréries sont des institutions étroitement liées au système de *priostazgo*.

Les confréries

Introduite par les espagnols la confrérie, en tant qu'institution, a pris une place particulière dans le monde andin.

La finalité et le fonctionnement interne des confréries kayambi diffèrent nettement des anciennes confréries fondées en Espagne entre le XVIème et le XVIIème siècle. Les membres des confréries qui,

¹²⁹ "Ceci est en l'honneur du Seigneur Jésus, l'intégration se fait par par la foi, influencé par la religion catholique, en pensant que tout ira bien dans un but ou d'un parent. Priostes ce groupe est assez hétérogène, tant au niveau des âges et culturellement parce qu'il y a des gens extérieurs à la communauté.

Les familles sont priostes sont: Pedro Andrango et sa famille, et la famille Achina Gertrudis, Anibal Sanchez et sa famille, Antonio Amanta et sa famille. Ces familles sont priostes permanents et certains partis ont été intégrés depuis de nombreuses années. Tout est en relation avec la foi. Ils se réunissent environ deux mois plus tôt pour préparer l'acte constitutif l'appelé Vêpres, faisant des feux d'artifice, des bandas, etc. Et le lendemain, ils la messe avec une procession avec l'image du Seigneur Jésus, dans les rues près de l'église paroissiale, et après qu'un dîner communautaire entre parents priostes et fait, cette musique est toute la journée ».

souvent n'ont aucun lien de parenté directe, établissent entre eux des relations privilégiées. Ils partagent la dévotion envers un saint au nom duquel la confrérie a été constituée. Le groupe se réunit une fois par an, à l'occasion de la fête du saint pour assister à une messe suivie par un repas. A cette occasion chaque membre de la confrérie doit donner une somme d'argent pour payer la messe et entretenir l'objet représentant le saint. Les membres d'une confrérie *Kayambi* contemporaine ne régulent pas leur vie en fonction de la confrérie, comme il paraît avoir été le cas dans les confréries espagnoles de XVII^{ème} siècle ou en France au XVI^{ème} siècle.

A l'échelle de l'Equateur la confrérie la plus importante est celle qui se réunit pendant la Semaine Sainte autour d'une image de *Jésus del Gran Poder*.

Dans la communauté *San Esteban* les gens se réunissent autour de quatre confréries. Chaque groupe a un prioste principal et un nombre non défini de priostes secondaires. Tous les priostes sont chargés d'organiser la fête. En plus de l'argent¹³⁰ qu'ils donnent pour payer la messe et les dépenses de la fête qui a lieu chez le prioste principal, les priostes doivent donner une contribution en nourriture et en boisson. Devenir membre d'une confrérie peut-être un choix personnel. En outre, rien n'oblige une personne à rester membre d'une confrérie pendant toute sa vie. Nous avons eu connaissance de plusieurs cas de

¹³⁰ Somme qui oscille autour de 20 dollars

personnes qui ont décidé de quitter une confrérie pour des raisons personnelles.

Une confrérie se forme autour d'un objet à caractère religieux tel qu'une statuette ou une image représentant généralement un saint de l'église catholique. La confrérie constituée autour du *Señor de las Almas* est une des principales confréries *kayambi*. En novembre de chaque année l'image représentant le *Señor de las Almas*, habituellement conservée dans la principale église de Cayambe, est transportée jusqu'au cimetière par les membres des confréries précédés par un *rezador*¹³¹. Dans le cimetière, le groupe parcourt les allées, allant de tombes en tombes à la demande des familles, et s'immobilise devant les sépultures. Chaque arrêt s'accompagne de prières et de la prise de nourriture.

L'image du *Señor de las Almas* appartient à *la Iglesia Matriz de Cayambe*¹³². C'est donc le curé de cette église qui doit accepter de prêter l'objet et établir un programme permettant à chaque confrérie d'en disposer pendant un ou plusieurs jours.

Dans d'autres cas l'objet autour duquel se réunit la confrérie appartient à une famille qui le prête à plusieurs confréries. C'est le cas de la statuette de *San Juan* détenue par Ezéquier Andrango qui décrit la manière dont les priostes de chacune de ces confréries se la transmettent :

¹³¹ Prieur

¹³² Iglesia Matriz de Cayambe

« Ahí mataban borrego, un poco de papas, un poco de coladita y la chicha. Pero no era una ocasión para bailar. Los otros priostes nosotros íbamos a dejar y ellos nos recibían, mi suegro finado, como aun no era dado a nosotros, era de él, íbamos a dejarle por eso nos recibía, nos daba comidita, nos daban un platito así, papitas con carne y de ahí nos daba un poco de chicha, comíamos así entre nos. Íbamos con mis hijos, con los que había, con ellos grandecitos. El prioste da la misa, solo yo no más pedía, era solo para mí. Por eso le dio como herencia a ella [sa femme] el San Juan, le dejo, digamos. Yo cada San Juan le voy a dar la misa, así mismo la meriendita hacemos nosotros mismos »¹³³.

Ezéquiél ne sait pas encore auquel de ses enfants il va laisser la statuette de San Juan car aucun d'eux n'a manifesté un intérêt particulier. Il se souvient que lorsque son beau-père a décidé de lui donner cette statuette de San Juan il a été obligé de l'accepter.

« El [San Juan] hasta me ha hecho revelar, dice vamos a bailar. Yo converso nose como, yo converso con los difuntos, hace revelar, lo que me hace soñar clarito es mi suegro, mis otras familias que yo les he conocido, los hijos.

Un hijo, un hijo grande que murió, con mis tíos, tías que habían, que yo he conocido, se soñar y conversamos, clarito conversamos. Acá mi finado suegro conversamos. Mi finado suegro me hace soñar, dice: me da hambre, me da hambre; y conversamos, así como estamos conversamos aquí, conversamos.

Dice que le vamos a traer algo de comer, de repente habiendo unos huevitos cocinamos, entonces les digo, tomen rezando, comerán, yo tan rezando como eso es [...]

¹³³ Ils tuaient des moutons, donnaient des pommes-de-terre et de la chicha mais on ne dansait pas. Nous allions rencontrer les autres priostes. A cette époque mon beau-père ne nous avait pas encore donné la statuette donc c'est lui que nous allions voir. Il nous donnait à manger et à boire. On y allait avec la femme et les enfants et comme j'étais le seul à lui demander c'est ma femme qui a reçu la statuette en héritage. Moi chaque San Juan je fais dire une messe. Ezéquiél Andrango, novembre 2006

Nombrando, como por ejemplo yo dijera, cuando alguien se va, yo sé el nombre, entonces me tomo una agüita en nombre suyo, eso no más.

Que será, que yo converso con los difuntos? en parte es buena seña. Como por ejemplo, me voy a alguna parte, dios le pague me convidan alguna cosa, me voy a otra parte, me convidan alguna cosa, eso es buena seña y el día me he pasado tranquilo, no me ha molestado, no me ha renegado nada. Eso yo tengo experiencia»¹³⁴.

Plusieurs confréries *kayambi* se réunissent, surtout, autour des représentations de *San Juan* et de *San Pedro*. Pourtant, les festivités liées aux saints vénérés, nous l'avons constaté, intègrent deux systèmes des croyances, sans que l'un prenne le dessus sur l'autre. Il est probable qu'à un moment donné de l'histoire *Kayambi*, les saints catholiques se soient substitués aux divinités locales. Mais ce qu'on peut observer, dans le contexte contemporain, c'est que même si cette séparation a eu lieu, les représentations des saints sont en relation avec la parole mythique et rituelle *Kayambi*. Il semble bien qu'à l'époque coloniale ce processus d'association était davantage destiné à contrôler la société qu'à renforcer l'organisation sociale.

Les pratiques cérémonielles décrites par les *Kayambi* eux-mêmes permettent de comprendre le rôle et le fonctionnement de ces confréries. Ces pratiques doivent être considérées comme un langage qui inclut les paroles, mais aussi les gestes rituels, les pratiques

¹³⁴ San Juan m'a révélé. Moi je parle avec les défunts. Je ne sais pas comment mais je parle avec les défunts. Il me fait rêver. C'est clair que c'est mon père et d'autres que j'ai connu. Un de mes fils qui est mort. Ou mes oncles, mes tantes. Quand je rêve je parle avec eux. Quand je rêve avec mon père il me dit qu'il a faim et on parle. Il demande quelque chose à manger. Quand il y a des œufs on lui en fait cuire et je donne aux autres et moi aussi je mange tout en priant. En les nommant. Pourquoi je parle les défunts ? Il paraît que c'est une bonne chose. Ainsi quand je pars quelque part et qu'on me donne quelque chose. C'est une bonne chose ! Toute la journée je suis tranquille. J'ai cette expérience. Ezéquiél Andrango, novembre 2006

cérémonielles, les célébrations les plus diverses. Ces gestes, ces cérémonies, ces actes de paroles, sont alors dits performatifs : ils se caractérisent par leur pouvoir de changer la réalité de leurs propres adeptes. Ce sont ces langages particuliers qui donnent formes aux institutions religieuses. L'aspect performatif de tout acte de parole détermine une communauté d'individus concernés, un groupe d'initiés au langage en question. La notion de communauté est ici décisive dans la mesure où elle signifie, l'introduction ou la réintroduction des personnes, en tant qu'acteurs locuteurs et auditeurs dans la problématique.

Dans le cas des confréries la transmission de la « dévotion » (en tant que langage ou acte de parole) envers une image ou un objet se fait à l'intérieur de la famille. C'est donc le groupe qui initie et motive les individus à être acteurs de cette pratique rituelle. C'est ce qui apparaît dans les paroles de Rosa Andrango :

«Viera que, yo le voy a dar la misa a su santito, entonces yo le dijera que bueno entonces deme dando la misa, entonces usted va coge al santito, se va habla con el padre para tales hora la misa, dice bueno, entonces ahí tiene que decirles a las amistades, a las quien sean, que le acompañaran a la misita, entonces ya para entrar en la misa, los que tienen costumbre compran los voladores, cuando revienta, entonces uno cuando está ya por el parque, ya saben que es la misa del niño o de lo que sea, del cuadrito que sea, entonces van el familiar acompaña, luego de ahí, usted me viene a dejar aquí, viene con toda la familia, yo tengo que darle, haciendo más que sea una simple merienda, cosa que ahí estamos un rato el que quiere sigue tomando y ya sigue bailando hasta la hora que quiera y de ahí se va. Igual para el

año tiene que venir, si ya llevo tal fecha que tengo que darle misa, bueno, se llevó otra vez así mismo.

Cualquiera puede venir, como digamos tenga devoción, yo como por ejemplo ahora que no tengo la plata no más, pero yo he hecho así sola no me he ido a preguntar, me he ido a Quito a la capilla del señor de la justicia y de ahí he venido y nadie sabe, igual me iba a San Francisco, pagaba la misa al señor del gran poder, me iba también a Sto. Domingo la iglesia de allá abajo pagaba la misa a mi santico, de ahí me venía, nadie no sabía, yo solo daba la misa de ahí me venía. Igual me voy al Quinche pago la misa a la virgencita, igual a mi mamita en el Quinche le pague la misita, a mi papa yo le daba la misa cada mes hasta que se complete el año»¹³⁵.

María Andrango décrit aussi les modes de transmission des objets au sein du groupe:

«Yo me acuerdo , yo tengo hasta ahora el cuadrito de la virgencita de las Lajas, ese era de mi mamita, entonces más antes había sabido dar misa una de Zuleta, cada año venía, por vísperas de San Juan, sabría ser, porque sabría ser, pero por esas fechas veía, cada año faltando un mes, faltando unos quince días se iba llevando el cuadrito, de ahí si daba la misa y venía a entregar [el que se lleva es el prioste] entonces daba la misa y venía a entregar, entonces mi mamita hacía un poco de chicha, hacía comida para recibirle al prioste y a los acompañantes que venían, así sabía hacer. Mi hermano pasaba la misa de la virgencita del Quinche, él era todos los años que daba la misa a la virgencita del Quinche, que estaba aquí en Ayora, entonces como de Cangagua él no podía venirse cargado la chicha, ni cargado la comida y como aun no tenía la casa en Ayora, tenía que dar todos los priostes del

¹³⁵ Regardez ! C'est comme si j'allais faire une messe pour votre petit saint. Alors je vous dis oui donc vous prenez le saint. Vous allez parler avec le curé pour fixer l'heure de la messe et ensuite vous devez parler avec vos amis pour qu'ils vous accompagnent à la messe. Alors certains achètent des feux d'artifice alors quand ils les font exploser les gens savent qu'il y a une messe alors ils viennent vous accompagner. A la fin vous revenez avec toute la famille pour le rendre. Moi je dois vous donner quelque chose à manger même si ce n'est pas beaucoup. Comme ça on reste un peu ensemble et ceux qui le veulent peuvent continuer à boire et à danser. Au bout d'un an vous devez revenir. A la même date. Et comme ça vous l'amenez à nouveau. Tout le monde peut venir. Il faut juste avoir la foi. Moi maintenant je n'ai plus d'argent. Alors je le fais toute seule sans aller demander. Et personne n'est au courant...Parfois je vais au Quinche pour offrir une messe à la Vierge mais aussi pour ma mère et mon père. Je leur donnais une messe tous les mois pendant l'année qui a suivi leur mort. Rosa Andrango, novembre 2006

grupo que eran unos ponían la comida para la merienda otros ponían la comida para el almuerzo, pero había uno que le decían el cabeza que hace para todos los priostes entonces en la casa de él era la banda, era la merienda, era los almuerzos, era todo; y unos cuantos años paso mi hermano y después ya se dañó, el prioste que tan pasaría, se separó hasta de la mujer, ahí se acabó. El cabeza que decían, entonces decía no quieren pasar la misa para anotarles decía entonces eso han de ver sabido, el prioste que hacía de cabeza escogía a los que quieren para que pasen la misa y hacían la misa una sola y hacían la procesión.

Los priostes tienen que dar para la limosna, para cambiarle el manto, para la misa, según lo que avanza, puede darle unos 50, unos 20 dólares al padre, la limosna es para el santito, para que, sabe tener, a veces recogen bastante, los devotos saben dar entonces de ahí, tiene el mantito no ve así puestito como ropa, entonces le quitan, le ponen otro nuevo, le hacen de trabajar.

Pasaba mi finado papacito el pasaba la misa a nuestro señor de las almas, conjuntamente con otros personeros que son ya fallecidos, y era como cabeza que le decía mi papacito, le decía que era como cabeza, se llamaba Félix Andrango era de Ayora, con él se reunía mi papacito, a las cuatro de la tarde ya sabían estar en el parque para reunir la plata ir donde el padre, pagar y luego hacer un salve del rosario ahí en la iglesia, haciendo oraciones a nuestro señor de las almas, justo pasaban el 27 de octubre, el 26 hacían las vísperas y el 27 la misa, pagaban la misa hacían el salve, al otro día iban a la misa igual, iban a la misa, la misa de las ocho de ahí salían en procesión al cementerio, con nuestro señor de las almas, porque decían que era el señor de todas las benditas almas entonces iban al cementerio, entonces ahí también celebraban como una misa, un sermón el padrecito, después de toda la procesión, al cementerio iban con velas, en procesión, rezando o con banda o a veces con parlante, daban la vuelta luego hacían sermón ahí, ahí presentaban la lista, en el grupo que pasaba mi papacito, pasaban como unos quince así pasaban y luego de eso ya mi papacito ya dejo de pasar, falleció mi papa, pasaba yo, pase eso cosa de unos diez años, once años pase yo, igual así yo me iba cada 26, ya me iba, no nos

llevaba mucho tiempo, creo que poníamos a unos diez dólares algo así, y después yo ya tocaba la misa creo que estuve con mi hijo enfermo algo así era pero ya no me fui, ya no tuve la platita entonces ya no me fui ya no pase, desde ahí deje de pasar ya me retire. El señor de las almas es una imagen grande que lleva el crucifijo, representando a nuestro señor Jesucristo, él está con las coronas de espinas crucificadito, es grande se le amarca al hombro, hay un cuadro también, las mujeres llevábamos adelante el cuadro en procesión y los hombres o algunas mujeres que pueden amarcarle, me amarcaban también al Jesusito que le llevan en procesión, crucificadito es. Todos los días le pasan, creo que le pasan hasta fines de noviembre, desde octubre hasta fines de noviembre pero todos los días. [Así haya pasado algunos años que uno no pasa la misa por diferentes razones a todo momento puede volver a ser parte del grupo], el grupo se forma así entre familia, así entre referentes también porque como ya le digo el primer prioste que ya falleció él era de Ayora, había otros compañeros de Ayora mismo y de aquí mismo de nuestra comunidad pasábamos yo, pasábamos la señora Amalia, de don Feliciano ella también pasaba no sé si ella tan se retiraría o si pasara hasta ahora no se eso sí, pasaba la Zoilita de don Roberto, la Zoila de allá abajo también, pasaba la señora Transito, también pasaba del don Alejandro no me acuerdo quien más pasábamos de por acá, la señora Gertrudis, también pasaba, si pasábamos un grupito entre de Ayora, entre de por acá»¹³⁶.

¹³⁶ Je me souviens. J'ai toujours le tableau de la vierge de las Lajas qui appartenait à ma mère. Avant c'est une femme de Zuleta qui offrait les messes. Chaque année, à la veille de San Juan elle venait. Chaque année elle prenait le tableau pour faire la messe et elle revenait le rendre à ma mère. Ma mère faisait un peu de chicha et à manger pour recevoir le prioste et ceux qui l'accompagnaient. Tous les ans mon frère offrait des messes à la Vierge du Quinche. Et celle qui était ici à Ayora et comme il habitait à Cangahua il ne pouvait pas venir en apportant la chicha et la nourriture. Alors tous les priostes du groupe donnaient quelque chose. Il y avait toujours un prioste qu'on appelait la tête. Alors tout se passait chez lui. Mon frère a fait ça pendant plusieurs années mais je ne sais pas que ce qui s'est passé : tout s'est arrêté. Le prioste s'est séparé de sa femme et là tout a été fini.

Les priostes sont obligés de faire l'aumône pour pouvoir changer le châle pour la messe. On donne ce qu'on a récolté au curant. Cinquante, vingt dollars...mais l'aumône c'est pour le saint. Parfois on arrive à récolter beaucoup d'argent alors il achète un nouveau châle.

Mon défunt père offrait une messe à Notre Seigneur des Ames avec d'autres gens qui sont déjà morts et mon père était le prioste de tête. L'autre prioste qui habitait à Ayora s'appelait Felix Andrango. Avec lui mon père se réunissait et vers 16 heures ils allaient dans le parc pour réunir l'argent et aller voir le curé pour le payer et faire des prières dans l'église. C'était le 27 octobre et le 26 il y avait la veillée...Et le lendemain ils allaient à nouveau à la messe puis le lendemain ils faisaient une procession jusqu'au cimetière avec Notre Seigneur des Ames parce qu'on disait qu'il était le Seigneur de toutes les Ames....Quand mon père est mort c'est moi qui ai commencé à offrir les messes. Je l'ai fait pendant 10 ou 11ans. Mais j'ai eu des problèmes et je ne le fais plus. (Vient ensuite la description de l'image). María Andrango, septembre 2004

C'est maintenant Esteban Andrango qui parle:

«Me fui a las Lajas, me traje a la virgencita de ahí, y juntos les doy la misa, yo hago como decimos como padre yo y ella hacemos de apuntar para la misa, pero como ya soy padre y madre, con los hijos, antes hacíamos con voladores pero no así como se hace en otras partes si no que yo venía trayendo unos cinco unos seis voladores, de aquí del bosque votábamos, votábamos por San Juan, ahora después ca ya, como primero se acabó mi finado suegro, entonces después de eso ya no hicimos de soltar voladores, porque los voladores es cuando se está con gusto con todo bien, entonces soltando voladores, que viva, ahora como ya se acabó el uno, que vamos a estar vuelta votando voladores vuelta, como decimos ya no había un mayor, entonces ya no hicimos más que ya, ya de que se acabaron como ya nos dio para acá a nosotros, nosotros que va, si no que nosotros damos la misita, como decimos cada uno con su corazón. Antes con finado suegro, con mis cunadas, si hacíamos pero un ratito de una merienda, solo la familia, de ahí como había mis cunadas todavía guambras, solteras, una merienda todos juntos y nada más, ellos hacían un poco de chicha, la chicha y la meriendita toda la familia de nosotros»¹³⁷.

Les pratiques observées et les récits sur les actes rituels nous ont permis d'identifier ces trois figures représentatives d'importantes institutions sociales *Kayambi*. Les observations nous ont conduits aussi à comprendre que le fonctionnement de ces institutions nécessite un vaste réseau social d'alliances. Réseaux qui se construisent surtout sur la base du groupe familial étendu. De là l'importance et le besoin de

¹³⁷ Je suis allé à Las Lajas, j'ai apporté la vierge pour faire dire la messe, j'ai fait comme nous disons, comme père et avec elle nous nous faisons noter sur la liste pour la messe. Mais comme je suis père et mère, avant avec mes enfants on faisait avec des feux d'artifices mais pas comme cela se fait ailleurs. C'est moi qui ait apporté cinq ou six feux d'artifices, et on allait à la forêt pour les faire exploser. On faisait ça pour San Juan. Mais d'abord mon beau-père est mort alors après sa mort on lancer plus de feux d'artifices. Nous on fait ça seulement quand on est content, mais comme il est mort il nous a donné la vierge. Maintenant on fait chacun une messe avant on faisait avec mon beau-père, mes belles sœurs, on se réunissait tous pour manger et boire un peu de chicha. Esteban Andrango, novembre 2006

parler de la façon comment les *Kayambi* structurent leur système de parenté et leur système d'alliances.

Réseaux d'alliances et mémoire généalogique des Kayambi

Ce qu'on pourrait appeler la mémoire généalogique des Kayambi ne se présente pas comme un schéma abstrait où chaque individu est enfermé dans une case mais comme un récit où le locuteur fait surgir les relations entre les individus à partir de son histoire, en les situant concrètement. Cette façon de construire la généalogie montre l'importance du contexte pour la compréhension des faits sociaux.

Ainsi, le récit de María Andrango rapporté ci-après, met en scène le tissu complexe de ses liens de parenté. Elle commence par raconter les vicissitudes de la vie de sa mère et, petit à petit, elle va définir les relations de parenté tout en évoquant les groupes avec lesquels une alliance a été établie.

«Cuando ha nacido ella [la mère de María] se ha muerto la mamá y ella se ha criado así en brazos de los tíos, de las tías y quienes serían [...], y cuando veían por ahí una mujer que estaba dando el seno, ese rato que corrían amorcados que la huahua llora, que le dé el seno. Dizque había una tía, mamá finada Gertrudis, mamá de don Achina, ha sido tía propia. Ósea el abuelo del Esteban que se llamaba Esteban también, ha sido hermano de mama Gertrudis. Finado papá de taita Cruz, se llamaba Ramón Andrango, él ha sido hermano del taita Esteban, hermano de la mama Gertrudis, ósea que han sido todos tíos propios de mamita.

Si te acordaras [María se retourne vers Lucía sa petite fille] de esa tiita Gertrudis de Sta. Rosa, de la abuela de la Carmela, ella sabía cuándo llegaban las fiestas de ahí de

Sta. Rosa. Ella sabía salir a espiar para llevar a almorzar en la casa de ella. Y cuando salía y no encontraba al otro día de mañanita sabía estar con un tazón así de mote y calientico así amarrado, puesto con cuyes, así venía aquí a darnos para que coman. Y esa ca ha sido prima porque ha sido hija de taitico Ramón mismo.

Este finado taitico Ramón ha sido casado con tres mujeres. En la primera mujer ha tenido la finadita tía Gertrudis de Sta. Rosa, abuela de la Carmela, la segunda mujer ha sido esa señora finada que era mujer del maestro y de la tercera ha sido el taita Cruz varón.

Yo me acuerdo de mi abuelo, nunca sabía hacer caricias a nosotros. Si es que le decíamos buenos días abuelito. Nos respondía, "buenos días" como que no ha sido ni siquiera una familia, así se pasaba y teniendo tantas cosas, a mamita no darle nada... Dizque tenía bestias, dizque tenía potros, chancas, yeguas, dizque tenía.

Y mamita donde quiera que le encontraba, así sola, dizque le decía papacito: "ahora si darme pues, si no me da una vacuna, aunque sea un caballito darme" y él respondía: "ya hemos de ver". Y no dio hasta que se murió. A otros si alimento bien.

La viuda del Ramón que ha sido la mamá de don Ignacio Calderón ca entenada ha sido. Ella ha sido la lograda, la aprovechada, que ha sido más allá que un hijo, por eso ha sido que el don Ignacio Calderón con casa en Ayora, todas las facilidades por mi abuelo. Abuela de don Ignacio, vieja ni para saludarle [...]

Y mi abuelo ca nada, nada. Por eso me acuerdo -María decía "se ha muerto tu abuelo ándate a la casa, decile a tu mamá que se vaya a la muerte de tu abuelo".

Así no haya tenido nada, más que sea un banco de palo, pero tiene que darle algo, un pedazo de tabla tiene que darle, porque este era papá. "Anda decirle que se vaya".

Ñuca yo vengo a decirle a mamita. Y ella dijo « vivo no me ha dado nada, peor ahora muerto ».

Ahora donde el tío, el taita Ramón, donde taita Esteban, de los dos si me acuerdo y ahí si haciendo comida, cargando todo.

Taita Ramón es por donde ahora es la acequia, allá arribita, por el callejón que entra donde mama Laura, por ahí no más era la casa pero abajo, casi.

No ve que los patrones le han sabido querer a él [taita Ramón]; Solo él dizque podía manejar las máquinas que eran esas chancas, a caballo. Y dizque se iba de aquí a Perugachi, a Piñan, como es esta parte de acá, no me acuerdo [...]

Por ahí dizque tenía que irse un mes, por allá por otra parte dos meses. Otros meses, cuántos días sabría irse. Solo él dizque tenía que ir a trillar.

Entonces dizque le dejaba aquí a mi mamita en la casa de él, que ha sido ahí dentro donde bajaba antes el mojón, ahí en esas piedras, ahí ha sido la casa del taitico Ramón, ahí dizque les dejaba, ósea que todo eso ha de ver sido huasipungo alto. Ahí dizque les dejaba a mamita, a finado taita Felipe, papá de mama Michí del maestro Luis Achina y a la tía Gertrudis. Todos tres que porte serían, todos tres dizque quedaban ahí, pero con alguna de las tías ha de ver sido de quedarse, pero todos tres y han de haber oído [...]

Cómo sabrían hacer, dizque salían así como la huahua a espiar que ya ha de venir. Al fin de semana dizque venía [taita Ramón], pero no dizque podía quedarse por los huahuas, dizque eran apegados donde él del todo.

Por ahí dizque le daban para el almuerzo, le daban machica, queso, dulces. Qué también dizque le daban, panes y todo eso dizque tenía que recoger todas las semanas para salir, para los huahuas. Y en ese tiempo como no han sabido pagar la plata como sería [...]

Dizque han sabido dar los socorros que dizque se llamaban. Dizque daban un calzón, un saco, un pañolón, un poncho, eso ha de ver sido los pagos, pero llamaban el socorro o sería como ahora llamamos el suplido, que sabría ser [...] Eso es que sabía traer el finado taitico hecho maleta para hacerles poner los ponchos a ellos. Unos ponchos chiquitos, al gusto de él ha de haber sabido coger, según como le hace falta para los huahuas. Eso es lo que le hacía poner a mi mamita, un poncho. El dizque les vestía, dizque les mantenía, con él se han criado pues. Hasta que se ha casado ha

estado en las manos de taitico Ramón, mamita. Porque una tía que le ha criado, ha de ver sido ya muerta, ha de ver sido una michi, conversaba [...]

Por eso yo en la partida de nacimiento me di cuenta que ha sido mamita hija de Amador Lara y Micaela Andrango, ella ha sido la mamá por eso ha sido hermana del Andrango taita Ramón, taita Esteban, mama Gertrudis y la mamá del maestro Achina. Así, ha sido familia de los Achina toditos.

Taita Pedro finado que creo que ha sido Andrango que era de mama Lolita, de la Marujita finadita, él ha sido familia para mi mamita, pero parte del papá y de la mamá de él ha de ver sido porque Lara ha sido ella. Y mamá Lola vuelta ha sido Lara ella y también ha sido familia. Mi mamita es Lara Andrango, yo vuelta soy Andrango Lara.

Y eso yo me acuerdo del finadito taita Ramón, así antes ca daban la banda para San Pedro, para las entradas, para las oyanzas y ahí ca siempre le mandaban faltando tres días, para estar en la *hacienda*. Había una señorita que decía que ha sabido trabajar allá en España con la patrona ha de ver sido, ella vino y así decía a estas horas ya después del almuerzo, ahora si pues los de la banda ca que toquen porque voy a bailar con taita Ramón. Le tenían comprado el poncho, le tenían comprado el sombrero y eso le hacían poner, y ahí en la puerta de la cocina, en la azotea ahí le sacaban a bailar, poniendo en el medio"¹³⁸.

Les termes d'adresse utilisés par les *Kayambi*

Les termes *mamita* et *papito* sont utilisés pour désigner les grands-parents mais ils sont aussi utilisés par les femmes pour désigner leurs beaux-parents. Entre mari et femme on se désigne par les termes, *mamá* et *papá*.

¹³⁸ Maria Andrango, juin 2008

Pour désigner les femmes et les hommes d'un certain âge on utilise le terme *mama*¹³⁹ pour les femmes et *tayta*¹⁴⁰ pour les hommes. Par exemple, quand on parle d'une personne décédée on dit *finado taitico* ou *finada mama* suivi du prénom. Quand on a besoin d'identifier une femme, on dit, *la fille de... la femme de... ou la sœur de...*

Les *Kayambi* ne font pas la distinction entre cousines croisées patri- et matrilatérales et cousines parallèles. Les cousins et les cousines sont désignés par le même terme (*primo* ou *prima*). Mais, les *Kayambi* différencient bien les vraies sœurs des cousines même si dans tous les cas ils évitent les mariages entre cousins.

Les oncles et les tantes sont différenciés par leur appartenance. Pour les nommer on dira, *mon oncle* ou *ma tante du côté du père* ou *du côté de la mère*. On opérera la même distinction pour les grands-parents.

L'oncle ou la tante peuvent jouer un rôle important, surtout de protection. Dans la catégorie des oncles et des tantes, à part les sœurs et frères de la mère et du père, on peut inclure les cousines et les cousins de la mère et du père, à condition qu'ils aient gardé des liens de proximité et qu'ils se reconnaissent comme tels.

Les termes d'adresse utilisée dans le cadre de la parenté spirituelle (*comadre/compadre*) se substituent souvent aux termes d'adresse de la parenté par filiation. C'est-à-dire que si on choisit son frère comme le parrain de son enfant, souvent quand on s'adresse directement à lui

¹³⁹ Mère
¹⁴⁰ Père

on utilise le terme *compadre* et non le terme frère. On procède de la même façon quand la désignation est indirecte.

Qu'est-ce que la parenté chez les Kayambi ?

Comme le souligne Laurent Barry (2008 :11) il n'y pas de société sans parenté mais dans le même temps il insiste sur la très grande diversité que recouvre ce concept.

La parenté permettrait, en premier lieu, de classer les individus selon qu'ils nous sont plus ou moins proches mais le sentiment d'affiliation à un groupe ne suffit pas pour expliquer et définir la parenté : les appartenances sont multiples et la façon de parler et d'expliquer les faits de parentés le sont aussi.

Le récit d'Antonio Lanchango illustre la manière dont les Kayambi parlent des faits de parenté:

«Dizque había un par de abuelitos que papá sería, abuelito sería para mi difunto papá, ellos dizque cuidaban una cementera de papas ahí para allacito de la *hacienda* de la Remonta, a lado de Nápoles. Luego el abuelito dizque andaba en busca... Bueno primero le voy a contar de lo que ha nacido un niño huahuito varón, que dizque era nombre de Cachiwango, así que esos abuelitos dando la vuelta a la cementera, rodeando [...]

Dizque había unos dos árboles quishuar¹⁴¹, grandotes. Dando la vuelta a las seis de la tarde que está el solcito ya yendo a trastornar y un poquito parameando dizque

¹⁴¹ Il semble que l'arbre *quishuar*, *kishwar* ou *quijuar* fut considéré comme une divinité et associé avec l'Inca Viracocha. Dans la localité de Pomasqui située au nord de Quito, avec l'arrivée des espagnols cette divinité fut associée avec l'image du Christ de l'Agonie. Cette fusion donne naissance au "Señor del árbol", l'image dont un culte est célébré, a été sculptée en bois de *kishwar*.

estaba [...] Y dizque siguió chillando un huahuito tiernito, dizque siguió chillando, inga, inga. Inga, inga. Dizque avanza a ver el abuelito y dizque dice: quien puercas? Quien arrechas? Vendrían a botar, huahuito aquí botadito. Entre él dizque ca le insultaba a las mujeres que, talvez del pueblo vinieron a botar allá ha sido mentira! El arbolito el uno ha sido macho y el otro ha sido hembra. Y ha estado dice un árbol así medio abierto así, y así grueso, alto, pero bien alto; Y ha sido un árbol gruesote y dizque ha agachado a ver así y dizque ha estado sangrando, sangrando el arbolito hembra. Ha estado sangrando! Luego dizque dice, mentira que ha sido mujer. Ha sido del árbol que ha nacido el huahuto. Así que le cogió el abuelito al huahuito, dizque le hizo de envolver con ponchito. Dizque le va llevando a la casa.

Al otro día dizque hacen de ir a hacer reconocimiento en la comisaria, y de ahí dizque resultan donde el padre para bautizarle al huahuito. Entonces el comisario dizque hace preguntas. Tantas preguntas, que dice: como así encontraron?, como ha estado el huahuito?, como ha estado? Entonces le dan razón. Entonces dizque dice, ahora a este huahuito pondremos nombre de "Cachiwango". Le han bautizado nombre de "Cachiwango"; El nombre ha de ver sido Fernando o alguna cosa, pero puesto el apellido "Cachiwango". El abuelito le reconoció a ese niño y le criaron, le criaron... Y hasta ahora viven algunos Cachiwango [...] »¹⁴²

Si le terme parenté recouvre le plus souvent des notions d'identité, de proximité, de similarité ce n'est pas pour autant que nos parents seront nos proches, nos semblables, ceux à qui nous nous identifierons.

Pour les Kayambi la parenté se construit aussi à partir du compadrazgo.

En effet, comme dit Laurent Barry :

¹⁴² Antonio Lanchango, juillet 2010

« l'anthropologie doit, si elle entend du moins réaffirmer son ambition théorique originale, élargir son questionnement non seulement à l'ensemble des systèmes mais aussi à l'ensemble des faits de parenté, plutôt qu'aux seules formes «exotiques » et aux seuls objets qui retinrent jusqu'alors son entière attention – la filiation, le mariage, la nomenclature, etc »¹⁴³.

Les relations de *compadrazgo*

Le récit d'Antonio Lanchango rapporté en annexe 1 (222-236) est riche en détails sur les différents éléments qui définissent le compérage, les obligations, les interdictions et les rapports que le caractérisent.

Ce récit montre que le choix d'un compère est un acte important qui ne doit pas être laissé au hasard. Choisir un mauvais compère peut avoir des conséquences très néfastes susceptibles de bouleverser l'ordre social au point que même la prohibition de l'inceste ne sera plus respectée. Le récit rappelle aussi que la prohibition des relations sexuelles entre compère a la même importance que celle qui vaut pour le père et la fille, la mère et le fils ou le frère et la sœur.

Marie France Houdart (M.F. Houdart 1978 : 135-148), fait remarquer qu'un réseau très dense de relations de compérage couvre toute l'Amérique Latine, elle se demande comme le fait aussi G. Foster :

« Pourquoi le compérage s'est développé avec une telle ampleur en Amérique Espagnole, alors qu'en Europe sa fonction est aujourd'hui

¹⁴³ Laurent Barry, 2008 : 30

limitée. Il faut d'abord remarquer qu'en Espagne comme en Europe en général, le Moyen-Age a connu une extension très importante des relations de compérage; elle a peu à peu diminué, au fur et à mesure de la décadence du système féodal, tandis que les confréries et les associations professionnelles, qui assuraient la même fonction d'entraide mutuelle entre ses membres, prenaient le relais, plus adaptées au contexte social nouveau. Mais, à la même époque, ce système féodal était transplanté au Nouveau Monde qui reprenait à son compte l'institution du compérage. Quelles en sont les raisons? Pour Foster (1959, p. 268), la raison principale tient à «sa ressemblance avec les formes indigènes, c'est-à-dire le baptême, le parrainage cérémoniel, l'amitié rituelle et surtout les systèmes indigènes de parenté qui furent brisés par le contact espagnol»¹⁴⁴.

Chez les *Kayambi*, le *compadrazgo*¹⁴⁵ s'établit à l'occasion des mariages, des baptêmes, des communions, des confirmations. Dans tous les cas, la relation est fondée sur le respect et la reconnaissance entre les deux parties. Un interdit sexuel doit être respecté entre les *compadres* qui deviennent frère et sœur et dont les enfants s'appellent entre eux *achihermanos*. On raconte que quand les *compadres* ont des

¹⁴⁴ G. Foster 1959 : 248-275

¹⁴⁵ Pour Angel Montes del Castillo (1989: 253-262) la définition du « compadrazgo » est la suivante : « el Compadrazgo es una institución estructurada cuyos términos o elementos establecen relaciones sociales caracterizadas por el intercambio de derechos y obligaciones en forma de prestaciones de bienes y servicios, que tiene su origen en un contexto ritual cristiano y público, en el que con motivo del patrocinio o presentación de uno de los términos a dicho ritual (hijo generalmente) se ven implicados todos los elementos del sistema a través de las relaciones de Compadrazgo, Padrinazgo y Patrificación simultáneamente. La institución del Compadrazgo implica relaciones de consanguinidad y relaciones rituales de forma que las relaciones de Compadrazgo suponen la existencia de relaciones de consanguinidad y se especifican, en un primer momento, como relaciones rituales, y posteriormente como relaciones sociales. El compadrazgo no se origina ni en la consanguinidad, ni en la afinidad. El compadrazgo tiene su origen en una relación ritual fundamentada en una elección. Es su indeterminación, su carácter electivo y ritual lo que en principio define al Compadrazgo. No es una decisión obligatoria, sino una opción libre.

relations sexuelles, leur punition consiste à ce que toutes les nuits ils se transforment en chiens qu'on nomme *gagones*. Pour les *Kayambi* le fait d'établir une relation de parrainage permet de confirmer les sentiments de respect qu'on éprouve envers quelqu'un. Dans la plupart de cas, le parrain ou la marraine appartiennent à une hiérarchie supérieure. Selon nos observations, nous pouvons dire que le choix des parrains se fait de deux façons différentes mais complémentaires. Dans certains cas les parrains ont été choisis à l'intérieur de la famille proche et dans les autres familles de la communauté. Dans d'autres cas, les parrains sont étrangers à la communauté. Le plus souvent il s'agit de Blancs ou de métis de la ville, mais qui à un moment donné ont été en relation avec la communauté. Ainsi, nous avons été choisis pour devenir les parrains d'une jeune fille de 14 ans le jour de sa confirmation. Nous étions proche des grands-parents de la jeune fille, nous connaissions ses tantes et sa mère mais nous n'avions jamais eu une relation de familiarité avec elles. A la fin de notre séjour en 2004, une des tantes de notre filleule, nous a demandé une contribution pour le groupe de femmes, nous lui avons lui donné une petite somme d'argent et nous sommes partis. Lors d'un autre séjour, deux ans plus tard nous avons continué à rendre visite à *Mama Lucila*, grand-mère de la jeune fille, et à son mari. A chaque visite nous apportions quelques produits et les médicaments dont ils avaient besoin. Avec le temps *Mama Lucila* nous a fait comprendre que nos visites l'aidaient beaucoup à rompre la solitude dans laquelle elle se trouvait. Sans nous

en rendre compte, nous avons rempli un rôle qui revient d'habitude aux enfants : celui de rendre visite à leurs parents. Cette même année 2006 une de leur fille est tombée malade. Nous connaissions Ignacia, elle nous avait aidé pendant les premières visites à ses parents. Ignacia avait environ 55 ans, à l'époque. Elle a 6 enfants de différents pères, et les autres femmes de la communauté nous ont souvent laissé entendre que la maladie d'Ignacia était une sorte de punition pour son comportement. C'est dans ce contexte que nous avons décidé d'aider cette femme à qui les médecins de Cayambe faisaient dépenser de l'argent inutilement. Elle avait fait l'objet de toute sorte de diagnostics. On lui avait même dit qu'elle souffrait d'un cancer. Finalement on découvrit qu'il s'agissait d'une infection facilement guérissable. Quand nous sommes partis nous lui avons laissé des médicaments et un peu d'argent. La situation était difficile pour cette femme dont le dernier compagnon ne donnait plus de nouvelles. Elle n'avait personne pour l'aider à travailler la terre ou s'occuper des animaux et il lui restait encore trois enfants à charge. Au moment de notre départ elle a exprimé son souhait que nous devenions *comadres*. Nous avons accepté mais sans avoir pleinement conscience de l'importance de cet acte. Quand nous sommes revenus en 2008, nous étions déjà de vraies *comadres* et la relation était différente : elle nous appelait toujours *comadrита* et appelait notre mère qu'elle connaît bien *mama*, et notre mari *compadrito*, *papa*, *mi marido* en nous faisant comprendre que des liens forts s'étaient établis entre nous.

Il semble que le *compadrazgo* permet à un groupe d'élargir ses relations au sein de la communauté comme en dehors de celle-ci. Et même si la relation de *compadrazgo* n'est pas marquée par une fréquentation continuelle, le choix du compère ou de la commère peut rehausser le statut à la famille. D'ailleurs certains *kayambi* aiment se vanter de leurs choix en matière de *compadrazgo*, même si les relations avec la commère ou le compère sont assez distendues.

Il est évident que le *compadrazgo* et la parenté, par les interactions qu'ils déterminent, sont des institutions qui se trouvent à la base de l'organisation sociale de la communauté.

La force des liens établis par le *compadrazgo* induit des obligations et des échanges auxquels les Kayambi peuvent difficilement se soustraire. Un jour que nous rendions visite à Doña Maria Andrango, nous nous sommes aperçu qu'elle avait accueilli chez elle un couple que nous ne connaissions pas. Elle m'expliqua que le père de l'homme qu'elle accueillait était le parrain de sa petite fille. Elle s'adressait à lui en l'appelant *compadre*. Ce couple vivait dans la communauté voisine mais possédait une parcelle de terre à San Esteban et avait besoin de se loger pendant le temps de récoltes. L'homme était obligé de rentrer tous les jours chez lui pour surveiller les animaux et il ramenait toujours quelque chose pour doña María. La facilité avec laquelle ce couple s'était installé dans la maison de doña María ne laissait pas de nous surprendre. Doña María appréciait la compagnie mais même si cela n'avait pas été le cas elle n'aurait pas pu refuser l'hospitalité. Ce

qu'elle me confirma en déclarant que « *como son de la casa no se les puede negar*¹⁴⁶ ».

Le lien entre compadres est un lien à vie. Quand quelqu'un meurt, les *Kayambi*, demandent au défunt de saluer pour eux les défunts qui l'ont précédé:

« Cuando muere una familia dice la familia de aquí de verdad le dicen saludara a mamita, saludara al papá, saludara a mi familia, por favor mamita saben decir. Pero no se sabe si llegara o se asomara, eso no se sabe, así conversan, dicen que si se asoma, si se encuentran. Vuelta dicen a lo contrario haciendo compadre el papá con los hijos ahí se asoma dicen en la otra vida »¹⁴⁷.

Selon Marie-France Houdart (1976 : 37-70), à l'origine le lien spirituel entre le parrain et son filleul est assimilable, en Amérique Latine du moins, à une relation de maître à serviteur.

Pour les *Kayambi*, actuellement cette relation est marquée surtout par le respect, mais nous pensons, comment le montrent les travaux dirigés par Henri Favre (1971 : 103-222), que ce qui est important pour notre étude est la relation de *compadrazgo* plus que celle de parrainage. Nous considérons que le *compadrazgo* est une institution beaucoup plus vaste qui inclut la relation de parrainage.

Chez les *Kayambi* la demande de *compadrazgo* se fait de façon directe. Par la suite, les parents de l'enfant se chargent de lui apprendre à se montrer toujours respectueux envers ses parrains. La relation entre compères se caractérise aussi par un sens de la solidarité très

¹⁴⁶ Comme ils sont de la maison on ne peut pas leur refuser.

¹⁴⁷ Antonio Lanchango, juin 2008

développé, la participation des compères aux *mingas* de la famille est fréquente.

Alfredo Andrango décrit le compérage de la façon suivante :

«Ser compadre es un poco [...], hay responsabilidades, compartidas, pero no es una cuestión bien cumplida¹⁴⁸. Es responsabilidad compartida en cuanto a la educación del hijo por ejemplo, en el sentido de que como es el padrino de mi hijo, entonces tiene la obligación de siempre estar preguntando, o mirando cómo estará en temas de la salud, en temas de la educación, sobre todo porque de ahí el sacramento del bautizo, según el cura dice el compadre tiene la obligación de estar acompañando cristianamente no. Hay lazos quizás de respeto, entre quienes asumen esa función de ser compadres entonces un poco de respeto, es una cuestión familiar. Por ejemplo yo puedo ser compadre de algún compañero de aquí de la comunidad, entonces mientras no somos compadres puede haber mucha informalidad, pero ya cuando somos compadres entonces comenzamos a hablarnos con más respeto, más consideración, siempre estar pendiente de cómo está la salud, en esas cosas. En las familias siempre es tradición, de que siempre sean parientes más cercanos, aunque también pueden escoger personas totalmente foráneas, eso no es una camisa de fuerza. La gente sabe decir, hay que ver a las gentes más por la amistad, por la voluntad, no cierto, por ejemplo se dan casos, que yo por ser dirigente de la comunidad, me hago de amistad de un abogado, siempre me ha recibido con afecto, ha hecho las cosas bien, rápido, rápido y no tiene nada que ver con la vida comunitaria ni mucho menos, y ni por el hecho de ser compadre no le voy a ver muy seguido, le iré a ver una vez al año, es un poco por ahí esa cuestión, es una cuestión muy abierta, pero lo más frecuente es que sea entre familiares y entre familiares suele darse generalmente el hermano menor, siempre le pide al mayor que le de bautizando al hijo; O los papas, por ejemplo, en el caso mío, mi papa es padrino del

¹⁴⁸ Alfredo Andrango rappelle qu'être compadre implique des responsabilités aussi bien en matière d'éducation que de santé du filleul. Il insiste également sur le respect qui doit prévaloir dans les relations entre compadres. Le compadre peut être choisi dans la famille comme en dehors de celle-ci. Alfredo Andrango décrit ses relations avec un de ses compères qui est avocat.

Paul, pero también sucede que puede darse también de los hijos mayores a los menores porque a veces más que interés de, mi hermana menor es madrina del Ariel, ella me dijo que ella lo quiere bautizar, como era un pedido tampoco no queríamos negarle es más en mi caso nunca pensé que mi papá sea padrino de mis hijos, yo siempre estaba pensando casi por una gente externa. Pero yo a mi papa nunca le digo compadre. La relación entre el ahijado y el padrino también es bastante irregular ósea, hay la tradición que mientras son niños, por las recomendaciones de los padres que le dicen serás atento con tal persona, es tu padrino, pero siempre es un relación más de respeto. Por ejemplo, lo típico es, por ejemplo cuando son niños siempre el padrino hacerse presente con la navidad por ejemplo, en función de las condiciones. Otra cuestión es si está en condiciones puede darle a la época de inicio de clases, darle unos zapatitos, algunos suelen comprarle la lista de útiles y en momentos especiales por ejemplo si está participando en un equipo de football, entonces un poco más motivarle que siga¹⁴⁹.

Le système de *compadrazgo*, se construit selon les mêmes principes que ceux qui définissent la parenté par filiation ou par consanguinité, mais il ne se confond pas avec elle. La relation parent / enfant est différente de celle de parrain / enfant. Il s'agit des relations complémentaires.

Faisant référence au système des parentés fictives en Espagne (XVIème-XVIIème siècle), Augustin Redondo écrit ce qui suit :

" Ce qui ressort de l'ensemble, c'est d'abord que le système de parentés « fictives », quelle que soit la variété des situations considérées, ne substitue pas une autre structure à celle des parentés « réelles », comme pouvait déjà le laisser supposer la référence implicite ou explicite aux mêmes codes relationnels permettant le

¹⁴⁹ Alfredo Andrango, juillet 2010

fonctionnement social (texture familiale, liens de type parental, vocabulaire dérivé de la parenté). Ce sont les mêmes notions fondamentales qui sont à la base des unes et des autres: identité et solidarité. C'est pourquoi, dans la plupart de cas, les parentés « fictives » ne s'opposent pas aux parentés « réelles », mais viennent au contraire les renfoncer en créant un tissu supplémentaire de solidarités épaulant les premières car elles supposent un principe d'identification aux mêmes valeurs fondatrices"¹⁵⁰.

Houdart (1976 : 37) définit deux types de parenté sociale: le compérage qui s'établit entre deux personnes par l'intermédiaire d'une troisième, ou quelquefois d'une chose, et la jurée, qui relie directement deux personnes.

Chez les *Kayambi* le compérage s'établit à l'occasion de diverses cérémonies religieuses mais il peut s'établir aussi par intermédiaire d'une chose. C'est le cas du baptême de la maison. Dans la communauté San Esteban il existe l'idée que toute nouvelle maison doit être baptisée¹⁵¹ pour éloigner les mauvais esprits. Si la maison n'est pas baptisée, les membres qui l'habitent et surtout les enfants, courent le risque d'attraper *el mal aire*¹⁵². Pour la cérémonie il faut choisir un *compadre*, la forme de la cérémonie est similaire à celle effectuée pour le baptême d'un enfant. Le compère est chargé de venir avec le curé qui bénira la maison, il doit apporter, en outre, une tuile qui sera posée symboliquement sur le toit au moment de la

¹⁵⁰ Augustin Redondo, 1988 : 10

¹⁵¹ A la communauté de San Esteban *los negros* sont présents dans rituel du baptême de la maison. Ils apparaissent toujours en couple (homme/femme) mais l'exécution du rituel est réalisée par deux personnes du même sexe (femme/femme, homme/homme). L'un des deux se travestissant pour incarner un personnage d'un autre sexe que le sien.

¹⁵² Le *mal aire* est considéré comme une maladie dont les symptômes se caractérisent par de douleurs à niveau du ventre, de la tête etc. Le traitement consiste, généralement à faire une *limpia* et l'ingestion des boissons préparées par le guérisseur ou guérisseuse.

bénédiction. Le propriétaire de la maison est chargé du reste de la fête, il doit donner à manger et à boire aux invités. La célébration de la bénédiction se fait en deux étapes, une première étape avec le curé et une seconde avec un rituel particulier nommé *limpia* de la maison.



12- Limpia ou baptême d'une maison

S'agissant des cérémonies religieuses, nous avons constaté que le choix des parrains, ne suit pas de règles précises, il correspond plus à un accord auquel arrivent les intéressés. Pour le baptême, les parrains peuvent être choisis dans la famille. Les responsables ecclésiastiques suggèrent de choisir ces mêmes parrains pour le mariage. Généralement pour le mariage c'est la famille du fiancé qui choisit les parrains. Il arrive que la famille de la fiancée suggère ou donne son

avis par rapport aux parrains, alors dans ce cas-là, eux aussi sont obligés de se rendre chez le futur parrain pour faire la demande. Les parrains de mariage sont toujours un couple. Pour faire la demande il faut se rendre une première fois chez les futurs parrains. Il faut faire comme s'il s'agissait d'une simple visite et introduire le sujet avec prudence. Si la réponse est positive, les parents du fiancé doivent préparer le *mediano*. Il s'agit d'une quantité de nourriture qui, donnée aux parrains, va sceller le compromis. Le *mediano* se compose le plus souvent de pommes-de-terre, douze cochons d'inde et deux poules, deux fromages, douze œufs. Les parrains, en contrepartie, s'engagent à donner les alliances, et quand ils ont les moyens ils peuvent offrir la robe pour la future mariée et le costume du futur marié. Les mariés trouvent auprès de leurs parrains un appui et des conseils. Dans certains cas, les parrains du mariage deviennent les parrains du premier enfant du couple.

Zoila, la mère d'Alfredo Andrango, nous décrit la manière dont elle a choisi ses *compadres*. Elle commence par remarquer que le compérage, une fois établi, est sacré et qu'il faut le respecter. Voici ce que Doña Zoila Andrango exprime par rapport à ses choix:

«El mismo compadre de matrimonio es de bautizo del primero. Del Rogelito la tía de mi Manuel [son époux] mismo, eran personas mayores que siempre hemos respetado. De mi Victorita era la finada comadre Rosita Polamarin, era una tía de mi Manuel mismo, era donde hacíamos tejer la ropa. De mi Fabiolita era la esposa de don Jorge. Para mí Ramiro es una comadre Mariana que vive en Quito, prima del Manuel. Para mí Rosita era

una tía de mi papacito. Para el último es una prima del Manuel mismo. Casi toda la familia de el mismo [de son mari]. De mi familia no porque antes el Manuel tomaba mucho y le había pegado a mi papá»¹⁵³.

Les paroles de Zoila permettent de comprendre que le choix des parrains pour le baptême se fait plutôt à l'intérieur de la famille et soulignent l'importance de la relation entre compères.

La mauvaise relation que le mari de Zoila entretenait avec son père n'a pas permis au couple d'établir de lien de *compadrazgo* avec la famille de Zoila. Ce qui a créé une situation inconfortable pour le couple car nous savons que compter avec un réseau d'alliances est une composante importante des activités sociales.

Les *Kayambi* continuent à donner beaucoup d'importance au *compadrazgo*. Il permet d'élargir et de conforter les relations d'amitié et de parenté. L'importance donnée encore à des institutions comme la *minga* ou la fête, nécessitent que le système de *compadrazgo* en alliance avec le système de parenté continuent à fonctionner comme des mécanismes créateurs de liens sociaux.

Il faut tenir en compte que « la variabilité des formes que peut prendre la parenté humaine s'inscrit ainsi elle-même dans la capacité spécifique qui nous a été donné de subvertir, par l'expérience de la raison et de l'entendement, le monde qui nous entoure »¹⁵⁴

C'est de cette façon que les *Kayambi* définissent la parenté qui est en lien avec les formes d'occupation du territoire et plus particulièrement

¹⁵³ Zoila Andrango, juin 2010

¹⁵⁴ Laurent Barry, 2008 : 762

du *huasipungo*. En effet cette forme juridique apparue avec les *haciendas* a perdu sa connotation négative et est devenue un élément clé pour construire la mémoire généalogique et comprendre la structure de parenté des Kayambi.

***Huasipungo* et parenté**

Pour comprendre ce que signifie la mémoire généalogique, la parenté et les alliances entre les différentes familles, il est nécessaire de connaître le système du *huasipungo* et ce qu'il représente dans le contexte contemporain des Kayambi.

Initialement, le *huasipungo*, est une forme de contrôle de la main d'œuvre et du territoire qui naît avec l'*hacienda*. Cette forme a donc, forcément, une connotation négative, que révèle bien la manière dont il est représenté dans le célèbre roman de Jorge Icaza *Huasipungo*¹⁵⁵.

Or, il semble que pour les Kayambi, le *huasipungo* soit devenu une pièce maîtresse d'accession à la mémoire généalogique et aux faits de parenté.

Ainsi, même si le *huasipungo* a disparu en tant que forme juridique, il subsiste en tant que repère spatial et temporel.

La communauté *San Esteban* comprend 11 *huasipungos* tous constitués selon la même structure type et initialement dotés, en 1975, d'une superficie comprise entre 7 et 10 hectares. L'évolution

¹⁵⁵ Le roman *Huasipungo* de l'écrivain équatorien Jorge Icaza est paru en 1934.

des superficies moyennes transmissibles d'une génération à l'autre est représentée dans le schéma figurant ci-dessous :

Génération	Superficie (hectares)	Nombre moyen d'enfants	Superficie par enfant (hectares)
Génération 1 (fondateurs)	7 à 10	6	1,16 à 1,66
Génération 2	1,16 à 1,66	6	0,193 à 0,276
Génération 3	0,193 à 0,276	4	0,048 à 0,069
Génération 4	0,048 à 0,069	4	0,012 à 0,017

Chaque *huasipungo* a un membre fondateur appelé *gañan*¹⁵⁶. Le nombre de personnes qui appartiennent à un *huasipungo* est très variable.

Un *huasipungo* est considéré comme une unité territoriale sur laquelle résident plusieurs familles. On peut aussi considérer le *huasipungo* comme un groupe dont l'ossature est constituée par la filiation bilatérale¹⁵⁷ ou indifférenciée censé regrouper les descendants du couple fondateur du *huasipungo*.

Tous les membres fondateurs sont déjà décédés au moment de notre étude. En principe chaque enfant, de ce couple fondateur, a reçu une partie du *huasipungo*. Certains se sont installés dans leur *huasipungo* d'origine, d'autres, surtout les femmes, sont parties au moment du mariage. La troisième génération, celle des petits-enfants du couple

¹⁵⁶ *Gañan*: 1 Mozo de labranza. 2 Hombre rudo o tosco. In: *Clave, Diccionario del uso del español actual*. Madrid: Ediciones SM. 2000: 867.

¹⁵⁷ Filiation – descent : principe d'inclusion sociales à un groupe déterminé par l'appartenance de l'un et/ou l'autre des parents à celui-ci. Il suppose la transmission de biens matériels et immatériels, de droits et de devoirs.
Filiation bilinéaire – Double Filiation – Filiation unilinéaire double – Bilinear descent – Double descent : système qui combine filiation patrilinéaire et matrilinéaire ; les enfants de deux sexes appartiennent aux deux groupes et les éléments transmis par l'un et l'autre sont bien différenciés. (Laurent Barry, 2008 : 770)

fondateur, s'est aussi installée sur le territoire du *huasipungo* mais la surface agricole ne permettra pas de nourrir la génération suivante.

En règle générale tous les *huasipungos* sont liés entre eux. Les alliances se font par le mariage et par la parenté spirituelle (cf. Annexe 10).

Ainsi les liens entre *huasipungos* assurent l'échange des biens, des services et parfois des personnes entre ces entités.

Les Kayambi pratiquent l'endogamie à l'intérieur de chaque *huasipungo*, et l'exogamie est pratiquée entre les différents *huasipungos* d'une communauté en particulier ou avec d'autres communautés. Dans ce cas le choix du conjoint se porte de préférence sur des communautés voisines, Ainsi, les *Kayambi* favorisent les mariages entre *Kayambi* et on évite les mariages hors des communautés. Par exemple, il est rare qu'un *Kayambi* fasse le choix de se marier avec un *Otavalo*¹⁵⁸. Dans le contexte actuel, même si le choix de résidence relève d'un choix patrilocal, les hommes et femmes circulent à travers les *huasipungos* lors des mariages. Deux facteurs peuvent expliquer cette circulation entre les *huasipungos* : en premier lieu, le fait que la filiation est bilinéaire et ensuite le manque de terre, problème auquel beaucoup des *Kayambi* sont confrontés.

Le témoignage de María Andrango nous permet de mieux comprendre les relations et les liens qui peuvent se créer entre les différents *huasipungos* de la communauté. La description des liens de parenté par María Andrango nous permet de confirmer l'interrelation existant entre les différents *huasipungos*.

¹⁵⁸ Peuple indigène appartenant à l'ethnie kichwa (voisine des *Kayambi*)

«El tío del Alfredo, el Esteban [le frère de la mère d'Alfredo], sale familia¹⁵⁹. Porque el abuelo del Esteban ha sido tío de mi mamita [mère de María]. El papá de la mamá del Alfredo se llamaba Miguel Andrango, él era hijo del Esteban Andrango [le grand-père] que ha sido tío de mi mamita. Osea que el suegro [ici María se trompe car il s'agit de la belle-mère et non du beau-père] del Manuel [le fils de María et père de Lucia épouse d'Alfredo] ha sido primo de mi mamita [María se trompe à nouveau, car le cousin de sa mère c'est Miguel Andrango le père de la mère d'Alfredo]. Yo siempre he estado aquí [María A.], el papá de Alfredo [Alfredo est le mari de sa petite fille] vino ya de una edacita, vino chiquito, con la mamacita, que era viuda y vivió apegado aquí donde el Cruz Andrango [Cruz était un de plus ancien de la communauté, il est reconnu par sa participation dans la lutte pour la terre] ahí en el terreno de él vivió apegado. De ahí ellos ya se hicieron jóvenes, se casaron [le père d'Alfredo et son oncle]. Cogieron puesto donde iban a vivir. Creo que ellos sabían vivir por la Compañía, pero no estoy segura [La Compañía est la communauté voisine à San Esteban]. Había venido ella [la mère] con los huahuas y le dieron una casita de paja, allá dentro en el planito. Después le sacaron ahora donde es la casa del Daniel [un des héritiers], ahí era una zanjita, en ese espacio ha sabido vivir mi abuelo [le grand-père de María], el papá de mi mamita, entonces ahí en ese puesto le hicieron la casa y le dejaron ahí que viva con los huahuas. Entonces, ya cuando el Manuel se casó [le père d'Alfredo], cuando ya le tuvo al Alfredo, se parcela esta *hacienda* y cogimos allá adentro los pedazos. Ellos [la famille de Manuel] eran pobrecitos y nosotros les teníamos a los huahuas para el servicio. Como antes hacían las cuentas de los borregos, de las boyadas, de todo eso, hacían de huasicamas. Entonces para todo eso hacían falta los huahuas, que haga mandados. Le traía al Manuel siempre mi papá, le tenía aquí. Cuando se hizo joven ahí se retiró » Mi mamita [la mère de María] ha sido Lara por el papá y Andrango por la mamá. Mi papá vuelta ha sido Andrango por el papá y por la mamá ha sido Achina, eso llegamos a saber por la

¹⁵⁹ Le père d'Alfredo fut accueilli chez les parents de María. Il était chargé de prendre soin des animaux en échange de son travail il était nourri et blanchi par le père de María.

partida de nacimiento. Los Achina aquí hay el Luis, hay los hijos de la finada tía de mi mamita. Es Achina [...] era un tal, ósea de un primo de mi mamita de Juan Achina, de la finada tía Gertrudis, él ha sido uno que ha sido Manuel Achina [Huasipungo 4], de la finada tía Gertrudis, él ha sido uno que ha sido Manuel Achina [Huasipungo 10 et fils de Manuel], era papá del Humberto que anda con el carro de la leche. Otros Achina hay por Cayambe. Otros los Achina de abajo, el marido de la Gertrudis que le decía, que ha quedado hijo del Felipe, ósea el papá de ellos ha sido primo para mi mamita, ellos han sido Achina ».

Observons plus précisément comment se réalisent les alliances par mariage.

Les alliances par mariage

En règle générale les alliances s'établissent soit entre entre les différents *huasipungos*, soit avec des familles des communautés proches.

Les évolutions font que dans le contexte contemporain le choix du conjoint ne passe plus obligatoirement par un arrangement formel entre les familles, comme c'était le cas auparavant. Les Kayambi, ont adopté un système matrimonial complexe (Laurent Barry, 2008 :111-130). Si le choix du conjoint n'appartient plus au groupe, par contre, le mariage une fois décidé, implique nécessairement des alliances et l'établissement de liens de coopération et de solidarité entre les familles des nouveaux mariés.

Dans le contexte actuel les mariages forcés sont devenus rares.

Le témoignage de Lucila Andrango¹⁶⁰ révèle la situation d'un mariage forcé qui néanmoins n'a pas empêché ce couple de rester uni jusqu'au décès des deux conjoints. A l'inverse, le récit de Margarita Achina¹⁶¹ présente un

¹⁶⁰ «Yo no quería casarme, no me daba ganas no de verle. Me obligaron con la policía, tenía quince años, con dos policías me hicieron casar.
Mi mamita me obligo, mi papá estaba muerto.
Mi papá vivía en Quito, sirviendo a los patrones Jarrín, veinte años vivió en Quito con ellos. Él ha venido (le futur mari), como habrá venido, el Cruz a la casa, donde mi mamita. Quisiera casar.
No ha sabido dar nunca ni un pedazo de pan, no nada.
Mi abuelita vivía, mi mamita se llamaba Dolores, ahí decía mi abuelita: no harás casar a la huahua, no quiero que se case, todavía es huambra.
El ca, ya ha sido casado, otra mujer, viudo es él.
Y por eso no quería mi abuelita.
Ca hablaba, diciendo que no quiere que se case: es huambrita, desde chiquita ha ido a vivir a Quito, en la *hacienda* también ha vivido mucho tiempo, ocho años en la *hacienda* vivió sirviendo, desde chiquita servicia, dijo.
Ahora ya viene, enseguida quiere que se este casando, tonteras haces, dijo mi abuelita a mi mamita.
Me cogí un poquito de ropa, me salí calladito, me fui pensando salir a Quito.
Y a lo que estoy yendo a salir a Quito en el carro, porque me llevaban los gringos, el carro no salió breve.
Ahí vienen dos policías, como ladrón lleva enseguida.
Quieres casar?
No le digo.
Vuelta a él le decían: quieres casar?
Sí señor.
Yo vuelta no quiero y no quiero.
Mi mamita decía: algún rato voy a morir, con quien vas a quedar, solita, si quiera con marido has de vivir.
No vas a tratar mal, dijo el comisario (que hacían casar antes) no has de tratar mal a la huambrita, porque es huambrita, decía.
Solo porque han sabido los patrones andar a llevar no más, ella parece que es una mujer mayor, no es...
Ella en la fe de bautismo, eso habían sacado para ver cuántos años tengo yo.
El ca con un año es mayor para mí.
Así sabe estar en la cédula.
Nunca, nunca no me ha tocado, ni un tingazo, no, nada, nada.
Así chumado de repente, cuando era joven, chumado, entraba, dormía no más en la cama sin decir nada, calladito dentra y se quedaba dormido». Lucila Andrango, juillet 2004

¹⁶¹ De aquí mismo era el Manuel. Un sábado me case el civil y la tarde del sábado mismo me case eclesiástico. En un solo día me case yo ca. Ahora se visten de vestido blanco, de estofa. Yo casi con la ropita que he tenido no más me case. Da la misa, nos hacen confesar, tomamos la hostia, de ahí nos salimos, ya nos salimos. Termina la misa, mi finada suegra no me quería a mí. Decía que ella tenía otro interesado para mi marido y era yo para él.
Nosotros dos vuelta sin pedir permiso a la familia...
Antes en cambio le obligaban, que con esa persona tienes que y no con la otra. Que a mí no me gusta y eso lo de mi finada suegra...
Quería que se case con una de la compañía, decía que tenía que casarse con esa. En cambio vuelta yo, yo tan le dije si quiere casarse con ella que se vaya no más y él vuelta no quería. Decía nos casamos.
Y mi suegra no me quería, no me seguía queriendo...
Ya de que estaba vieja ahí me llevo a querer, porque yo era casi más buena que las otras nueras. Pero ya vieja.
No me importaba más que no me quiera mi suegra.
Yo como me apersona aquí con mi marido. Este terreno me dio mi finado papá.
Hicimos la casita, ya nos sentamos aquí y yo me hice la fiel a él y nunca él me traicionó ni me abandonó, no me faltó ni la comida. Así mi ropita aunque no tengamos gran cosa.
Pero con tal que tengamos para vivir y así hemos pasado.
Para ir a pedir la mano el vino solito.
Solito vino a verle a mi finado papá.
Y mi finado papá dijo: verás, si es que voz quieres no te puedo negar, si tu mamá no quiere no importa, dijo. Con tal que los dos se sepan sobrellevar y a dos trabajen y lleguen a tener cualesquier cosa, en los dos no más está todo, no es ahora el exigimiento de los papas, sino la voluntad de ustedes, dijo mí finado papá.
Entonces ya eso, ya a mi mamá hago cuenta que mejor no tengo, dijo el Manuel.
Y no nos quería, no nos quería...». Margarita Achina, juin 2004

écart par rapport à la situation idéale et rapporte des faits qui contribuent à construire la réalité sociale.

Pratiques rituelles à l'occasion d'un mariage

Depuis plusieurs décennies, les rituels matrimoniaux propres aux *Kayambi* connaissent d'importantes évolutions.

Au moment de notre enquête ethnographique, les Kayambi ne se marient plus systématiquement et beaucoup vivent en couple sans officialiser leur union. C'est souvent sous la pression de la famille que les conjoints décident de se marier selon les règles civiles et religieuses des Blancs. Dans ce cas, la fête du mariage dont la coutume veut qu'elle soit offerte par la famille de l'époux, a lieu après la cérémonie religieuse. Dans la plupart des cas le mariage a lieu après un an de vie commune ou après la naissance du premier enfant.

De la même façon la donation du *gasto* est une tradition de moins en moins respectée c'est sans doute parce que les difficultés économiques ne permettent pas d'assumer les dépenses de cette cérémonie.

Selon la coutume, pendant la fête les nouveaux mariés devaient s'isoler et passer la nuit dans un endroit aménagé pour l'occasion. Le lendemain, les parrains de mariage étaient chargés d'aller chercher les jeunes mariés et la fête pouvait continuer mais cette fois chez les parents de la fiancée.

« Iban bailando, se iba el papa y la mama del novio [a pedir la mano] se iban con el "gasto", doce tazas de pan, iban unas dos canastas de licores, trago, vino, whisky, de ahí vuelta ya casados juegan a los toros. La noche le desviste todita la ropa del novio, del novio que se ha casado, hay "puendos", le desviste a los novios la ropita

que se ha casado en la iglesia, le saca lindo, con todo los zapaticos, limpio, limpio a los novios, ca deja lluchitos, de ahí ca se van a hacer dormir a los pobres novios en el corral de borregos en una chocita de paja, entonces ahí hay cobijas de los que cuidan los borregos ahí para dormir. La ropa todito a vender, hay puendos, se hacen penitencia, ósea se hacen los puendos, toda la noche amanecen bailando diciendo que están vendiendo la ropa, y de eso que amanece, vuelta a los pobres novios, para robar los ladrones a la choza. Ahí si los padrinos donde se roben a los novios pagan la multa, de lo que están durmiendo han sabido robarse a esconder en el soberado. A cada rato daban la vuelta a la choza de los borregos. Al otro día vuelta van cantando la madrina y el padrino bailando, con agua de canela, con guitarra, con velas. De ahí al otro día bailando, los toros, ósea al filo de la acequia tiende los ponchos todito alrededor, ahí vuelta de la casa de la novia lleva otros hombres contratados para que carguen a la novia y al novio, dizque eran los burros, que les llevaban a los novios, cargado de la casa a la acequia para dice que para el "llave-maillai" a lavar la cara decía ósea a la novia y al novio, ha sido la caca de la vaca, del caballo, han sabido buscar el jabón para la novia y los pies las manos fregando con ortiga a los pobres novios. Dos días duraba la fiesta. De ahí sí a jugar a los toros, el que carga a la novia y al novio, corcoveando anda. Las personas mismas se hacen los toros. Así saben hacer cargados los novios, iban corriendo sacudiendo, sacudiendo para hacer caer, de los toros, tendido el poncho están bailando los padrinos y los novios y está otros vuelta toreando están, correteando, toreando al que asoma, a los compañeros, están correteando de ahí vuelta vienen al almuerzo, de ahí al baile. Ósea vuelta para sacar a la choza hay un negociante, el uno dice que quiere comprar a los torillos, una vacuna y un toro para reproductores dice para hacer crecer dice animalitos bastante y dizque uno es el dueño de la vacuna del toro de los pobres novios, le amarra a la novia con la faja de aquí, uno sale para afuera y otro para adentro diciendo que, dice que le va a pagar barato, no mis animales no vendo. De ahí, y el perro tan que no deja hasta del todo ladrando a ellos mismo con los perros y la plata ca onde irían a conseguir "huagracallo" así billeticos. El "titsiquil" es dueño de los

novios vendiendo. El papa de la haber [...] del tío del Alfredo el taita Ezequiel, de mama Rosa, el de ahí sabia, dijo que le ha ganado el comprador aumentando más la plata ya dejo de morder el perro, ahí ya compran, jala con la faja salen para afuera, llevan arrastrando de ir a dejar botando en la choza del borrego, enluchando"¹⁶².

En dehors de ce rituel nous savons peu des choses sur la ou les cérémonies mises en place, avant l'époque coloniale, pour marquer l'union d'une couple. C'est la décision de vivre en couple et non tant le mariage religieux qui semble avoir de l'importance pour les *Kayambi*.

Dans ce contexte certaines pratiques continuent à exister, à se modifier ou à disparaître. Ainsi, la donation du *gasto*, est toujours à la charge de l'homme. Les parrains continuent à sortir les mariés de l'église et sont les premiers à danser avec les nouveaux mariés. La mariée habillée en blanc, danse avec son parrain au son d'un *San Juanito*, pour marquer le début de la fête. Pour la fête les *Kayambi* continuent à préparer de la nourriture sucrée et salée¹⁶³, et pour la fin de la fête la coutume de manger du pain et des *chochos* est toujours suivie. L'inverse de cette situation est le fait que le problème de grossesse précoce est un problème non résolu dans les communautés. La quantité de mères célibataires, de très jeune âge, est toujours en augmentation. Dans certains cas les jeunes décident de vivre ensemble, mais souvent finissent par se séparer. Pour les parents qui voient cette situation, sans la possibilité de pouvoir intervenir est une source de souffrance. Ils disent que les jeunes ne se marient plus et qu'ils se séparent plus facilement. La situation se complique de plus en plus

¹⁶² Dolores Chico, juin 2006

¹⁶³ Notons que la nourriture consommée lors de rituels funéraires est sucrée et qu'une grande quantité du pain est aussi préparée pour l'occasion. Au contraire, pendant la fête de San Pedro la nourriture est salée et le pain été utilisé pendant les *castillos*.

avec les problèmes dus à l'utilisation de drogues et la consommation excessive d'alcool. Parler de ces problèmes dans cette partie, permet à nouveau de comprendre que la parenté ne peut pas être abordée sans prendre en compte la multiplicité d'éléments et faits sociaux qui ont lieu autour d'elle.

Les problèmes auxquels sont confrontés les jeunes, vont créer des nouvelles formes d'organisation de la famille, à nous de trouver les bons outils pour aborder et décoder la parenté.

Pour continuer notre analyse, indiquons qu'à partir d'un certain temps chaque couple a sa propre maison à l'intérieur du *huasipungo* où ils ont choisi d'habiter. Les maisons sont séparées par des petites parcelles de terrain cultivées par chaque famille.

Le choix de la résidence

La règle suggère que le couple doit aller vivre quelque temps, environ un an, chez les parents du mari. Après cette année qui coïncide en général avec la naissance du premier enfant, le couple doit choisir où il habitera et commencera la construction de sa maison, avec l'aide de toute la famille. Souvent, le mariage à l'église a lieu, aussi, après la naissance du premier enfant.

Dans la plupart des cas c'est la femme qui change de *huasipungo* et intègre celui de son mari. Sauf si l'homme ne possède pas de terres. Dans ce cas-là, le couple reste dans le *huasipungo* de la femme. Au moment de

notre étude, la situation est devenue problématique en raison du manque de terres : le couple doit accepter de s'installer là où il y a la possibilité. Il arrive qu'il s'installe chez les parents de l'homme pour ensuite construire sa maison dans le *huasipungo* de la famille de la femme. Il arrive aussi que le couple s'installe chez les parents de la femme et qu'ils décident d'y rester. Dans tous les cas le mariage provoque le déplacement d'un des partenaires mais cela ne signifie pas pour autant la rupture complète avec la famille d'origine dès lors que les liens de parenté sont entretenus par le respect de certaines règles de réciprocité.

Pour Ghasarian, la possibilité de choisir le groupe avec lequel on va résider, caractérise la résidence bilocale. "La résidence bilocale ou ambulocale laisse le choix aux époux. Le couple désigne le groupement à proximité duquel (ou avec lequel) il va résider et auquel il va s'intégrer (celui de la femme ou de l'homme)"¹⁶⁴. Robin Fox (1972 : 160-166), quant à lui, nomme filiation indifférenciée la possibilité de choisir le groupe avec lequel on va résider tout en restant en relation avec l'autre groupe de parents.

Dans d'autres cas les règles de résidence sont plus précises. Ainsi, les veuves ou les femmes séparées de leurs époux, sont dans tous les cas, contraintes de retourner vivre chez leurs parents, surtout si elles sont encore en âge de se remarier.

Le dernier des enfants, fille ou garçon, a l'obligation de rester dans la maison de ses parents et devient propriétaire de celle-ci jusqu'à leur mort.

¹⁶⁴ Ghasarian Christian 1996:179

En principe cette règle est encore respectée, mais il y a des cas où l'enfant est obligé de partir soit pour le travail, soit pour les études. Quand le dernier enfant n'est plus disponible, c'est souvent une fille célibataire qui reste avec les parents.

Quand un couple se sépare, le droit de conserver la maison dépend de l'endroit où elle se trouve. Si la maison se trouve dans le *huasipungo* de la famille du mari c'est lui qui va rester même si la femme doit partir avec ses enfants. Pour cette raison les enfants issus d'un premier mariage perdent souvent une partie de leurs droits d'héritage.

Chez les Kayambi le droit d'hériter la terre ne différencie pas entre hommes et femmes. Ainsi, dans le cas d'un couple où l'homme et la femme disposent chacun d'un terrain. Le couple intègre un des *huasipungos*, et l'autre terrain est utilisé pour faire les cultures.

La donation des terres, se fait pendant que les parents sont encore en vie, c'est une façon pour les parents de s'assurer que pendant leur vieillesse, ils seront pris en charge par leurs enfants.

Le huasipungo, est une unité exogame, composé de plusieurs familles monogames qui maintiennent entre elles des rapports de solidarité. La famille étendue existe aussi mais la tendance est à l'indépendance des couples.

Chez les Kayambi l'individu fait partie du groupe du père et de celui de sa mère. Mais il a le droit d'exploiter seulement la partie de terrain qui lui appartient. Les familles ne possèdent pas de terres dont la possession soit commune et où on pourrait venir s'installer à tout moment. Par contre,

l'individu peut continuer à profiter des produits obtenus par les récoltes à condition qu'il participe aux *mingas*. Cette possibilité est due au fait que les parents gardent, après la donation des terres aux enfants, une portion de terre qui est travaillée et cultivée par le père. Les produits obtenus par les récoltes sont distribués entre tous les membres du *huasipungo*.

L'exogamie pratiquée dans les *huasipungos*, permet de créer et d'entretenir des alliances avec les autres *huasipungos*. Il se crée ainsi un réseau de parents et d'alliés avec lesquels on peut compter en cas de besoin.

La résidence néolocale, est un autre type de résidence pratiquée dans la communauté. Dans ce type de résidence « le choix du lieu où le couple va s'établir se fait indépendamment des parents des mariés »¹⁶⁵ et nous avons vu que chez les Kayambi ce choix est souvent motivé par le manque de terre ou par les obligations du travail salarié.

Sans qu'ils puissent permettre d'expliquer toute l'organisation sociale, les rapports sociaux créés par le système de parenté sont indispensables à la survie du groupe. Ainsi pour l'accomplissement de la *minga* ou de certains rituels il est nécessaire d'activer les réseaux familiaux.

Tout ceci confirme que la parenté est une institution particulière qui « entretient à l'évidence un rapport étroit avec la manière dont nous pensons le monde qui nous entoure (et, partant, dont nous nous pensons nous-mêmes), [mais] elle ne préjuge en rien ni de la destinée particulière qui nous y est réservée, ni de ce qui nous distingue ou nous rapproche

¹⁶⁵ Ghasarian Chirstian 1996: 181

fondamentalement des espèces avec lesquelles nous allons y partager pour quelque temps encore – il nous faut du moins l’espérer – nos travaux et nos jours »¹⁶⁶

La *minga* : donner, recevoir, rendre

Les observations nous ont montrés que la *minga* se rencontre dans des contextes différents où les compromis et accords sont toujours présents.

La *minga* est indiscutablement liée au système de parenté et importante à l’intérieur du système social.

Le terme *minga* fait référence à un accord passé entre deux personnes ou plus pour mener une action déterminée sous compromis et, dans certaines occasions, sous obligation.

La *minga* permet de désigner les différentes formes d’échanges et les occasions qui par les compromis établis, instaurent des liens sociaux.

Certains actes de la vie quotidienne, de la vie rituelle, économique et politique des *Kayambi* s’appuient, pour son exécution, sur les principes fondamentaux de la *minga*.

Le système d’échanges *Kayambi*, comporte une gamme assez variée de pratiques qui peuvent aller de l’entraide aux échanges ou partage de nourriture et de boisson.

¹⁶⁶ Laurent Barry, 2008 : 761

La *minga* est aussi un espace d'interaction qui permet aux communautés de créer de nouvelles formes collectives et de résoudre les problèmes communautaires tout en garantissant l'autonomie envers l'Etat.

Les évolutions de la vie sociale et productive des Kayambi, ont modifié les formes d'organisation et la division des tâches à l'intérieur des familles.



13- Femme kayambi au travail

Toutefois, les *Kayambi* continuent à baser leurs relations sur des principes développés d'entraide et de solidarité.

Formuler l'hypothèse que la *minga* est un élément important qui peut aider à comprendre la logique régissant le système d'échanges à l'intérieur comme vers l'extérieur de cette société, nous a conduit à chercher une définition plus ample du terme. Ainsi nous avons pu constater que le terme *minga* ne se limitait pas seulement ou ne faisait pas référence exclusivement aux tâches réalisées lors des travaux

collectifs. Par ailleurs, selon les régions, le sens du terme pouvait avoir des variantes dans son utilisation.

Les situations susceptibles de donner lieu à une *minga* sont très diverses. Par exemple, elles peuvent faire référence à un engagement qu'une personne promet de respecter, à un contrat passé pour faire une action ensemble, ou encore un rendez-vous pour aller à une fête. Dans certains cas, le terme *minga* désigne aussi l'action d'engager quelqu'un pour réaliser une tâche déterminée. Dans tous ces usages nous constatons que la notion d'engagement est inhérente au terme *minga*.



14 bis- Minga à l'occasion d'un Castillo

Ainsi, la *minga* ne fait pas référence, seulement, à une activité collective. La *minga* peut se faire individuellement et ce dans les situations les plus diverses.

La *mink'a*, dans la région du Pérou, se combine avec une autre catégorie connue sous le nom *d'ayni*. Les deux catégories ne s'excluent pas. Bien au contraire ce sont deux formes complémentaires du système d'échanges dans beaucoup communautés andines.

Or, dans les communautés proches d'*Ayora* où nous avons travaillé le terme *ayni* n'est plus utilisé. C'est le terme *minga* qui est utilisé pour désigner les différentes formes d'échanges et les occasions où par l'engagement se créent des rapports sociaux entre deux partenaires ou plus, voire le groupe en entier.

La survivance du terme *minga* témoigne de l'importance et de la nécessité de comprendre cette catégorie dans son vaste champ d'action où la complexité du système d'échanges s'exprime à travers les pratiques que ce terme désigne.

Le terme *minga* a donc englobé l'ensemble des catégories liées aux échanges. Dans le domaine de la fête les échanges ont lieu lors des *castillos* ou des *ramas de gallos* sans être désigné explicitement comme *minga* mais possèdent ses caractéristiques.

Le principe général de ces échanges est le don contre don, principe qui est présent dans des institutions comme le *Potlatch* du Nord-Ouest de l'Amérique du Nord (Mauss, 1973 : 153) ou la *Kula* en Nouvelle Guinée (Malinowski, 1989) fait que nous permet d'établir des comparaisons entre ces formes d'échanges.

L'analyse des différents types d'échanges chez les Kayambi doit être placée par rapport à un cadre théorique particulier qui nécessite d'être vérifié par des données obtenues dans le cadre d'un terrain de recherche. Cela doit nous permettre d'expliquer ce qu'est concrètement et historiquement le don dans la société *kayambi*.

Selon Mary Douglas :

« [Mauss] ne s'est pas intéressé à toutes les formes de dons. Il a privilégié ceux qu'il appelle « prestations totales », qui engagent des groupes ou des personnes en tant que celles-ci représentent ces groupes (...) Mauss s'intéresse à des dons qui sont socialement nécessaires pour produire et reproduire des rapports sociaux, des rapports de parenté, des rapports rituels, bref, certaines des conditions sociales de l'existence des individus et des groupes dans une société déterminée »¹⁶⁷.

Suivant la démarche de Mauss nous avons privilégié les situations qui chez les Kayambi peuvent être considérées comme des « prestations totales ». Pour Mauss ce terme désigne deux choses différentes. Soit le fait que le don est un acte à multiples dimensions, économique, politique, religieuse, artistique, et donc condense beaucoup d'aspects de la société en lui-même, soit le fait que les dons en entraînant sans cesse des contre-dons, mobilisent les richesses et l'énergie de nombreux groupes et individus, mettent en mouvement toute la société, et se présentent comme un mécanisme et un moment essentiels de sa reproduction globale.

¹⁶⁷ M. Douglas, 2006 :88-90

Le système d'échanges *kayambi* met en relation deux systèmes, relativement incompatibles historiquement, mais qui ont, à l'évidence un fonctionnement parallèle. L'analyse ne se définit pas en termes purement économiques et donne priorité aux rapports sociaux qu'elle implique autant qu'aux rapports existants entre ces deux structures. Ces structures forment un système – une « structure » au sens de Lévi-Strauss¹⁶⁸ – dans la mesure où elles s'équilibrent l'une l'autre.

On peut qualifier ces deux systèmes de *marchand* et ou *non marchand*. Pour Natalie Zemon, historienne qui s'est intéressé au don dans la France du XVIIe siècle, les deux systèmes fonctionnent ensemble, en combinaison.

La combinaison est une question des frontières institutionnelles. Pour Natalie Zemon « ces frontières ne sont incertaines qu'en apparence. Le don se distingue du contrat par le fait que la réciprocité n'est jamais assurée si bien que dans l'acte du don, volition et obligation composent nécessairement pour maintenir un équilibre difficile »¹⁶⁹.

Ainsi la frontière se présente non comme une opposition, mais comme un espace de transactions. Il ne s'agit pas d'une séparation radicale (engendrant des *casi belli*) mais d'une différenciation permettant au contraire des circulations complémentaires. Les *Kayambi* forment ainsi un cas d'école de complémentarité entre une société indigène traditionnelle et la société capitaliste contemporaine (de ce point de vue, la production florale est emblématique dans la mesure où elle couvre, tout

¹⁶⁸ Lévi-Strauss, 1958a: 331-332

¹⁶⁹ Zemon, 2003 :16

au moins théoriquement, le monde entier) Les frontières seraient ainsi faites pour communiquer et non pour séparer.

Ainsi les contextes locaux ne sont jamais en autarcie, ils doivent *interagir avec* ou *agir contre* les contextes globaux. Nous avons déjà mis en évidence le fait que les Kayambi sont constamment en train de négocier et de s'adapter aux différents contextes, mais comment les Kayambi s'opposent-ils au contexte global ? Quelles sont les formes de cette opposition ?

Pour tenter de donner des réponses il faut identifier quels sont les éléments posant problèmes pour la communauté, et qui sont les acteurs de ce contexte global. Les principaux problèmes auxquels la communauté est confrontée sont en relation avec, l'activité industrielle des entreprises implantées dans le secteur, les politiques menées par les pouvoirs locaux (mairie, préfecture...) mais aussi nationaux, qui favorisent les grands propriétaires fonciers et l'activité industrielle, en ce qui concerne, l'accès aux ressources naturelles indispensables pour la survie du groupe (eau, terre...) et leur gestion.

Ainsi les Kayambi doivent faire face aux problèmes de pollution, conséquence de l'usage intensif des terres accaparées par les monocultures d'exportation.

Bien que les communautés gèrent les ressources naturelles qui se trouvent à l'intérieur de leur territoire, l'eau est toujours un facteur d'opposition entre les communautés et les entreprises.

L'arrivée des entreprises floricoles et l'insertion massive des Kayambi dans la production des roses sous serre, pose un problème de santé publique qui est lié à l'utilisation des pesticides ou d'autres produits nocifs auxquels les travailleurs sont exposés.

Néanmoins, aucune association et encore moins l'Etat, ne prennent au sérieux cette situation. Les politiques liées au droit du travail ne sont pas appliquées, la plupart de travailleurs sont engagés avec des contrats à durée limitée, qui protègent l'entreprise dans le cas où le travailleur tombe malade.

Reprenant l'analyse de combinaison de systèmes d'échanges, il faut souligner que les deux institutions fonctionnent ensemble et vont en quelque sorte de pair, même si elles ne peuvent pas se confondre et paraître incompatibles. Néanmoins les individus peuvent toujours passer d'un système à l'autre ou être tenté de "mélanger" les systèmes, mais comme le note N. Zemon, par rapport au XVIe siècle français, « ce qui important, [est] la possibilité d'aller et venir entre le mode du don et celui de la vente, tout en se souvenant toujours de la distinction entre les deux»¹⁷⁰.

Comment les Kayambi combinent-ils ces deux institutions ?

Les dons et échanges sont souvent rituels ou ritualisé et conventionnés, c'est-à-dire que leur sens est par définition consensuel et donc non marchand parce qu'ils n'ont pas de prix.

¹⁷⁰ Natalie Zemon, 2003 :72

Chez les Kayambi, on ne trouve pas d'objets sacrés qui seraient au centre des échanges. Les statuettes qui représentent un saint catholique et qui sont transmises à l'intérieur de la famille constituent la seule exception.

Les échanges observés dans la communauté, concernent souvent la nourriture et la boisson. Les échanges rituels comme le *castillo* ou la *rama de gallos* supposent une réciprocité généralisée¹⁷¹ à l'intérieur de la communauté. La réciprocité qui s'installe ainsi ouvre le cycle des échanges car elle comporte des actes et des rapports qui ne sont pas limités dans le temps, ni dans l'espace.

L'œuvre de Polanyi tente de «jeter un pont entre sociétés ethnologiques et historiques et propose un jeu de concepts utilisables par les historiens et les ethnologues. Parmi ces concepts, celui de réciprocité s'offre - beau symbole- pour les échanges, sur un terrain commun, entre chercheurs des deux disciplines »¹⁷².

Selon Lucette Valensi l'idée centrale de Polanyi est :

«que dans les sociétés non marchandes qui couvraient la planète jusqu'au XIXe siècle, l'économie était "embeded", enchâssée dans les relations sociales; que les comportements économiques répondaient à des motivations plutôt sociales (conservation et reproduction de statuts) qu'économiques (satisfaction de besoins matériels). L'Europe du XIXe siècle a libéré l'économie du contexte social et idéologique et amorcé un processus par lequel les facteurs économiques en sont venus à dominer la société: l'économie est " disembeded", coupée des relations sociales et elle peut être analysée comme une instance autonome. La théorie

¹⁷¹ M. Sahlins, 1968:247

¹⁷² Lucette Valensi, 1974:1310

économique élaborée depuis le XVIIIe siècle convient donc aux économies de marché contemporaines; ne peut être appliquée aux sociétés non marchandes qui exigent, par conséquent, un jeu de concepts spéciaux»¹⁷³.

Selon Polanyi les trois principes qui définissent une structure économique sont la réciprocité, la redistribution et les échanges de marché ¹⁷⁴. Toutefois il est nécessaire de différencier les logiques qui commandent, d'un côté l'économie capitaliste et de l'autre l'économie du don ainsi que les variantes qui se produisent à l'intérieur.

Dans la société kayambi, l'économie du don prête une attention spéciale aux liens sociaux, plus qu'aux objets éventuellement échangés. C'est par contre une logique totalement différente que met en pratique le *potlatch* (et plus généralement les dons et contre-dons agonistiques). Mauss souligne que le *potlatch* est une véritable «guerre des richesses», menée pour conquérir des titres, des statuts, du pouvoir, et où l'esprit de rivalité l'emporte sur celui de générosité. On a, comme il le dit, affaire à une autre « économie et morale du don ». S'appuyant sur les descriptions de Boas et d'auteurs plus anciens, russes et canadiens, Mauss montre que les *potlatch* étaient pratiqués pour légitimer aux yeux de tous la transmission d'un titre déjà acquis ou pour faire reconnaître son droit à l'acquérir. Le *potlatch* est donc une pratique de pouvoir, qui implique d'accumuler de grandes quantités d'objets précieux et de biens de subsistance pour les redistribuer dans des festins et des compétitions cérémonielles. Au départ plusieurs clans et leurs chefs sont en compétition, mais à l'arrivée il n'y en

¹⁷³ Ibid:1311

¹⁷⁴ Ibid.: 1312-1314

a qu'un seul qui gagne, du moins provisoirement, tant qu'un autre clan ne pourra le défier dans un *potlatch* plus grand. Nous ne sommes plus dans la logique des prestations totales ou des dons et contre-dons non-agonistiques, qui aboutissent à une répartition relativement égale des ressources nécessaires à la reproduction des groupes sociaux.

Une autre différence est que dans le potlatch une dette peut être annulée par un contre-don, une dette peut être annulée quand on rend plus que ce que l'on a reçu et l'idéal est qu'à la limite un clan ait tant donné que personne ne puisse lui rendre et qu'il reste seul sans concurrents possibles. Pour les *Kayambi*, la dette est un élément essentiel dans la logique du don. Mais si, selon E. Ferraro, dans le système capitaliste l'acquittement de cette dette semble être une condition indispensable à l'équilibre social, chez les *Kayambi* au contraire, la dette entraîne un mouvement en spirale qui en élargissant sans cesse l'ampleur des dons et contre-dons entraîne toute la société avec lui. Ainsi la dette doit être acquittée mais en même temps elle n'est jamais définitivement éteinte¹⁷⁵.

Ces prestations, Mauss les qualifie de « totales » et ce terme désigne chez lui deux choses différentes. Soit le fait que le don est un acte à multiples dimensions, économique, politique, religieuse, artistique, et donc condense beaucoup d'aspects de la société en lui-même, soit le fait que les dons en entraînant sans cesse des contre-dons, mobilisent les richesses et l'énergie de nombreux groupes et individus, mettent en

¹⁷⁵ E. Ferraro, 2004 :221

mouvement toute la société, et se présentent comme essentiels pour sa reproduction globale.

Sahlins, quant à lui, a construit :

« une typologie du don fondée sur l'hypothèse que plus le don circule dans un réseau primaire (entre proches, non étrangers), plus l'équivalence est lâche entre le don et le retour, et plus le retour s'étend dans le temps. C'est ce qu'il appelle la réciprocité généralisée, où, à la limite, ce qui est rendu « n'est tenu à aucune condition de temps, de quantité ou de qualité »¹⁷⁶.

Autrement dit plus en s'éloigne de la situation d'étranger, plus il y aurait ouverture ou généralisation de l'équivalence, de sorte que le don le plus éloigné du marché serait en même temps la forme la plus générale de l'échange, l'échange généralisé, parce que son extension temporelle est indéfinie.

D'ailleurs selon Godelier :

« il ne peut y avoir de société, il ne peut y avoir d'identité qui traverse le temps et serve de socle aux individus comme aux groupes qui composent une société, s'il n'existe de points fixes, des réalités soustraites (provisoirement mais durablement) aux échanges de dons ou aux échanges marchands »¹⁷⁷.

Le don est en général conçu en opposition ou par contraste avec l'échange marchand. Dans le cas de l'échange marchand ("prix", "offre", "demande"), celui-ci dépend peu des acteurs ou du contexte local; dans la mesure où il doit se plier aux conditions qui lui sont extérieures ; il n'a que très peu ou, si l'on peut dire par définition, aucune part à leur détermination. En revanche, dans le don, les rapports sociaux déterminent

¹⁷⁶ Sahlins, 1968: 247

¹⁷⁷ M. Godelier, 1996: 16

la nature de l'échange, ses conditions, et éventuellement "le prix". Autrement dit dans le cas de l'échange marchand, c'est lui qui donne forme et détermine en dernier recours les rapports sociaux, en sorte que dans notre société, la part faite au don est de plus en plus restreinte et le don est de plus en plus marchandisé, c'est-à-dire encadré par la contrainte des autres rapports sociaux, dans lesquels il ne joue qu'un rôle accessoire. Ainsi dans les sociétés peu marchandes ou peu déterminées par le marché, c'est le contexte social qui donne forme à l'échange de don; lequel peut donc varier grandement d'une situation à une autre, même dans une même société ou un même type de société.

Or, dans les sociétés comme celle de *kayambi* fort est de constater que ces deux systèmes existent et ne sont pas en opposition l'un par rapport à l'autre¹⁷⁸. La cohabitation des systèmes avec l'intégration des nouveaux codes, l'adaptation, l'invention ou la disparition des règles, semblent être des marqueurs constants de la manière dont les sociétés construisent leur identité sociale, culturelle, politique, économique, religieuse.

Ainsi N. Zemon (2003 :19) indique que « Bien qu'il y ait de grands changements dans les systèmes de dons et d'échanges à travers les époques, on ne trouve pas de modèle universel d'une évolution allant d'une économie totale du don à un cadeau occasionnel. Le don perdure bien plutôt comme un mode relationnel essentiel, un répertoire comportemental, un registre qui a ses propres règles, son propre langage,

¹⁷⁸ « El sistema de intercambios del don y el sistema comercial económico, son dos concepciones, o tipos ideales, de comportamientos en el intercambio. Pueden funcionar al mismo tiempo y producen todo tipo de actividades económicas de niveles más elevados, más bajos o igualitarios, dependiendo de cómo se combinen» (Barbara Rosenwein, 1989: 130-143)

ses protocoles et ses gestes. Le mode du don peut très bien, en une période donné, s'étendre ou se rétracter, mais il ne perd jamais son sens ».

La minga et les pratiques agricoles

Les activités agricoles restent caractérisées par l'entraide et sont très souvent réalisées dans le cadre de la *minga*.

Alfredo Andrango, caractérise la *minga* comme une obligation morale:

« La participacion en la minga a nivel familiar es voluntaria, a pesar de que de parte de los hijos en una familia es una obligación moral ayudar en la minga. Si yo veo que mi papá está cosechando tengo que ir primero porque es mi papa, segundo porque es mi obligación ayudarle, entonces ya después de la trilla mi papa me da una porción y si yo voy donde mi tía, mi tío a ayudar en el momento de la cosecha también me dan »¹⁷⁹.

Les échanges décrits par Alfredo Andrango ne concernent pas que la famille restreinte. Dans certains cas les échanges se font entre membres de familles différentes et incluent aussi les *compadres*.

Comme nous l'avons déjà indiqué, au moment où les parents font le partage des terres entre leurs enfants, de façon égalitaire et définitive, le père continue à travailler la terre tant qu'il en a la force. Alfredo Andrango nous a précisé que:

« El padre sigue cultivando como dueño y reparte él la cosecha entre todos hasta cuando tenga fuerzas es decir el padre nunca deja de ser el jefe de la familia »¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Alfredo Andrango, juin 2011

¹⁸⁰ Alfredo Andrango, juin 2011

C'est la mère qui fait la distribution de la production entre les enfants, en tenant compte de la situation de chacun. Dans tous les cas le fils ou la fille mariée reçoit un peu plus qu'un célibataire.

Il s'agit surtout d'une agriculture d'autoconsommation¹⁸¹. C'est ce qu'indique Alfredo Andrango lorsqu'il note que:

« La producción es esencialmente para el consumo y eventualmente si sobra se vende, pero ese no es el objetivo que se busca sobre todo porque no es rentable »¹⁸².

La production est surtout destinée à la consommation interne de la famille, le stock de nourriture est souvent limité. Dans le cas que la réserve soit épuisée plutôt que prévu et avant la récolte suivante. Alors, la solidarité entre les membres de la famille est primordiale. La participation aux *mingas* est aussi un moyen de se procurer quelques produits. Par exemple, Alfredo Andrango explique que, quand il a besoin de pommes-de-terres et qu'il sait que ses parents en ont une quantité suffisante il leur demande sachant qu'il les leur rendra plus tard. Alfredo insiste sur le fait que ce type de problème doit être résolu en priorité à l'intérieur de la famille. Mais il est possible d'échanger des produits avec les voisins. Du maïs contre des pommes de terre, par exemple. Les échanges peuvent prendre de formes différentes, le retour peut se faire de manière différée ou immédiate. Les produits échangés peuvent être équivalents ou non.

Il existe une autre forme de travailler la terre qu'on appelle *al partir*.

Alfredo Andrango décrit ainsi ce système:

¹⁸¹ L'absence d'un système d'irrigation ne permet pas d'envisager une production destinée au marché. En période de sécheresse la production n'est même pas suffisante pour nourrir les familles de la communauté.

¹⁸² Alfredo Andrango, juin 2011

« Es un modo de producción compartida en la que generalmente una persona pone la tierra y la otra la semilla, y durante el proceso de laboreo o trabajo se comparte el trabajo y la semilla y al final se parte en la mitad para cada uno »¹⁸³.

Ce système est aussi pratiqué quand les Kayambi n'habitent pas sur place ou n'ont pas le *temps* de mettre leur terre en valeur. La situation de la tante d'Alfredo Andrango nous fournit un exemple : après son mariage elle est partie vivre dans la famille de son mari, donc c'est le père d'Alfredo qui travaille la terre de sa sœur et partage avec elle les produits.

A la communauté San Esteban les relations entre *partidarios*¹⁸⁴ ne sont pas marquées par la méfiance même si parfois on peut entendre quelqu'un se plaindre parce qu'un des *partidarios* a pris plus qu'il ne devait mais en général ce système fonctionne comme un moyen d'entraide.

Les terres de la communauté de San Esteban, situées en altitude, sont en général des terres pauvres et d'accès difficile. Nous avons vu, par ailleurs, qu'elles manquent d'eau et sont soumises à de mauvaises conditions climatiques qui, lors de mon séjour, en 2006, se sont révélées particulièrement difficiles: la période allant de juillet à novembre a été marquée par une grande sécheresse puis à partir de décembre des pluies torrentielles ont été enregistrées. Ainsi, les Kayambi sont passés de la crainte de voir mourir leurs cultures du fait de la sécheresse à celle de les voir disparaître à cause de l'excès d'eau. Une telle situation n'a rien de particulièrement exceptionnelle et se répète continuellement.

¹⁸³ Alfredo Andrango, juin 2011

¹⁸⁴ Ceux qui sont engagés dans le système al partir

« Pasando la luna llovía, al quinto día ahí llueve, ahora yo veo que no, yo digo se jodió la humanidad de nosotros y hasta dios cambio, porque hay tantas cosas. Se desigualo la gente entonces dios me está oyendo: dios hágale una cosa! No llueve, ya no me acuerdo, una cosa de tres meses ho ha llovido, ya paso la luna nada, al quinto día nada. En nuestra « madre de Transito » llovía, hacia temblor, en « San Ramón » llovía, el día de las « Marías » llovía, por eso que los mayores, ahora tenemos estas casas, de ahí solo de paja, todo lo que se ve solo de paja, eran las casas, por eso es que ha de llover, diciendo vamos a la paja, a traer para re cobijar la casa, con pajita cobijando la casa, por eso los mayores tenían ya conocido ha de llover tal día, ha de llover tal mes, ha de llover por al santo, por al santa, ha de llover, llovía ! la casa, llevado el viento, la pajita hay que cobijar. Muchas veces no llovía, hacia unas nevadas, de acá del cerro « Blanco », hacia unas nevadas que pero lindo, ahí queda más allá que llovido, ahora no »¹⁸⁵.

Malgré les difficultés, la communauté de San Esteban a réussi à maintenir une diversité de cultures, mais c'est peut-être à cause du changement climatique et du manque d'eau que certains produits ont disparu. Pour certaines productions, comme les fèves, la récolte est très irrégulière d'une année à l'autre. Il existe, depuis longtemps, un calendrier culturel auquel les membres de la communauté continuent à se référer.

Selon les informations fournies par Alfredo Andrango en 2006 la production annuelle moyenne pour l'ensemble de la communauté s'élève à 500 quintaux de pommes de terre, 200 quintaux du maïs, 400 quintaux d'orge, 200 quintaux de blé, 3 quintaux de *quinoa*, 30 quintaux de haricots rouges et blancs, 30 quintaux des fèves, 20 quintaux des *chochos* (lupins), *oca* (oxalide tubéreuse), *melloco*, et *mashua* en petites quantités.

¹⁸⁵ Ezéquiél Andrango, juin 2006.

L'essentiel de la production est destiné à l'autoconsommation de la famille. Une partie est destinée aux échanges réalisés au moment des récoltes, l'autre partie est destinée à servir de semences.

Dans ces conditions, la *minga* est l'expression la plus évidente de l'entraide et la solidarité qui se manifeste au sein de la communauté et des groupes domestiques. Elle assure la disponibilité de main d'œuvre mais aussi une redistribution à peu près égalitaire des ressources humaines et matérielles.

Savoirs et savoir-faires agricoles

Quand on observe les pratiques sociales qui donnent forme aux systèmes d'échanges, on est obligé de constater que rien ne peut se faire sans une transmission de savoirs et savoir-faire.

Ce sont en général les plus anciens qui détiennent ces savoirs, qui dans le contexte agricole, sont essentiels à toutes les étapes de la culture.

Alfredo Andrango fait une description des différentes phases du travail agricole et des techniques culturales qui permettent de maintenir une diversification alimentaire, savoirs qu'il a acquis de son père :

« El proceso previo por ejemplo, ahora el que más práctica es mi papa, luego de la cosecha lo que se hace es el pastoreo, técnicamente le llaman palanqueado, la idea es que cumpla dos funciones el animal, primero se alimenta y segundo abona, entonces eso hace el animal, una vez que esta cosechado el producto después de eso se hace la primera arada que llaman, que se llama el barbecho, luego se le deja una temporada para que se pudra, que vaya descomponiéndose, el rastrojo, la tierra

también que vaya reconstituyendo los elementos orgánicos, entonces luego de eso se hace una nueva arada, de ahí ya se prepara, pero depende del tipo de cultivo que vaya a sembrar.

Entonces si es para cebada o trigo se le da más tiempo a la tierra como quien dice para que se re-cultive, entonces si es para papas se aprovecha no más los residuos de la paja y eso porque mantienen a la tierra floja, incluso mantienen la humedad, entonces ahí se siembra no más. Entonces lo que se hace es que cada cultivo tiene su distinta practica e incluso temporadas, por ejemplo, la papa aquí se suele sembrarse en junio, ahora tenemos muchas dificultades con los cambios climáticos, pero todavía se practica la siembra, más o menos fuertes de papas, aquí en la comunidad junio y diciembre se siembra generalmente pero también se puede sembrar intermedio septiembre, octubre, pero las siembras más fuertes son junio y julio, entonces la papa ahora se siembra con un poco de abono químico, antes no se ponía nada. Generalmente se pone quínoa a las papas, rayitas de quínoa.

Luego el otro producto que más se siembra es el maíz, se empieza a sembrar a partir de San Miguel que dicen por el 17, 28 de septiembre, ahí son las primeras siembras, se siembra más o menos hasta finales de noviembre se siembra el maíz; Aunque ahora también se siembra en enero es que el clima también está jodido. Pero más o menos ese es el periodo de siembras. Entonces el maíz también se siembra tradicionalmente asociado al fréjol, con haba, con quínoa, con chocho, el maíz es el que más asociación de productos recibe, incluso zambo también, con el estaría, el maíz como principal producto, con frejol, haba, quínoa, chocho y a veces hasta zambo. Para las cosechas son en diferentes momentos. A veces cuando el haba ya fresca está bastante anticipada, cuando el choclo está recién comenzando a encocar, el haba tierna que decimos ya está lista. Después el haba se le puede dejar que se seque, inmediatamente ya empieza a salir el frejol fresco, ahí ya sale casi con todo el choclo, de ahí la quínoa y el chocho si salen cuando el maíz ya está maíz.

Entonces la facilidad es que una vez que se hacen las primeras actividades de deshierba y cultivos hasta los tres meses que generalmente hay que cuidarle con

deshierbes, aportes de tierra y esas cosas ya después como es en hileras no tiene ninguna dificultad en las cosechas, entonces se puede no más cosechar, las habas a parte, el maíz aparte, todo por separado, es un sistema interesante porque en una misma parcela se pueden cultivar hasta cinco productos. Eso por un lado y por otro lado la complementariedad que se da entre esos productos. Por ejemplo la haba y el fréjol son leguminosas entonces aportan nitrógeno al suelo [la gente no dice que hay nitrógeno en las habas pero sabe que le ayuda] el haba le ayuda a mantener al maíz. Hay tres elementos importantes: hay varios cultivos, se mantiene el suelo, y que puede protegerse contra algunos fenómenos como la helada. Por ejemplo el maíz es muy sensible a la helada pero el haba es muy resistente, entonces puede ser que se pierda el maíz pero no el haba. Se aseguran con cualquier de los productos del cultivo.

Luego están los cultivos de cebada, la cebada casi siempre se la siembra sola, hay algunos que le asocian a los bordes de la cebada, arveja, pero no es muy común, al menos mi papá es enemigo porque dice que estorba para la cosecha, porque la arveja es leguminosa también, por eso no le gusta pero en cambio en el maíz sí. Igual el trigo es otro producto que se cultiva por lo general solo»¹⁸⁶.

Alfredo, décrit les pratiques traditionnelles de son père. Le système de culture diversifié pratiqué dans la communauté permet de s'assurer l'obtention d'au moins un produit dans l'année. Cette manière de gérer le risque constitue aussi une stratégie d'adaptation aux aléas climatiques. En somme, ce mode d'association des différentes cultures associées un calendrier culturel plus au moins souple permet de faire face aux difficiles conditions environnementales et d'éviter les famines.

Le calendrier agricole est décrit par Segundo Manuel Andrango, de la manière suivante:

¹⁸⁶ Alfredo Andrango, septembre 2006

« Más antes de las *haciendas* trabajaban, esta *hacienda* era una sola *hacienda*, entonces después ya se murieron los papás de los señores dueños de esta *hacienda* grande entonces ya dividieron, pero ese tiempo, al dueño nosotros le sabíamos decir patrón, le sabíamos decir el dueño de la *hacienda*, entonces ellos sembraban, trabajaban ellos con yunta¹⁸⁷(voir annexe 8), con tractores, las laderas se trabajaban con yunta, y los que sabían ser los huasipungueros de estas tierras donde ahorita vivimos actualmente, eran huasipungueros, le decían los *huasipungos*, así decía la gente, los mayordomos le decían, este los gañanes, así les decían a los trabajadores antiguos.

Ellos así andaban con yuntas trabajando en las *haciendas*, los llanos, de ahí ya el mayordomo tenían una fecha señalada para sembrar. Aquí en esta *hacienda* sembraba la mayor parte casi más trigo, sembraban entre fines de septiembre. Hasta el 15 de septiembre ya sabían sembrar, entonces ellos decían para finados, que decían para finados no, que el trigo ya está sembrado amarillando, casi las hojitas así medio altas ya, eso era para ellos buen trabajo, ellos tenían, por decir como un almanaque algo así, ellos tenían el ya, la fecha que debe sembrar, ahí sembraban el trigo entonces ahí si ya iban sembrando. Y también los mayores de nosotros así mismo ellos trabajaban, ahora es puro tractor, de ahí trabajaban toditos terrenos así, trabajaban a pura yunta.

Y así mismo ellos tan tenían fechadas que meses siembran, ellos sembraban así mismo adelantado, cebadas o trigos en septiembre, la segunda siembra sembraban a mediados de octubre. Sembraban, cebada, trigo, habas, sembraban por el 3 o 4 de octubre decían en San Francisco. Ahí era la siembra de habas, de maíz... En ese tiempo por aquí no se daba maíz, porque aquí solo se daba habas, cebada, por aquí buenas habas cosechaban los mayores.

Era poco para nosotros el maíz, no se sembraba aquí. Neos porque sabrían decir que no se daba, solo se daba las habas. Así sembraban mis finados padres»¹⁸⁸

¹⁸⁷ Attelage de boeufs

¹⁸⁸ Segundo Manuel Andrango, juin 2006

La transmission et l'utilisation des savoirs et savoir-faire se fait dans des contextes différents de l'organisation sociale : la guérison, la vie rituelle, la vie domestique. Tous ces espaces structurent la vie de la communauté car ils donnent une place à chaque individu, selon son sexe, son âge, etc. dans le fonctionnement de ces institutions.

Division des tâches

A l'exception des activités domestiques proprement dites (préparation des repas, lessive...) la division des tâches n'est pas des plus marquées au sein de la communauté *kayambi*¹⁸⁹.

Elle est néanmoins perceptible dans les travaux des champs où ce sont plutôt les hommes qui interviennent lorsque l'activité réclame une certaine force physique. Ainsi, lors de plantation des pommes-de-terre l'homme prépare le sol et la femme dispose le plan puis, lors de la récolte, l'homme déterre les pieds, la femme et les enfants récoltent les pommes-de-terre.

Les femmes prennent en charge l'élevage des animaux et la basse-cour. Elles assurent la traite des vaches alors que les hommes sont plutôt en charge de la construction et du gros entretien des maisons.

¹⁸⁹ Pierre-Yves Jacopin (1977 : 8) indique que pour les Yucuna il y a « une absence réelle d'une division sociale du travail : avant l'arrivée des Blancs, n'importe quel homme était tenu de « savoir », c'est-à-dire de connaître les mythes, la sorcellerie, les chants et les formules cérémonielles ; à défaut de pouvoir réciter tous, il devait au moins les comprendre, car il n'y a aucun acte de l'existence, si simple soit-il, qui ne puisse être investi d'un sens magique. En dehors de la répartition sexuelle des tâches, chacun est alors capable de pouvoir à tout ce qui lui est nécessaire, les hommes font du reste la cuisine et il arrive que les femmes chassent, si c'est indispensable ; c'est pourquoi on se saurait assimiler cette répartition sexuelle et sociale à une division social du travail, telle que nous l'entendons au sens moderne et occidental du terme, c'est-à-dire comme un rapport de production absolument et matériellement nécessaire à la production ».

Les femmes interviennent à tous les stades de l'activité agricole. Elles participent à la préparation du sol, à la sélection des semences et à la récolte de produits mais une fois la récolte faite elles prennent en charge la sélection et la transformation de ces produits. Ainsi par exemple, l'avoine peut être utilisée pour la consommation humaine et animale mais aussi vendue en cas d'excédent. Une partie des graines étant destinées aux prochaines semences ce sont les femmes qui se chargent de la sélection. L'avoine destinée aux animaux (surtout aux porcs) doit être moulue. Ce sont également les femmes qui se chargent de cette opération. Il semble que l'avoine ne soit pas l'aliment préféré des *Kayambi* mais surtout vu comme un produit de substitution en cas de mauvaise récolte. Ainsi Dolores Andrango se souvient que l'avoine fut utilisée pour l'alimentation dans les années 1940. Elle partage avec nous ce souvenir: « durante la hambruna que hubo cuando era niña, mi mamá hacía lenteja rubia que la tostaba con la avena »¹⁹⁰.

Certaines tâches relatives au travail de la terre semblent interdites aux femmes, certaines autres leur semblent réservées mais plus généralement il apparaît que les *Kayambi* considèrent que les activités agricoles sont exercées de manière complémentaire par les hommes et les femmes. Ce qui ressort des paroles d'Alfredo, de Lucía et de Lucila que nous rapportons ci-après comme trois points de vue différents c'est que la répartition des tâches entre les sexes obéit à des critères complexes.

Alfredo et Lucia témoignent également:

¹⁹⁰ Dolores Andrango, juillet 2006

ALFREDO: La cuestión de la siembra tiene sus etapas, está la preparación de la tierra, la siembra, el cultivo mismo, que es toda la parte de deshierbe, aporte y la cosecha. En la parte de la preparación de la tierra es una tarea que generalmente se la asume como varones, en su mayoría porque es la parte como más fuerte, más dura, ya sea a mano, sea con yunta, sea con tractor, es una tarea más o menos destinada para los hombres que es toda la parte de los procesos previos, en la siembra ahí depende de los productos. Por ejemplo, lo que es trigo, cebada, casi generalmente es una tarea que asumen los hombres, ósea la siembra, porque es una siembra al boleó como decimos y regando, una tarea que generalmente la asumen los hombres aunque no exclusivamente, pero generalmente los hombres. Pero hay otros productos como la siembra de haba, de maíz, de todos estos productos que siembran en surcos por decirlo, eso asumen las mujeres porque pueden hacerlo, por etapas o días lo que sea, asumen las mujeres, hay otros cultivos que pueden ser una siembra más familiar igualmente por su peso, por su característica, como es la papa, porque ahí igualmente, si bien es surco, pero ese día mismo, el día de la siembra tiene que ser tapada la papa, entonces se va poniendo la semilla en el surco y luego sea con pala o con yunta hay que cubrir la semilla, entonces eso es una siembra más bien familiar ahí participan hombres y mujeres en la siembra de la papa. Entonces ese es un poco el sistema depende el tipo de producto para la cuestión de las siembras y para la cuestión del cultivo propiamente dicho, que es limpieza, nosotros le llamamos beneficios, pero es un poco toda la cuestión de los aporques, deshierbes estas cosas. Procesos de crecimiento de la planta, ahí también es un trabajo más familiar, aunque nuevamente si es que es en el tema de deshierbe de maíz, por ejemplo, casi siempre por las condiciones de que los esposos o no estamos en la casa o van a los trabajos, asumen en parte las mujeres pero generalmente es compartido con la familia. Porque el esposo viene en la tarde, ayuda o los fines de semana se hace una pequeña minga familiar y se trabaja conjuntamente y por fin viene la cosecha. Ahí también, en el tema de la cosecha, también es familiar, aunque en algunos participan más los hombres, por ejemplo en las cosechas que es de corte no,

trigo, cebada, ahí puede haber una mayor presencia masculina, mientras que habas, el maíz también puede ser familiar, pero hay un rol más protagonista de la mujer, hay como una participación más directa de la mujer, en la cosecha, aunque los hombres también podemos ir a la cosecha, no está limitado. Yo creo que es más por producto, por ejemplo, el corte de cebada no se lo puede dejar para ir cortando, corto hoy unas habillas y le dejo para la otra semana, ósea si es posible hay que tratar de cortar toda la parcela y ponerla en la parva, para luego trillar. En cambio, el maíz si se va coge dos huachos, tres huachos, carga la funda y se viene con lo que cosecho y el resto puede seguir ahí sin problema, yo creo que es más bien por el tipo de producto, igual en las habas va coge lo que alcance a coger en el medio día, en la media mañana coge una funda, unos tres huachos, lo que sea y regresa y el resto sigue ahí en el sitio y no tiene ningún problema. No se puede hacer lo mismo con la cebada o con el trigo por ejemplo, si se cosecho una parte y de pronto llueve y lo que está en pie no hay problema pero lo que está en las gavillas, se moja y ya se daña, yo creo que es por eso más. Porque igual las mujeres si pueden cortar no hay problema. En cambio la cosecha de la papa es más familiar. Se convoca más a la familia y en un día se puede terminar una chacra. Es una gran ventaja del indio, del campesino, tenemos la habilidad de manejar juntos las herramientas, tanto los hombres como las mujeres, la división creo que se da por tipo de producto, por las condiciones de productos. Las mujeres pueden utilizar todas las herramientas manuales. Quizás en el tema que ha sido una cuestión como más dedicada al hombre es la yunta con sus implementos: arado, rastra, puya, por ejemplo. Aquí en la comunidad y en los alrededores hay casos muy excepcionales, ya porque se quedó viuda, pero la yunta está desapareciendo, pero esto es una tarea más destinada a los hombres. En la parte del corte mismo de la cosecha misma, por ejemplo, en la trilla igual participan.

En la parte de selección del producto es una tarea que intervienen casi siempre las mujeres, porque tienen conocimiento del producto, la clasificación. Las mujeres tienen más claridad para reconocer el tipo o los nombres de las variedades. Un

hombre es malo para reconocer pero las mujeres si saben que tipo de maíz es, que tipo de papa es. Aunque antes dicen que eran unas actividades conjuntas, son unas cuestiones que se están perdiendo, las habilidades de reconocer los productos. Por dos cosas, se cultivan pocas variedades, se han perdido muchas variedades. Y como ya no hay estas selecciones antes si han sabido tener así como mucha habilidad para seleccionar entre familias, ahora ya casi no se hace.

LUCIA: Ahora ya no hay tantas variedades. Por ejemplo, más antes las papas que sembrábamos de algunas variedades, en cambio ahora ya no tenemos tantas variedades, como más hay dos variedades, entonces pero si le cogemos aparte, a parte. Seleccionamos, porque en parte una semilla de las papas es más dura para el clima mismo, para que no se lanche. En cambio, hay otra que es bien delicada por ejemplo, como decimos se lancha rapidito, se pierde la semilla, entonces a veces preferimos tener la que está más a punto.

ALFREDO: Pero también seleccionan porque eso se cocina más rápido, porque es arenosa, porque esta sirve para hacer el molo, por ejemplo, por eso también seleccionan, ya saben cuál es la papa que es más, para hacer que se aplaste bonito saben decir, la otra que es medio gusanosa » .

LUCIA: Por ejemplo, mamita tiene unas dos clases de semillas, hay unas papas que maduran a los tres meses, pero en cambio hay otras papas que maduran a los 6, 7 meses, por eso toca siempre hacerle a parte las semillas, no podemos entreverarles para la cosecha¹⁹¹.

ALFREDO: Esas habilidades, tienen las mujeres, la mujer es la que está más acostumbrada al contacto diario con el producto, incluso dentro de la casa esas funditas ya saben de qué es para que es todo¹⁹².

Lucila Andrango décrit, quant à elle, la répartition des tâches plutôt dans le domaine de la cuisine, en particulier la préparation de la *chicha*¹⁹³, événement de grande importance pour les *Kayambi*:

¹⁹¹ Lucia Andrango, juin 2008

¹⁹² Alfredo Andrango, juin 2008

El hombre hace el arado¹⁹⁴. Sabíamos sembrar, maicito, habas, papas, ocas, melloco, toda clase de papitas. El araba y huachaba. El huacha y nosotros vuelta siembra. La cebada vuelta, coge una manta, eso hacen ellos...Nosotros, vuelta papas sembrábamos y ellos tapaban con arado [...] Así huacho, huacho, en cada huacho se pone unas tres papitas, si son grandecitas dos, así sembrábamos. Cuando era la minga con los vecinos -de cebada o trigo- ahí ayudábamos a cortar, las papitas. En la cosecha era solo el hombre. El marido se levantaba a veces a las dos de la mañana para cortar, ahí no se necesitaba a nadie y después si ayudábamos a cargar.

Algunos hombres buenos son, para ayudar a chichar [faire la chicha]. Antes ca en piedra molíamos [les femmes]. Así molíamos el arroz. Si ayudaban a moler [les hommes], porque se cansa, muele, muele [...] Sabía ayudar a chichar la chicha de la *hacienda*. La mandaba, para cosecha de *hacienda*, mandaba quintal de maíz, que hagamos criar la jora. Para chichar nosotros mismos. Eso cargaban a la cosecha. Solito no se avanza. Para pelar el mote, mismo, mi mamita tenía unas calderas grandotas de bronce. Las hijitas, las hembritas ayudaban a acarrear agua y leña de la quebrada, del monte. Había un huahuito que venía a ayudarnos a cargar los wangos de leña [...] A las doce de la noche ca, acabamos una olla de mote y vuelta

¹⁹³ Bière de maïs.

¹⁹⁴ L'homme travaille la terre. Nous on sème le maïs, les fèves, les ocas, le melloco, toute sorte de pommes de terre. Il préparait la terre, creusait les trous. A lui la préparation de la terre, à nous les semences; par contre quand il faut semer à la volée se sont eux qui s'en chargent. Nous les femmes on plantait les pommes de terre et eux rebouchaient les trous. Comme ça on creuse, on creuse et dans chaque trous on met trois pomme-terres, deux si elles sont grosses. C'est comme ça qu'on plantait les pommes de terre. Quand c'était la minga avec les voisins (moisson de l'avoine ou du blé) on aidait à couper, las parvitas. La moisson c'était seulement par les hommes. Le mari se levait parfois à deux heures du matin pour moissonner. Alors il n'avait besoin de personne d'autre et après, oui, nous aidions à charger. Quelques hommes sont bons pour aider à préparer la chicha. Avant on moulait avec des pierres. On moulait le riz. Oui les hommes aidaient à moudre parce que moudre c'est fatigant. Moudre, moudre...L'homme aidait à faire la chicha de l'*hacienda*. L'*hacienda* envoyait un quintal de maïs, pour la récolte de l'*hacienda* elle envoyait un quintal de maïs....et on faisait la chicha nous-mêmes. On chargeait ça pour la récolte. Tout seul on n'y arrive pas. Pour peler le mote ma petite maman avait un grand chaudron de bronze. Les petites, les gamines aidaient à charger l'eau et le bois du ravin ou de la forêt. Il y avait un petit qui venait nous aider à porter les ... de bois. A minuit, on terminait une On transportait 4 quintaux de maïs avec le cheval. L'homme venait avec les petits laisser le bois et en retour on nous donnait des tripes. Parce qu'on cuisinait le mote et le lendemain ils envoyaient 50 moutons à dépecer. On dépèce comme ça. On enlève des morceaux : pattes avant, pattes arrière, côtelettes pour donner aux gens. Ça s'appelle chaner.

Ainsi par exemple le mondongo nous revient. Les côtelettes, la patte avant, l'autre patte, la côtelette et à nouveau la patte, l'autre patte pour l'*hacienda*. On enlève juste la peau comme ça. On dépèce le mouton, on enlève la peau. La peau ça on ne la donne pas. Le cœur, la graisse, ils la prennent et l'intestin pour les préparer le chan. L'intestin ça on ne le prend pas L'intestin une fois lavé on fait le « chan » (plat à base des tripes) une fois cuisiné ça s'appelle chan. Quand ça prend un peu de temps on appelle « Chanera ! Chanera ! Chane ! Mon mari y allait avec le cheval. Le lendemain on allait chercher le pain à l'*hacienda*. Les gens donnaient du pain et du fromage. Par exemple, le lundi mote, le mardi chane, le mercredi pain et fromage. C'étaient des pains très grand, les fromages aussi : deux grands fromages.

otra olla parábamos [...] Cuatro quintales de mote íbamos llevando en caballo. El hombre venía con los huahuas a dejar la leña vuelta para mañana han de mandar « chan » [chunchulli o chunzhulli] Porque ahora ya cocinábamos mote y mañana mandaban 50 borregos a pelar. Así pela pedazo, pela pedazo, brazo, pierna, costilla, así, para dar a la gente, eso se llama chane. Así por ejemplo mondongo queda para nosotros. La costilla y el brazo, el otro brazo, la costilla, ya vuelta la pierna, la otra pierna, para la *hacienda*. Justo la puchucara que sacan así [puchu-restes] [cara-peu]. Le pelan al borrego, le sacan la puchucara. La puchucarita ca no les doy. El shungu [cœur], la manteca, cogerán, el puzun [intestin] para chan [...] El puzun, ca no cogemos. El puzun lavando, se hace chan, para dar a la gente. Ya cocinado se llama chan. Cuando no se está yendo breve, llaman chanera! Chanera! Chane! Mi marido en el caballo montado vuelta corría llevando. Después al otro día iban a amasar pan en la *hacienda*. Pan y queso daban a la gente. Por ejemplo, lunes mote, martes chane, miércoles pan y queso [...] Eran unos panes grandototes, los quesos as mismo, dos quesos grandotes. La *hacienda* sabrían ellos cuajar o llevar a la quesera a hacer quesos? Había una quesera, que sería? Ahí teníamos que estar trillando, con unos jarros. Había una huangudita, ya muerta es, una huangudita había traído de allá de las Lajas, me había traído un matecito, así, pilche colorado. Yo ca, con eso, la huangudita [Otavaleña] me había traído un harnerito, Decía [Otavaleña]: Casna churashca. Que quiere decir, para el cuajado, así pondrá el harnerito y coja el suero con el matecito, con eso cogía, ganando, ganando hasta que estén ellos, asentando con la mano...Yo como tenía mi harnerito, como cedacito tan [...] Entonces con eso mishando [ganando]; Eso decían así : (Ya) mishinaku; Ya les gane ahora tienen que darme ustedes la plata. Ganaba yo [...] Yo ya acababa lo que era mío, lavaba los aros, lavaba esos baldes, esa cosa que tan habrá sido, una cosa así como paila. Lavando, limpio, los baldes tan colgando. Y ahí decían ya se fue la mishana [...] »¹⁹⁵

¹⁹⁵ Lucila Andrango, juin 2006

Nous avons maintes fois constaté que cette division des tâches reste très pragmatique et qu'elle peut évoluer sans difficulté au gré des circonstances. Ce sont aussi le plus souvent les femmes qui nettoient les grains de blé et d'orge parce qu'on considère qu'il faut être très patient pour accomplir cette tâche. De même, le traitement de la laine des ovins semble également avoir été une tâche réservée aux femmes.

Il semble néanmoins qu'une activité essentielle soit strictement réservée aux femmes relativement âgées. Il s'agit de la préparation et de la distribution de la *chicha*, boisson cérémonielle, exclusivement consommée lors des fêtes, *mingas* ou cérémonies et dont la préparation est décrite dans le récit d'Ezéquiel Andrango

« La chicha más antes si le hacían. Mi mamita finada yo le veía que hacía así, el maíz: mandaba la *hacienda* que haga jora, entonces eso mi mamita hacía de remojarle como cuatro días. Ahora es todo fierro, plástico. En ese tiempo había unas tinas de fierro, tanques de diésel, eso mi mamita tenía comprado. Le hacían partir la mitad del tanque entonces eso le decían tina, entonces ahí le remojaran el maíz cuatro días, cinco días y de ahí iba a coger unas ramas mamita que se llaman pumamaque o hay otras ramas que se llaman jora pango en las quebradas. Entonces eso yo le vi a mamita que así le sentaba, en el cuarto, en el piso le tendía esas ramas, de ahí e maíz remojado le trastornaba sobre esas ramas. Le tendía, entonces ahí le volvía a tapar con las mismas ramas, bastante cojea con las mismas ramas, le volvía a taparle y de ahí le cobijaba con unos costalitos viejos, ahora hay estas fundas, en ese tiempo había costales de cabuya, les decían costales a leño, con eso les cobijaba así y les dejaba ocho días tapado el maíz. De ahí, a los ocho días le veía si está echando ojo de la hembrilla que le decimos, está haciendo unos ojitos, le veían y si esta así, le sacaban y si no estaba, mi mamita sabía hacer tibir un poco de agua de ahí le botaba nuevamente y le volvía a tapar. Le dejaba dos días o tres

días más. Entonces, vuelta le volvía a destapar. Entonces, si le veía que ya estaban echados los ojos, el maíz, le sacaba. Le ponía afuera y lo hacía asolear un poco en el sol. Entonces, vuelta lo embolsaba así mismo. Entonces ahí sabía decir mi mamita, ella ya le decía jora ya, entonces ahí decía mi mamita, embolsando en una funda, decía: « para que haga de mishiquiscar » [le mot vient de terme kichwa mishqui qui fait référence a ce qui está bon à manger, on peut le traduire aussi par sucré]. Eso sí nos, ósea ellos decían así mishquiscar para que se haga dulce el maíz y así sabía ser, sabía hacerse dulce el maíz. A los cuatro días vuelta le sacaban, y se le hacía secar de unas aves y de ahí si ya iban a hacerle moler. El que tiene plata, iban a hacer moler en el molino en el pueblo y sino los que no tenían, tenían que moler esas dos arrobas de maíz de la *hacienda*, en piedra, en piedra de moler, ahí tenían que moler para hacer la chicha para la *hacienda* »¹⁹⁶.



15- Femme kayambi portant la chicha

¹⁹⁶ Ezequiel Andrango, août 2012

La *chicha* est une boisson cérémonielle préparée exclusivement pour des occasions particulières. On boit de la *chicha* pendant la veillée d'un mort ou à l'occasion d'une visite au cimetière. De même pour les mariages, les baptêmes, les *mingas* la *chicha* est indispensable¹⁹⁷. Pour les occasions importantes, comme la fête de *San Pedro*, la *chicha* est préparée par l'ensemble des femmes de la communauté. La préparation, le transport et la consommation de la *chicha* implique le respect de règles et met en place des interrelations entre les personnes qui participent à cette tâche. De la préparation jusqu'à la consommation de la boisson cérémonielle la participation du groupe (famille, communauté, etc.) est indispensable.

«Cuando se ofrece a beber, es en función de amistad y en función de festejo, y toda la cosa¹⁹⁸. Ósea normalmente uno tiene que ser respetuoso y saber el momento. Aquí por ejemplo todos tomamos y es señal de respeto, reciprocidad, el brindarle un vaso de chicha, una copa de trago. Si pueden molestarse, pero depende del momento, si uno está recomendado por el médico que no tome, generalmente se dice muchas gracias, le doy por aceptado, ahora no puedo aceptar, pero hay que explicar, pero generalmente hay que aceptar, por lo menos lo que suelen decir es aunque sea a los labios, ósea respetuosamente hay que coger, es una relación de igualdad, de reciprocidad. Eso es igual entre hombres y mujeres »¹⁹⁹.

La *chicha* continue à être la boisson rituelle par excellence chez les Kayambi même si sa préparation et sa consommation ont subi des

¹⁹⁷ Pour Thierry Saignes (1992 : 56), «la force germinatrice qui met en mouvement l'énergie est conçue comme semblable au processus de fermentation de la bière de maïs (chicha) qui réunit les deux principes masculin (écume superficielle assimilée au sperme) et féminin (dépôt au fond, lie assimilé au sang menstruel) ».

¹⁹⁸ Quand on offre à boire c'est pour l'amitié mais aussi pour la fête. On doit être respectueux et connaître le bon moment pour boire. Ici par exemple on boit tous et c'est un signe de respect, de réciprocité que de trinquer avec la chicha ou un verre de rhum. Si quelqu'un ne peut pas boire sur ordre de son médecin il dit merci beaucoup je l'accepte bien volontiers

¹⁹⁹ Alfredo Andrango, juin 2008

transformations par l'influence du contexte. C'est ce qu'expriment les paroles d'Antonio Lanchango:

«Las mujeres cocinan la chicha, pero vuelta hay un pretexto, porque será? Que será? Que a la chicha no le toman, la chicha no le toman, si [...]

Desde que hace dos años, será? Hicieron así mismo la fiesta, arriba donde el Daniel Quimbiulco. Hicieron la chicha, eran confirmaciones, así mismo. La gente por tomar la chicha se enfermaron, se fueron a parar en hospital. El hospital llenito, dizque ha estado la gente. Lo mismo de por allá, de Santo Domingo, de por allá de Cangagua dizque venían al hospital a Cayambe, solo por la chicha. De eso ca, aquí tan no quisieron tomar chicha, nosotros no más estamos tomando, poquito a poquito. De ahí, lo que si tomaron es cerveza y trago. Trago no puro, sino que compuesto, con jugos de naranja o así con jugos de limón, así compuesto para que no sea muy bravo, para que no sea muy tosca, el trago [...] Y así tan se chumaron, la gente. Antes la chichita no era de dulce, es la chichita de pura jora, de puro de maíz, hecho criar y hecho secar en suelo bien clarito que está al cielito, se endulza bonito la jora, eso molido y traído, trastornado en un pondo de barro, hecho madurar bien, entonces esa chicha es bien dulce y bien sana. Vuelta ahora comenzaron hacer la chicha de unas joras podridas, cómo será? Habían venido comprando de Cayambe y esas joras me parece que son ya pasadas, son podridas, no vale, que de eso se enferman la gente, tomando la chicha. En el tiempo de mi difunto padre, le gustaba la chicha que sea de pura jora sin nada de panela, era rica la chicha de pura jora. Es remedio todavía, es más. De ahí vuelta le gustaba hacer la chicha, antes había trigo centeno que decían, el grano era parecidito al gusano de carne, larguito. Ese granito ya se perdió, ya no se ve ya, alguna parte habrá?, no se... Ese granito hecho criar, hecho jora también, esa chichita sabe ser rica, como estar tomando cerveza, era la chicha de centeno y para que este maduro, faltando quince días para llegue San Pedro, le gustaba hacer cocinar, como quedamos sin madre, nosotros cocinábamos. Yo mis hermanos, metíamos bastante leña, para hacer hervir, eso puesto en el

pondito barro pasaba bien hasta que lleguen las vísperas. Llegadas las vísperas ya venían los Aruchicos, los payasos, los negros, bailando los diablumas ya llegaban no más. Mi difunto papacito tenía la costumbre de tener unas botellas largas así, de trago y el balde de chicha que esta espumoso, no más, de centeno, chumadora, no podían ir a ninguna parte, en la casa mismo se quedaban dormidos, chumados con la chicha de centeno, así es [...] »²⁰⁰

Cette boisson peut être considérée comme un marqueur des contextes rituels et un indicateur des moments significatifs de la vie sociale de la communauté.

Il apparaît également que la manière de préparer et de consommer la nourriture et la boisson est une manière de s'identifier ou de se différencier des autres.

«La chicha desde hace tiempo, desde los tiempos Incas han sabido hacer la chicha. Por aquí en la sierra, en la costa da, no sé [...] Acá atrás en el oriente, decían que hacían la chicha de yuca, eso ca no sé cómo sabrían hacer, la chicha de yuca. Conversar, conversaban, los que han sabido ir a trabajar en el oriente. Mis difuntos hermanitos, ellos trabajaron en el oriente. Y ahí decían que la chicha hacen de la yuca...Cuando hay así bastantico cosecha ca, si sabíamos hacer chichita, así cuando hay bastante cosechas de cebada o cosechas de trigo o así la minga para rascadillar el maíz, para rascadillar papas o para colmar las papas, si sabíamos hacer la chichita para que calme la sed, pero no muy madura, porque muy madura, tomando se chuman, mas no trabajan, así es.

Vuelta en algunas partes tienen unos pencazos grandes saben hacer hueco al penco, le raspan y hacen de madurar el huarango. El huarango es solamente el jugo del banco del penco no más, pero es riquísimo. Ahora que han salido más tragos, solo

²⁰⁰ Antonio Lanchango, septembre 2012

trago, cerveza, ahora han acostumbrado a comprar 20 jabs de cervezas, con eso pasan no más tomando»²⁰¹.

Division des tâches et parole mythique

Le récit fait par Antonio Lanchango, présenté ci-après, est une première version recueillie en 2008, il va nous permettre d'apprendre la relation entre la parole mythique kayambi et leurs pratiques sociales :

« Una señora, en ese tiempo que sería Inca, que sería? Que dizque ha estado en una ladera, haciendo de fregar la quinua, pero no dizque tenía nada en que...Dizque sabia estar haciendo maleta en una [...] Como diciendo, la cobija del borrego, la lana, esa lana dizque ha estado tendiendo, escarmenando, así, para hacer maleta la quinua. Entonces, dizque por ahí, asomo, virgencita María, dizque dijo: hijita, así ca nunca has de poder hacer maleta la quinua. Vera, aprenderás, dizque ha dicho. La quinua, esta lana, tiene que ir, tu marido a hilar, primero pone a hilar y ese hilo tu marido tiene que aprender a tejer. Haciendo bayeta la lana, haciendo bayeta, ahí has de poder hacer maleta la quinua. El hombre tiene que aprender a tejer también, a tejer hilos de la lana. Entonces, ahí tejiendo, ya se hace tejido bien. Es una mantita larga o ancha, que sea cociendo con hilos, de ahí se hacía anchita la bayeta. En ese « anchi » [a continuación] ya han aprendido a hilar la lana, a mandar donde los obreros a tejer. Yo no he aprendido, mi difunto papacito si sabía tejer, el sí aprendió a tejer, a hilar la lana a tejer, mi difunta mamita hizo de hilar la lana, sacaban ovillos grandes eso mi difunto papacito, mi mamita le mandaba donde unos obreros que saben tejer, allá mandaba a tejer la bayeta. Entonces venían unos cuarenta brazos de... varas, de la tela, de lana, eso vuelta midiendo le cocía, unía los filos así, de ahí hacia anchito la bayeta, la manta. Ya con eso así, hacían la maleta, con las puntas que sobran se le ajusta contra el hombro, aquí en el pecho se hace un nudo grande,

²⁰¹ Antonio Lanchango, septembre 2012

se amarra bien y ya está cargado ya. Mi difunta mamita como todavía era joven avanzaba a cargar quintal, cargaba papas, cargaba ocas, cargaba maíz [...]»²⁰².

En 2013 Antonio me rapporte le même récit mais il introduit quelques variations. La première version attribue à la « vierge Marie » l'apprentissage du tissage et le narrateur met en relation ses propres vécus avec ceux du récit. Dans la deuxième version, la figure de Jésus est incorporée, c'est lui qui nous apprend à tisser et Marie nous apprend à filer et à fabriquer des vêtements. A la différence de la première version, ici le narrateur reste dans les détails de temps mythiques.

« Vino nuestra Madre Santísima, y allá ha habido mujeres naturales²⁰³. Entonces, dizque una mujercita, estaba llorando tendiendo la lana así, para hacer la maleta la quinua. Y la señora no dizque ha podido hacer la maleta la quinua. Entonces estando así llorando, llorando, sin poder hacer la maleta de quinua [...] Entonces, dizque llego mamita, Virgen María. Dizque dice: mijita, dizque dice. Aquí nunca has de poder hacer maleta la quinua. Veras así se hace: se le coge la lana, se le escarmena, se le hila. Hilando, a tu marido has de mandar que haga de tejer, haciendo mantita o bayeta. Ahí has de poder hacer maleta la quinua, dizque dijo la mamita Virgen María. Ahí dizque ella aprendió a hacer huango. Primeramente escarmenando, después hace huango y de ahí sigue haciendo quintalito de papas, dizque hizo con el sigsig [planta gramínea]. Hilando la lana, ahí dizque comenzó a mandar, ovillos grandes de hilos. Entonces esos hilos dizque le mando a tejer, pero el marido no dizque atinaba ni como urdir, ni como tejer. Por ahí dizque llego, papá diosito, ya llego... Entonces dizque dice, así has de hacer. Así urdirás, así tejerás. Así haciendo bayeta, ahí has de poder hacer maleta la quinua, dizque le dice.

²⁰² Antonio Lanchango, mai 2008

²⁰³ Notre Sainte Mère montra un jour comment faire una maleta de quinua à une pauvre femme qui pleurait parce qu'elle n'y arrivait pas. Tu vois ma fille on fait comme ça. Tu prends la laine et tu. Jésus-Christ enseigna à tisser tandis que la Sainte Vierge enseignait à filer. C'est ainsi que les anciens ont appris à filer, à tisser, à coudre, à faire les vêtements.

Y así dizque hizo de hilar, de tejer. La bayeta de coger, entonces dizque tejía y le volvía a coser, así de largo. Ahí dizque ya pudo hacer como bayeta para cargar, hacer maleta la quinua. Jesucristo hizo de aprender a tejer y la Mamita Virgen María vuelta hizo aprender a hilar. De ahí ca, gente más antigua no dizque podían hacer nada. No dizque podían tejer, hilar, nada, ni coser. Entonces, mamita Virgen María dizque les ha hecho aprender hacer la ropa. Primero de la lana recortando así las manguitas o así no más como chaleco [...] así dizque van aprendiendo a coser»²⁰⁴

Il semble que les Kayambi furent d'excellents tisserands (W. Espinosa Soriano 1988 : 168). Mais au moment de notre étude, cette pratique à complètement disparu néanmoins il reste des récits sur la manière dont les femmes et les hommes ont appris à tisser. Ces récits nous renseignent sur la transmission des savoirs et des savoir-faire. Ils montrent une société où ces savoirs et savoir-faire sont partagés entre hommes et femmes. Ils montrent aussi qu'il ne semble pas y avoir de savoirs secrets qui seraient détenus par un groupe social. Comme c'est le cas des certaines populations, par exemple en Amazonie.

Selon les paroles de Lucila Andrango :

« Antes habían tejedoras, hacían ponchos, sobre todo para la época de San Pedro, también hacían mantas, faldas y eso se ponían²⁰⁵. Hacían pañolones de lana y les tinturaban. Se vestían con las cosas hechas de la lana de borrego. Los tejidos se lavaban con las hojas de penco.

Antes las faldas eran plisadas pero no bordadas como se ponen ahora para la fiesta de San Pedro, esto es una influencia de las comunidades de Imbabura. Las blusas,

²⁰⁴ Antonio Lanchango, juillet 2013

²⁰⁵ Avant il y avait les tisseuses. Elles faisaient des ponchos surtout pour la fête de *San Pedro*. Elles s'habillaient avec des vêtements faits de laine de mouton. Avant les jupes étaient plissées mais pas brodées comme elles se mettent aujourd'hui pour la fête de San Pedro. 9A c'est l'influence des communautés d'Imbabura. Les blouses qui étaient de flanelle épaisse elles les achetaient aux puentos (groupe indien du nord du pays). Ces objets étaient échangés contre des animaux (cochons, moutons). Et le chapeau qui était différent de celui qui se porte aujourd'hui on l'achetait aussi.

que eran de franela gruesa en diferentes colores, las adquirían de los puendos. Estos objetos eran intercambiados por animales -cerdos, borregos-. El sombrero que era diferente al que se usa ahora, era más grande y redondo y también se compraba »²⁰⁶.

Les *Kayambi* continuent à pratiquer ce type d'échanges. Nous avons rencontrés deux commerçants qui parcourent les communautés autour de la ville de *Cayambe*. Les commerçants originaires de la zone de *Peguche*, proche d'*Otavallo*, maintiennent de relations commerciales avec les *Kayambi* depuis de longues dates.

Les changements et les contraintes du contexte contemporain, exigent des *Kayambi* une redistribution de l'ensemble des tâches. L'insertion massive dans le marché du travail des jeunes mais aussi des plus âgés sans différenciation de sexe a conduit les *Kayambi* à trouver de nouvelles formes d'organisation à l'intérieur des familles. Ce sont, en général, les femmes les plus âgées qui restent dans la communauté pendant que tous les autres membres partent travailler. Elles prennent en charge le soin des petits enfants et des animaux. Elles effectuent des tâches agricoles et souvent elles participent en lieu et place de leurs maris aux réunions de la communauté.

Ainsi nous avons constaté que, pour les personnes salariées, il reste peu de temps pour travailler la terre, s'occuper des animaux, et accomplir l'ensemble des tâches domestiques.

Les anciens sont reconnus et respectés pour leurs savoirs, mais ils ont de moins en moins d'espaces spécifiques où ils puissent agir, donner des

²⁰⁶ Lucila Andrango, juillet 2006

conseils ou exercer une influence sur la communauté. A cela il faut ajouter que les plus anciens, même s'ils continuent à faire partie de la communauté n'ont plus l'obligation de participer activement à la vie de l'organisation communautaire.

Néanmoins, la parole des anciens, est toujours un référent, à laquelle on a recours en moment de conflits car elle est un moyen de réaffirmation des principes fondamentaux de l'organisation sociale.

C'est à travers cette parole, et par les actes concrets qu'elle implique que nous avons pu identifier les règles qui ordonnent la vie communautaire. La parenté, la *minga*, la *limpia*, le *compadrazgo*, les confréries, sont toutes des institutions soumises, pour leur fonctionnement à des règles qui peuvent être respectées ou transgressées.

III - Parole mythique et parole rituelle

Parole mythique : entre légende et réalité

Depuis l'Antiquité le mythe ne cesse d'interroger. Selon les époques et les contextes les questions qu'il pose ont trouvé des réponses bien différentes.

Dans son livre, « Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? » Paul Veyne (1983) explique qu'à l'époque antique, « le public athénien connaissait globalement l'existence d'un monde mythique, où se déroulaient les tragédies, mais ignorait le détail des fables [...] Le mythe était censé connu »²⁰⁷ de telle sorte que le poète n'en savait pas plus que les autres, et donc ne faisait pas de littérature avec le mythe.

Le mythe avait une autorité très forte mais dès le 5^e siècle avant J. -C il commence à poser problème aux « historiens ». Ainsi, Thucydide « milite pour que l'historien analyse les situations du présent tout en écartant les fables et rumeurs »²⁰⁸.

Pour Paul Veyne « la connaissance des périodes légendaires va donc relever d'un mode de savoir qui nous est tout à fait habituel, mais qui mettait les Anciens mal à l'aise lorsqu'il s'agissait de l'histoire : la critique, la connaissance conjecturale, l'hypothèse scientifique, la conjecture,

²⁰⁷ P. Veyne, 1983 :56

²⁰⁸ M. Detienne le signale pour la Grèce antique : « dans une société de tradition orale comme la Grèce antique, le mythe était la voie d'accès privilégiée aux valeurs de la société, dans la mesure où il occupait une place centrale dans l'espace social ». (Marcel Detienne, 2003)

l'eikasis, prend la place de la confiance en la tradition. Son fondement sera celui-ci : le passé est semblable au présent [...] Ce principe permettant également d'épurer le mythe de sa part de merveilleux, il devient possible de croire à toutes les légendes... L'essence d'un mythe n'est pas d'être connu de tous, mais d'être censé l'être et digne de l'être ; aussi bien ne le connaissait-on généralement pas »²⁰⁹.

Les mythes sont devenus plus difficiles à déchiffrer depuis que les platoniciens les ont dénigrés au profit des vérités immuables.

En prétendant séparer le vrai du faux, on a relégué le mythe et son cortège d'invraisemblances et de contradictions dans le domaine des connaissances réservées à une élite capable de l'utiliser à des fins politiques.

Mais « tout change à l'époque hellénistique : la littérature se veut docte ; non qu'elle se réserve pour la première fois à une élite (Pindare ou Eschyle n'étaient pas précisément des écrivains populaires) : mais elle exige de son public un effort culturel, qui met les amateurs à part, les mythes font place alors à cela même que nous appelons encore la mythologie et qui survivra jusqu'au XVIII^e siècle. Le peuple continuait à avoir les contes et ses superstitions, mais la mythologie, devenue savante, s'éloignait de lui : elle avait à ses yeux le prestige d'un savoir de l'élite, qui classe son homme »²¹⁰.

Par la suite le sens même du mot *mythe* a changé jusqu'à devenir péjoratif et qualifier une tradition suspecte.

²⁰⁹ Paul Veyne, 1983 : 56

²¹⁰ Paul Veyne, 1983 : 56

Paul Veyne explique qu' :

« A l'époque hellénistique, où la littérature est devenue une activité spécifique qu'auteurs et lecteurs cultivent pour elle-même, la mythologie devient une discipline, que bientôt on apprendra à l'école... Devenue livresque, la mythologie continuait à croître, mais les publications se mettaient au goût du jour... Enfin, par la grâce de grammairiens et rhéteurs, la Fable, mise en manuels, va connaître une codification qui la simplifiera, conféra aux grands cycles une version officielle, laissera tomber dans l'oubli les variantes... L'épuration du mythe de sa part de merveilleux permet de « croire à toutes les légendes et c'est ce que les plus grands esprits de cette grande époque on fait ». Aristote, par exemple « distingue le mythe et ce qui n'est pas mythique... Pour le millénaire qui allait suivre, les principes de la critique des traditions étaient en place : ils sont déjà là chez Platon »²¹¹.

Pour Paul Veyne, la critique du mythe est née des méthodes d'enquête. Elle n'a rien à voir avec le mouvement sophiste, qui aboutissait plutôt à une critique de la religion et de la société, ni avec les cosmologies de la Physique.

Ainsi, la critique du mythe « devient un épisode du progrès de la Raison », l'histoire cesse d'être un récit explicatif pour devenir une herméneutique.

Pour Paul Veyne le cœur du problème sur la considération du mythe se tient là :

« S'il faut tout dire, nous nous résignons d'autant plus aisément à ne pas expliquer que nous sommes porté à penser que l'imprévisibilité de l'histoire tient moins à sa contingence (qui n'empêcherait pas l'explication *post eventum*) qu'à sa capacité d'invention »²¹².

²¹¹ Ibid.

²¹² Paul Veyne, 1983 : 46

L'histoire étant contingente, « nous nous représenterions le devenir comme l'œuvre plus ou moins imprévisible de sujets exclusivement actifs, qui n'obéissent à aucune loi »²¹³.

Si « l'histoire est aussi compliquée qu'inventive [et que] le trait le plus évident du devenir historique [est] fait d'un dégradé d'événements qui va du plus prévisible et régulier au plus imprévisible... [Donc si] l'histoire elle-même est sans cesse invention »²¹⁴ comment devons-nous alors considérer le mythe par rapport à l'histoire?

Selon Paul Veyne :

« Critiquer les mythes n'était pas en démontrer la fausseté, mais plutôt retrouver leur fond de vérité. Les Grecs, eux, cherchaient une vérité à travers les mensonges... Le mythe est relation de faits vrais, avec, en outre, des légendes, qui se multiplient avec le temps... Pour les modernes, au contraire, le mythe sera plutôt la relation d'un grand événement, d'où son aspect légendaire »²¹⁵.

Les Grecs n'ont pas pensé à distinguer une science du mythe. Le mythe comme la poésie tiraient d'eux même leur autorité. Le mythe continue

Paul Veyne :

« Mêlait donc toujours le vrai et le faux ; le mensonge servait à orner la vérité afin de la faire avaler, ou bien il disait la vérité par énigme et allégorie, ou encore il était venu s'agglutiner à un fond de vérité. Mais on ne saurait mentir initialement. Le mythe transmettra, soit un quelconque enseignement utile, soit une doctrine physique ou théologique sous le voile de l'allégorie, soit le souvenir d'événements du temps passé. Comme le dit Plutarque, la vérité et le mythe ont la même relation que le soleil et l'arc-en-ciel, qui dissipe la lumière en une variété diaprée »²¹⁶.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Ibid.: 49-50

²¹⁵ Ibid.: 70

²¹⁶ Paul Veyne, op. cit. : 76

Paul Veyne note également que :

« Les Grecs considéraient que les mythes pouvaient permettre de trouver la vérité dans les mensonges, [car le faux] n'est pas autre chose que du vrai qui a été déformé. Il n'e s'agissait pas d'expliquer la genèse du mythe pour comprendre l'erreur mais d'apprendre à s'en garder »²¹⁷.

Ainsi en restituant « le vrai texte de l'histoire », les Grecs cherchaient à «tirer le mythe dans un sens politique»²¹⁸.

La récupération des héros mythiques a abouti à un programme d'affirmation identitaire qui trouve sa légitimation dans les récits mythologiques des origines. « Dans cette idéologie des origines, n'allons pas saluer un tourment métaphysique ; ce n'était pas une quête mal orientée qui cherchait dans les temps reculés la profondeur d'un fondement. L'aitiologie était tout simplement un besoin d'identité politique »²¹⁹.

Parole mythique et langage

La compréhension du mythe chez les Kayambi conduit à s'interroger sur les relations existant entre mythe et langage et plus généralement entre mythe et parole. On notera d'ailleurs à ce propos que les sciences sociales prennent assez mal en compte les faits de langage et plus généralement la parole dans son contexte social.

²¹⁷ Ibid.: 77

²¹⁸ Ibid.: 76

²¹⁹ Ibid.

Dans la mesure où nous parlons nous nous rapprochons pour former une société. Dans la mesure où nous vivons en société, nous parlons pour échanger, pour communiquer aux autres, par exemple, nos passions, nos besoins. Le langage tire donc sa raison de la société et en est lui-même l'effet. Cette corrélation du langage et de la société explique le caractère conventionnel du langage, c'est-à-dire son fondement par des règles arbitraires édictées par l'Homme.

Pour Hegel (1993), le « mot » donne à la pensée son existence la plus haute et la plus vraie et: « C'est dans les mots que nous pensons ».

Mais pour Bergson (1889) le langage ne nous est pas totalement acquis car on ne peut pas tout dire avec, on ne peut clairement expliquer un sentiment.

Nous retiendrons le caractère social du langage dont la complexité exige l'application d'une méthode basée sur l'observation et l'expérience pour saisir une réalité qui ne peut exister comme substance.

Ferdinand de Saussure (1915) modifiera radicalement l'approche en définissant le langage comme un système de signes qui unit par convention une idée, un concept et un son, une image acoustique. Selon lui, le lien entre la chose (signifié) et le mot composé d'une suite de sons (signifiant) n'est pas motivé, il est arbitraire : il n'existe aucun rapport intérieur entre le mot "sœur" et le son "sœur" associé au mot.

Ainsi pour Saussure le langage ne peut pas être considéré comme substance. Or souvent, en sciences sociales, il est traité comme une substance. En l'occurrence comme quelque chose qu'on pourrait toucher,

couper. Pour Saussure il n'y a pas de conséquence directe. En reprenant sa théorie de l'arbitraire du signe, il montre que la langue ou les langues se constituent comme des systèmes (arbitraires) où le référent d'un mot ne peut pas être conclu que par référence au contexte. Cela pose bien sur des problèmes anthropologiques qui ne peuvent se résoudre qu'en surpassant une conception de la langue comme substance.

La conceptualisation et le traitement des mythes, est souvent la conséquence du fait que les anthropologues les étudient à partir de textes écrits. Ecrite, la parole mythique est coupée du contexte social auquel elle correspond.

Or, pour les usagers de cette parole mythique, les protagonistes des récits sont loin d'être considérés comme des entités abstraites. Le monde est considéré sous un principe d'immanence, il est vu tel qu'il existe, tel qu'il se présente.

L'immanence désigne le caractère de ce qui a son principe en soi-même. Un principe métaphysique immanent est donc un principe dont non seulement l'activité n'est pas séparable de ce sur quoi il agit, mais qui le constitue de manière interne. La notion d'immanence est en corrélation avec celle de transcendance, qui est le fait d'avoir une cause extérieure et supérieure. L'immanence peut aussi se distinguer de la permanence qui désigne le caractère de ce qui demeure soi-même mais à travers la durée, c'est-à-dire en assignant aux objets un espace et un temps. La distinction entre immanence et transcendance recoupe partiellement celle faite par les Stoïciens entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas.

L'immanence, comme l'a montré Jean-Paul Sartre (1960), est ce qui est intérieur à l'être d'une réalité et ne renvoie, pour son existence, pour son explication, pour sa valeur, à aucun principe extérieur ou supérieur, c'est-à-dire à aucun principe transcendant.

L'aspect transcendant agit sur les mots. En travaillant sur l'écrit on cherche à donner du sens aux mots, on traite le texte comme quelque chose qui existe hors de sa propre « réalité ». Le sens attribué à chaque mot est ainsi figé, et transposé à des contextes différents : méthode qui prétend ainsi établir une réalité transcendante.

Ainsi, la représentation que chaque *kayambi* va se donner de dieu, par exemple, est une représentation immanente et donc non transcendante, liée à son expérience immédiate avec le monde et les choses. En d'autres termes les Kayambi, comme les autres êtres humains, ne pensent pas abstraitement.

Si on considère que les phénomènes sociaux (religieux, économiques, politiques, rituels...) sont essentiellement constitués de langage. Il faut entendre que le langage est lui-même constitué de tous les types de paroles (gestuelle, cérémonielle...), qui donnent forme aux institutions sociales.

Or, la linguistique et surtout la philologie contemporaine qui s'appuie sur l'histoire pour étudier la langue, en donnant priorité aux textes écrits et à leurs sources, rendent difficile l'utilisation de la parole pour l'analyse des systèmes sociaux.

Saussure s'oppose à la démarche philologique qui consiste à définir la langue par son histoire. L'instabilité, caractéristique fondamentale de la langue, suppose que pour que certains de ses termes deviennent des fondements consensuels pour un ensemble social, il s'établisse un ancrage dans les pratiques sociales d'où elle surgit. C'est ainsi que la meilleure manière d'étudier les mythes est de les recueillir tels qu'ils sont dit. La parole étudiée alors est bien celle qui est créatrice des rapports sociaux.

Pour C. Lévi-Strauss le mythe n'a pas de fonction pratique évidente comme la parenté. Mais ne faut-il pas s'interroger aussi sur ce point.

Ainsi Lévi-Strauss dit :

« Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu. Et peut-être (...) convient-il d'aller encore plus loin, en faisant abstraction de tout sujet pour considérer que, d'une certaine manière, les mythes se pensent entre eux »²²⁰.

Les mythes considérés ainsi, deviennent un métalangage, puisqu'ils se suffisent pour se penser et s'expliquer entre eux, mais cette démarche comme celle empreinte par la philologie, s'attache à expliquer une réalité abstraite, extérieure au monde social et imposée par une puissance supérieure.

C'est bien la parole que nous étudions et en l'occurrence la parole mythique. Celle qu'on peut écouter, enregistrer. Cette parole existe, le

²²⁰ C. Lévi-Strauss, 1964:20

mythe au contraire n'existe pas. Le mythe est une forme de transcendance.

Il revient à l'anthropologue la tâche de mettre à plat le mythe tout en étudiant les abstractions, pour revenir vers ses informateurs et vérifier ce qu'on a compris de la parole mythique. Car, au fond, on n'a jamais ce qu'on appelle *mythe* ou *rite*. Ce qui nous est donné c'est une version particulière à un moment donné, dans un contexte particulier. Ce qu'on enregistre c'est l'expression du mythe dans un contexte précis.

Soulignons bien qu'il s'agit d'expression et non de représentation. Ce qui importe c'est l'expression, comment le mythe est dit. Quand le narrateur choisit les éléments (gestuels et de langage) qui vont donner forme à son récit, il cherche à agir sur les spectateurs, à produire des interactions. De cette façon le narrateur utilise le récit pour exprimer quelque chose, et le mythe devient ainsi un outil destiné à un public précis.

La parole mythique est un élément fondamental de l'organisation sociale, aussi il ne peut y avoir, dans le traitement de cette parole, une dichotomie entre le domaine du symbolisme et celui de l'organisation sociale.

« Les vieux historiens ne recueillaient pas les traditions locales sans y croire, comme font nos folkloristes, ils ne s'abstenaient pas non plus de les condamner par respect des croyances étrangères : ils les considéraient comme des vérités, mais des vérités qui ne leur appartenaient pas, non plus qu'à personne : elles appartenaient aux gens du pays, car les indigènes sont les mieux placés pour savoir la vérité sur eux-mêmes, et surtout cette vérité sur leur cité leur appartenaient au même titre que la cité sur laquelle elle porte. C'est une sorte de principe de non-ingérence dans les vérités publiques

d'autrui... Les vérités sont une création sociale et elles sont en accord avec le « programme » de la société concernée. Ainsi la vérité n'est pas une « la pluralité des modalités de croyance est en réalité pluralité des critères de vérité (...) Cette vérité est fille de l'imagination. L'authenticité de nos croyances ne se mesure pas à la vérité de leur objet. Encore faut-il comprendre la raison, qui est simple : c'est nous que fabriquons nos vérités et ce n'est pas « la » réalité qui nous fait croire. Car elle est fille de l'imagination constituante de notre tribu (...) »²²¹.

Parole rituelle et lien social

Nous pensons la parole rituelle et la parole mythique comme deux formes d'expression de la société *kayambi*. Deux paroles qui sont articulées entre elles.

Réaliser un rituel ensemble resserre les liens sociaux, parfois en excluant les autres.

En même temps qu'ils rétablissent l'équilibre dans la société, les actes rituels peuvent être aussi les garants du maintien de statuts sociaux différents en confirmant les hiérarchies sociales.

« Le rituel est action et non spéculation. Il ne se borne pas à enregistrer des ressemblances mais les produits effectivement et il le fait dans un but pratique »²²².

Toutefois le rapport entre le rite et mythe peut être rendu difficile en raison du contexte. Ainsi par exemple, chez les *Kayambi*, les rituels de baptême de *l'Aya-Uma* sont peu pratiqués ou pratiqués différemment par les nouvelles générations et les récits mythiques ne sont plus racontés.

²²¹ Paul Veyne, 1983:107- 123

²²² Hocart, M., 2005 : 88

Difficile pour les plus jeunes de trouver une articulation entre ce que nous appelons le système mythique et le système rituel. Les nouveaux modes de vie ont peut-être dévalorisé les rituels et les mythes et ont laissé place à l'individualisme qui, comme le dit Hocart, n'a plus besoin d'entretenir les rituels puisqu'il n'y a plus besoin non plus de renforcer les liens sociaux.

Ce que montrent nos observations c'est que les Kayambi inventent collectivement des formes nouvelles, des actes de parole, permettant de continuer à faire vivre le système rituel ainsi que le système mythique.

Parole mythique, parole rituelle : une articulation nécessaire

Le rapport entre parole mythique et parole rituelle est un rapport de système à système et non d'élément à élément. Or, un même élément peut avoir une fonction particulière dans le mythe et une autre dans le rite. Dans la mesure où les structures sont en correspondance il y aura toujours un élément qui fera le lien entre le mythe et le rite.

Nous avons vu que chez les Kayambi un des éléments fédérateurs est *l'Aya-Uma* qui constitue une synthèse de leur imaginaire²²³ en faisant le

²²³ "Selon Husserl, très classiquement, estime qu'il existe un sol transhistorique de vérité. Or, primo, il s'avère peu historique de distinguer, de l'expérience, un monde de l'imaginaire dont la vérité serait, non seulement différente, mais moindre ; secundo, le nombre et la structure des mondes expérientiels ou imaginaires ne sont pas une constance anthropologique, mais varient historiquement. La vérité n'a de constante que sa prétention à être et cette prétention n'est que formelle ; son contenu de normes dépend des sociétés ou plutôt dans la même société, il y a plusieurs vérités qui, pour être différentes, sont aussi vraies les unes que les autres. Que veut dire imaginaire ? L'imaginaire, c'est la réalité des autres, de même que, selon un mot de Raymond Aron, les idéologies sont les idées des autres. « Imaginaire » n'est pas un mot de psychologue ou d'anthropologue, à la différence d' « image », mais un jugement dogmatique sur certaines croyances d'autrui... Sartre disait que l'imaginaire est un analogon du réel ; on pourrait dire que l'imaginaire est le nom que nous donnons à certaines vérités et que toutes les vérités sont analogiques entre elles. Ces différents mondes de vérité sont eux-mêmes des objets historiques et non des constantes de la psyché... » (Paul Veyne, 1983 : 99)

lien entre le système mythique et avec le système rituel notamment par sa présence lors de la fête de *San Pedro*.

Comme le mythe, le rite est une forme de narration séquentielle il est donc nécessaire dans les deux cas d'accomplir toutes les étapes jusqu'à la fin. Dans les danses *kayambi* ce sont les personnages comme l'*Aya-Uma*, l'*Aruchico* et la *Chinuca* qui seront chargés, comme les héros dans les récits mythiques, d'accomplir les différentes étapes du parcours rituel.

IV- La parole mythique des Kayambi

Quels ont les principaux thèmes de la parole mythique des Kayambi ? Qui porte cette parole mythique ? Comment vit-elle ? Comment se transmet-elle ? Comment acquiert-elle et conserve-t-elle son statut de parole mythique ?

Voilà quelques-unes des questions auxquelles nous devons apporter des réponses pour comprendre la parole mythique des Kayambi et son rôle dans le fonctionnement de l'ensemble du système mythico-rituel des Kayambi.

La parole mythique des Kayambi ne constitue pas un corpus de mythes abstraits. Elle est d'abord une parole c'est-à-dire une expression dans un cadre social et dans un contexte particulier. Elle est performative et nombre des récits que nous rapportons ont été racontés devant des adultes et enfants qui ont souvent manifesté leur accord.

La parole mythique des Kayambi est ambiguë notamment parce que le narrateur présente toujours son récit comme un ensemble de faits qui lui ont été rapportés mais qu'il ne peut pas vraiment confirmer même si ce sont des récits de souvenirs personnels. D'ailleurs, les souvenirs personnels, les récits de rêves et les récits d'événements mythiques s'entremêlent souvent.

Chez les Kayambi, comme presque toujours dans le monde andin, « les humains (mythiques) contrôlent positivement leur environnement, les animaux leur sont assujettis- même si ces derniers conservent leur autonomie propre »²²⁴ et conservent parfois de la période de la création la faculté de communiquer entre eux par la parole. Il en va d'ailleurs de même pour les plantes.

Selon les Kayambi, les animaux veulent parfois séduire les humains et cherchent parfois à les tromper mais les humains sont rarement complètement dupes et finissent, tôt ou tard, par découvrir leur nature et leurs intentions.

Pas plus que la société *kayambi* n'est une société isolée, la parole mythique *kayambi* n'est une parole isolée. Elle est autoréférentielle, mais elle est en mesure d'intégrer des éléments des contextes différents. Qu'il s'agisse des personnages de la religion chrétienne ou de ceux de l'histoire de l'Equateur. Jésus et Marie sont substitués à des héros mythiques antérieurs à la colonisation et adoptent certaines caractéristiques de ces héros. Ces personnages, désacralisés deviennent des êtres concrets, pourchassés, trompés. Le récit mythique intègre aussi bien des personnages historiques comme Eloy Alfaro que des éléments introduits récemment dans la communauté sous l'influence du contexte externe comme l'argent (*dollar* ou *sucre*)²²⁵.

²²⁴ Pierre-Yves Jacopin, 1993-1994a: 9

²²⁵ Le Dollar a remplacé le Sucre comme monnaie nationale de l'Equateur en 2000

Le caractère ambigu de la parole mythique et la mission qu'ont les héros mythiques de transformer le temps mythique en réalité actuelle, apparaissent avec évidence dans le récit sur *la femme curiangué* (annexe 1 : 56-63) en ayant conscience que nous le réduisons inévitablement à un texte alors qu'il s'agit d'une pratique orale.

Comme toute parole mythique, le récit de *la femme curiangué* se caractérise par l'absence d'une dénotation directe et remplit une fonction identitaire. Ces deux aspects qui caractérisent la parole mythique apparaissent en relation directe avec les personnages des récits, dont l'existence et la représentation nécessite un accord collectif (fonction identitaire). Le fait que la parole mythique soit « dépourvue de dénotation directe » implique selon Pierre-Yves Jacopin que :

« Les propositions où les héros mythiques sont soit agents soit patients manquent de référent, c'est-à-dire de dénotation concrète... Il en résulte que la parole mythique est ambiguë par nature ; ambiguïté nécessaire, non tant parce qu'elle doit être polysémique, mais parce que, aux yeux des Yucuna, elle engendre et doit engendrer la réalité telle qu'elle est actuellement, dans toutes ses éventualités. Autrement dit, même si les héros mythiques ont figure humaine, ce ne sont pas des humains, et Mawochi²²⁶ et Kawairimi ne sont ni vrais ni faux. En revanche, les arbres deviennent ce qu'ils sont actuellement, *phichí* devient *Dasyprocta*, voleuse de manioc dans les jardins des femmes, les sciatiques et les lumbagos existent avec leur antidote

²²⁶ « Récit mythique yucuna (Amazonie colombienne, province du Caqueta, bassin du Miritiparana). Il s'agit de l'histoire de Kawairimi, le « héros culturel » yucuna (Kawáirimi yuku), version yucuna du récit du dénicheur d'oiseaux choisi par Lévi-Strauss pour ouvrir ses « Mythologiques » (Le cru et le cuit, 1964) ». Pierre-Yves Jacopin, 2010 :4.

chamanique, les animaux perdent leur don de parole, etc., et Mawochi poursuit son chemin »²²⁷.

En choisissant de rapporter le plus scrupuleusement possible les paroles de nos informateurs, parole mythique, récits, témoignages, souvenirs mélangés nous avons cherché à mettre en œuvre la solution proposée par Pierre-Yves Jacopin :

« Peut-être que la solution radicale est alors une fois de plus, comme sur le terrain, de s'accrocher aux réalités vécues et de s'attacher à ce qui pour les Yukuna eux-mêmes, de leur propre aveu, fait office d'explication consciente réel : le discours mythique »²²⁸.

Les principaux porteurs de ces récits sont les anciens. Qui ont souvent leur propre répertoire ou créent des versions différentes d'un même récit, partant d'un fond commun.

Les informateurs

Très rapidement, peut-être parce que nous ne disposions pas d'une méthode arrêtée, nous nous sommes laissé porter par les rencontres et les situations. Nous n'avons pas non plus cherché à orienter nos interlocuteurs et nous nous sommes surtout attachés à écouter et à enregistrer leurs récits

Nos interlocuteurs ont livré une quantité très importante de récits, contes et histoires. Nous pensons en premier lieu à Maria Andrango, une septuagénaire toujours prête à répondre à nos questions. Avec Maria, nous avons beaucoup marché dans le *páramo*, ramassé du bois dans les ravines, sélectionné les semences de fèves, égrainé le maïs,

²²⁷ Ibid.:20

²²⁸ Pierre-Yves Jacopin, 1977 : 5 - 19.

trait ses quatre vaches et participé à des *mingas*. Nous l'avons accompagnée chez la guérisseuse lorsqu'elle était malade et aidée pendant qu'elle préparait les repas.

Avec María, nous sommes allées rendre visite à des membres de sa famille habitant dans d'autres communautés et, grâce à elle, nous avons gagné la confiance d'autres femmes dans ces communautés.

Grâce aussi à Dolores, à Lucía, à Elva, à Ignacia et à sa mère Lucila, nous avons pu mieux approcher la vie sociale des Kayambi et la mettre en relation avec la parole mythique.

Les informations recueillies auprès de Dolores ont aussi été très précieuses. Avec elle, nous avons eu de fréquentes et longues conversations au cours desquelles elle nous a livré des informations sur ses savoirs de guérisseuse.

Jusqu'à l'âge de quatorze ans, Dolores a travaillé pour les propriétaires de l'*hacienda*. Puis, elle a été forcée de travailler comme domestique chez la mère du *mayordome* de l'*hacienda* après avoir été éloignée de la maison familiale sous le prétexte d'aller chercher du bois. Ne connaissant pas le chemin pour rentrer chez elle, Dolores ne put s'enfuir qu'après plus de trois années de travail forcé.

Un matin, elle monta dans le camion qui transportait le lait et finit par retrouver le chemin pour rentrer chez elle. Mais peu de temps après, sous la pression que le *mayordome* exerçait sur son père, elle fut obligée de retourner à Olmedo où elle travailla à nouveau comme domestique.

Elle raconte ainsi son histoire :

« Mi madre ha fallecido cuando tenía unos diez años, y teníamos que servir a la *hacienda* con mi papá, él era huasipunguero. Somos cinco hermanos. Yo trabajé cocinando para el mayordomo. Los mayordomos con látigo en mano hacían trabajar a los pobres peones. Los trabajadores como eran huasipungueros vivían obligados, trabajaban como cuentayos de borregos, tenían 2000 borregos, bastante ganado, huasicamas, boyada para arar terreno a pura yunta, no había tractores. Yo trabajé hasta que tuve 14 años en la *hacienda*, de ahí el mayordomo me llevo diciendo que nos vamos a Olmedo a traer la leña y la mamá no ha tenido empleada y me llevo allá y me dejó, no volvió más y yo no conocía y no podía regresar, tres años trabajé donde la mamá del mayordomo. En un camión de la leche me bajé un día con una señora de Olmedo y ella me dejó aquí en Ayora de ahí me acordé por donde era mi tierra y de ahí me vine donde mi papá a visitar, de ahí donde mis primas a Cayambe pero el mayordomo me obligó a regresar a Olmedo ahí me quede un año más. Mi papá así me tratan mal no podía ir a verme, le tenía miedo al mayordomo. Después el mismo mayordomo le ha obligado a mi papá que me haga casar, mi esposo ha sabido vivir aquí con mi papá trabajando, entonces me obligaron a que me case con él porque ha sabido vivir aquí trabajando el terreno, por eso me case con mi marido, mi papá lo consideraba como su hijo. Solo a mí me obligó a casarme a mis hermanas no, ahora tenemos nueve hijos. Yo nací en 1950, tengo 61 años mi marido tiene 65 años se llama José Ignacio Lanchango Ulcuango. Soy la tercera hija»²²⁹

Ezéquiél Andrango est aussi un de mes principaux informateurs. Il a perdu son père alors qu'il avait sept ans. Le récit qu'il fait de la mort de son père constitue un très bon exemple de la parole mythique des Kayambi. Les

²²⁹ Dolores Chico, juin 2004

faits dramatiques sont resitués dans le contexte social et la dimension mythique est présente à travers les observations concernant le caractère maléfique de certains lieux en raison notamment de la présence de *demonios*.

Ezéquiél Andrango, 81 ans, marié à Rosa Andrango, 74 ans, a travaillé pendant 45 ans pour l'*hacienda* San Esteban dont près de 30 ans comme tractoriste. Atteint d'un cancer en 1995, il a dû changer d'activité. Depuis, chaque jour, à l'aube, il conduit ses moutons vers le *paramo* et redescend en fin d'après-midi. Souvent, j'ai accompagné les enfants qui allaient le rejoindre après l'école et j'ai pu, alors, entendre avec eux, de sa bouche, de nombreux récits mythiques.

Ezéquiél appartient à l'une des familles les plus anciennes de la communauté. Au décès de son père, les responsables ont considéré que sa mère seule n'était pas en mesure de mettre en valeur un *huasipungo* et l'ont exclue du partage.

Après de longues démarches, Ezéquiél est parvenu à obtenir une retraite de 330 dollars mensuels (300 dollars payés par l'Etat et 30 par l'*hacienda*).

Antonio Lanchango est né en 1936 se présente lui-même.

«Todo me contaban mis difuntos abuelitos, todo lo que hemos oído, hemos grabado. Lo que nos da algo de pensamiento. Mi difunto abuelito, Ramiro Ulcuango, él era mi abuelito, de parte de mi mamá. Vuelta de parte de mi papá, no hemos conocido, ni mi difunto padre mismo, no ha conocido al padre. Por eso no conocimos al abuelito, pero dizque se llamaba Joaquín Lanchango. Ese abuelito ha sido Lanchango, porque dizque un tal Cabazcango, dizque era. Dizque era

Cabzacango nuestra familia. Entonces Cabzacango ha ido a regalar huahuito tiernito, a un tal que se ha llamado Lanchango. Entonces ese abuelito dizque ha cogido al huahuito y lo han bautizado Lanchango; Entonces esa familia de Lanchangos, si viven, han de vivir, acá en Puellaró para arriba. Ahí dizque vive la familia Lanchango propio. Nosotros hemos sido Cabzacango. En Tupigachi, ahí hay harto Cabzacango. Pero ahora nosotros somos Lanchango, ya no conocemos. Nosotros éramos sueltos, vivimos por Cayambe arrendando [...]»²³⁰

La mère d'Antonio est morte quand il était enfant. Ainsi, son frère aîné et lui sont devenus responsables de leur frère cadet. Mais quand le frère aîné s'est marié il est parti vivre à Ayora.

«Mi papá era pobre, andaba trabajando, y así terminamos la escuela poquito a poquito. Yo salí de cuarto grado, mis hermanos salieron de tercer grado, único mi difunto hermano Vicente, él acabo quinto grado»²³¹.

Selon Antonio, son père est mort à cause d'un sort que lui a jeté sa tante qui voulait récupérer les terres appartenant au père d'Antonio. Ainsi quand le père d'Antonio est mort, ses frères et lui furent obligés de quitter leur maison perdant ainsi leur part d'héritage. Antonio et un de ses frères parcoururent les villages en tant que travailleurs libres. Ils sont tous les deux mariés à San Esteban et vivent désormais *apegados* à leur femmes car ce sont elles qui possèdent de la terre.

« Yo trabajaba en la *hacienda* desde que me quede solito, es en la Compañía, vivía abajo en la *hacienda*, ahí vivía mi finado padre. Ahí los mayores ganaban 12 sucres al mes [pour l'époque, environ 1939, le smic était fixé à 195 sucres]. Mi mamá también trabajaba pero si no ganaban harto, no digo para el mes con 15 sucres máximo, 20

²³⁰ Antonio Lanchango, juin 2004.

²³¹ Ibid.

sucres cogían en el mes, cuando quedo mi mamá solita, tuvimos que trabajar junto con mi mamá.

Mi finado papá era trabajador así, cuando se fueron a esa acequia, que está abajo, que hay agua, que llamamos la Compañía, de acá arriba vuelta es de Tabacundo, esa acequia es de acá de la Compañía, entonces se van a limpiar acá atrás, es de la toma, allá se fueron a limpiar, entonces vienen limpiando, más tarde que ahora, ya acabando la tarea y entonces ahí ya que comienza, Sta. Rosa decimos esa calle y ahí ha habido una bebida, siempre tenían que beber, chicha, no trago, chicha, pero con la chicha se chumaban los mayores, no había trago, ni por aquí, ni por allá, solamente yendo a comprar en Cayambe, ahí había trago. De ahí ni en Cayambe había trago entonces se han chumado ahí. Antes había una milicia; Yo por eso tengo aquí en la mente todo, todo. Nose escribir, pero con todo puedo contar un millón de plata. Entonces había una milicia aquí en Ayora, era que cuando el Arroyo del Río²³². Los otros así, que hacían guerra, no llevaban al cuartel sino que recogían a todos de por aquí, del campo, más sea casado, soltero a la milicia a hacer aprender soldado, entonces ahí, ahí se acuerdan en la bebida, ha estado mi finado papá, teniendo la barra dizque dice: « así hemos de tener, así con el fusil, así hemos de estar en la guerra! » Dizque decía. Y creo que un compañero ha estado parado, y mi finado papá parado, le asienta la barra aquí, como no tenían, ahora recién salieron estas botas, mis zapatos, muchas veces andaban, yo conocía *ushuta* [sandale], eso se ponían, como alpargatas, esto era de cuero, entonces aquí ponían unas correas y ahí amarraban así. Entonces le pone la barra así y le lastima, claro como le pone la barra, así en el pie limpio, le lastima el pie. Entonces ahí dizque le dijo el: « ahora si tienes que curarme, tienes que pasar a mi mujer lo necesario ». Y le celaban a él con la mujer²³³, entonces se compacto²³⁴.

²³² Carlos Alberto Arroyo del Río né à Guayaquil le 27 novembre 1893, mort à Guayaquil le 31 octobre 1969 fut le 24^{ème} Président de la république de l'Équateur. Destitué par la révolution du 28 mai 1944, il est considéré comme le dernier représentant politique du libéralisme ploutocrate. Il défendit les intérêts du secteur bancaire et agro-industriel et réprima le mécontentement populaire. La [Révolution du 28 mai 1944](#) connue comme *La Gloriosa* mit fin à son mandat.

²³³ Compactarse : Nous verrons que cette formule est aussi utilisée lorsque l'Aya-Uma est baptisé. Cette expression fait référence surtout au pacte que certaines personnes passent avec le diable

²³⁴ J'ai travaillé pour l'*hacienda* la Compania depuis que je me suis retrouvé seul. Avant j'y vivais avec mes parents. Il gagnait 12 sucres par mois. Ma mère aussi travaillait et gagnait peu. Au total mes parents

[Il s'adresse à moi] Si ha de ver visto que hay una [...], en la carretera acá, por dentro, allá dentro hay una alcantarilla, ahí hay unas casitas al lado de la quebrada, por ahí era el camino, para pasar por ahí entonces se pasa por ahí de noche y se sale por esos árboles que están para este lado, y ahí se pasa así, ahí dizque le encuentran. Seguramente le topo el demonio en esa alcantarilla.

De ahí dizque le viene trayendo, mostrando bonito camino y acá arriba hay otra alcantarilla y andaba a pie, un chaquiñansito [un petit chemin] había así, no había caminos seguros, de repente ha de pasar cualquiera. Entonces le trae para allá, el camino era de salir así [il fait signe d'aller droit], así para salir al potrero, Y le coge esos!

Dizque le sale y era así una nariz! Le saca por aquí y se cae de aquí encima para adentro! A la quebrada! Al asiento! Que se había quedado así [...] como si ha estado yendo a beber agua! Agarrado una ramita chiquitica de sauce y ahí se quedó. Y eso dijo que la hecho los demonios! Uno le jala! EL otro le empuja! Y en el filo le empujan para adentro! Se acabó [il est mort]. Eso hizo!

Fue una revelación a mí. Entonces de ahí dijeron « que nunca ande por ahí! » Porque puede ser que me lleve a mi también para allá. Pero no, yo siempre, desde que hice la primera comunión, yo estoy con Dios. Y si hé dentrado [il est passé par le chemin]. Una tía mía se acabó fuimos al *pagcha*²³⁵ ! De allá mismo y he pasado. He parado donde le vi yo y nunca nada. Sino que chumado me decían que no ande por ahí!»²³⁶

gagnaient 20 sucres par mois. Quand mon père est mort nous avons du travailler avec ma mère. Mon défunt papa était travailleur. Il est allé nettoyer un fossé appartenant à la Compania. Donc ils vont nettoyer puis lorsqu'ils ont fini le travail ils passent par Sta Rosa où ils s'arrêtent pour boire. Il fallait toujours qu'ils boivent, les adultes. De la chicha, pas d'alcool fort, de la chicha. Il fallait qu'ils se saoulent. Avant, il y avait la milice. J'ai tout dans la tête. Je ne sais pas écrire mais je peux en raconter beaucoup. A l'époque d'Arroyo del Rio il y avait la milice à Cayambe. Les autres qui faisaient la guerre n'emmenaient pas les gens dans la caserne mais ils prenaient tous ceux d'ici, de la campagne. Qu'on soit marié ou célibataire ils nous enrôlaient dans la milice pour nous apprendre à être soldat. Et là ils se mettent d'accord pour aller boire. Et mon défunt papa, il disait "c'est comme ça qu'on doit faire avec le fusil, c'est comme ça qu'on doit être à la guerre". Comme il n'avait pas de bonnes chaussures. C'est seulement depuis peu qu'on a des bottes. Alors on lui met la barre et il se blesse au pied "Maintenant tu dois me soigner, il faut donner le nécessaire à ma femme. Et ils ont dit qu'il avait une histoire avec la femme de l'autre. Alors tout était dit, tout était conclu. Il aurait pu voir qu'il y avait un fossé près de la route, là. Il a certainement rencontré le démon dans ce fossé. On a dû l'attirer, lui montrer un joli petit chemin. Il n'y avait pas de chemins sûrs. Il pouvait se passer n'importe quoi. On dit qu'il apparait et il avait un nez comme ça ! Ça a été une révélation pour moi. Alors ils m'ont dit : "Il ne faut pas. Une de mes tantes en est morte! Parce qu'on était allé à la Pagcha. J'y suis repassé depuis mais il ne m'est rien arrivé mais par contre si on a bu il ne faut pas passer à cet endroit ".

²³⁵ Pagcha : source

²³⁶ Antonio Lanchango, juin 2004

Parole mythique, système social une relation nécessaire

Comme l'indique Pierre-Yves Jacopin, « il n'est pas possible d'étudier le système mythique s'il est séparé de l'ensemble des pratiques sociales. La mythologie n'est jamais vraiment dissociable du mode de productions matérielles. Et sans une référence constante à cette dimension concrète qui lui donne sens et réalité, elle semble n'être plus qu'une forme vide [...]. Le mythe met donc de l'ordre dans la quantité des perceptions et de sensations qui vit chaque individu, de façon à ce que celles-ci ne donnent pas lieu à des représentations disparates et antagoniques aux pratiques du groupe. Chaque Yukuna sait alors comment ce qu'il fait et ce qu'il vit se situe par rapport aux autres Yukuna, et plus généralement par rapport à la faune, à la flore et finalement à l'univers tout entier »²³⁷.

Nous avons recueilli la parole mythique des Kayambi dans les conditions d'une enquête ethnographique réalisée lors de nombreux séjours dans la communauté San Esteban.

Notre approche consiste essentiellement à mettre en relation les récits et l'organisation sociale, notamment par des faits concrets observés.

« De fait le mythe n'existe que dans ses manifestations sociales: comme parole, c'est-à-dire comme une pratique très particulière. Et ce n'est que dans ces limites que le mythe peut répondre à nos questions, c'est-à-dire dans le cadre d'une pratique sociale générale dans laquelle la parole mythique occupe une place

²³⁷ Pierre-Yves Jacopin, 1972: 111-112.

privilegiée : à la fois pratique et parlant de la pratique, à la fois verbe et discours »²³⁸

Les mythes et histoires se sont adaptés, comme les autres pratiques sociales, aux nouvelles formes de la structure sociale. Cette adaptation se fait à travers d'une réactualisation de leurs contenus, qui prennent des formes nouvelles et intègrent des nouvelles valeurs.

Pierre-Yves Jacopin nous donne sa définition de la parole mythique en indiquant que les héros mythiques sont :

« ... engendrés uniquement dans et par la parole mythique... [et que] Leur seule existence est dans le passé mythique, de même que la seule réalité de la parole mythique est son existence en tant que parole. C'est du reste pourquoi les narrateurs sont tenus de respecter scrupuleusement les formes narratives qui leur ont été transmises par les vieux qui savent. Cette consigne n'est pourtant pas censée empêcher l'improvisation, mais elle doit respecter la forme mythique - et du même coup la hiérarchie de l'ordre social. En dépit du fait qu'elle est vue par ses usagers comme immuable depuis les temps mythiques, la parole mythique ne cesse de s'adapter ; non seulement d'assimiler le récit aux faits, mais également de l'accommoder à de nouveaux événements et de donner ainsi, grâce à la virtuosité improvisatrice des conteurs, une forme mythique aux changements sociaux et aux transformations du monde (du monde yucuna bien entendu). Au printemps 1970, lorsque j'enregistrai la version de l'histoire de Kawairimi qui nous occupe, les caractéristiques formelles essentielles étaient un parler mythique particulier et l'ordre de succession des épisodes. Si ces deux conditions n'étaient pas seulement suffisantes, elles étaient à l'époque absolument nécessaire pour qu'un récit soit considéré comme mythique. Ces remarques indiquent toutefois que, hypothétiquement tout au moins, ces conditions peuvent changer »²³⁹

²³⁸ Ibid.: 111

²³⁹ Pierre-Yves Jacopin 2010 :19

Le récit d'Alfredo Andrango (Annexe 2 [237]), témoigne de la manière dont cette parole mythique entrelacée avec d'autres types de parole a pu contribuer à façonner sa vision du monde. Il montre à quel point la parole mythique interagit avec ceux qui l'entendent et à quel point elle est créatrice d'un rapport au monde.

La langue, institution sociale des Kayambi

Il semble qu'avant les conquêtes inca et espagnole un très grand nombre de groupes ethniques peuplaient l'Equateur. Enock (1914: 26), décrit l'ancien Equateur comme une « tour de Babel », un chaos linguistique et ethnique²⁴⁰.

W. Espinosa Soriano (1988 :210), souligne que bien que dans les Andes Septentrionales chaque nationalité avait sa propre langue, grâce à l'expansion du *quechua*²⁴¹ il fut possible de se comprendre. Seuls les *Pastos* furent laissés à l'écart de ce mouvement dans la mesure où la présence inca sur leur territoire fut trop réduite pour que se diffuse la langue quechua. W. Espinosa ajoute que dans l'aire *Carangue-Cayambe-Pimampiro*, a subsisté une langue autre que le *quechua*. Arrivé des Andes centrales par l'intermédiaire de *mitimaes*²⁴². C'est finalement le quechua qui s'est imposé, diffusé par les missionnaires espagnols.

²⁴⁰ En un informe sobre los pueblos indígenas de Ecuador, José Alcina Franch describió este proceso como "etnocidio" en el Ecuador, ya que el número de grupos indígenas cayó de veinticuatro antes de la conquista inca a diez que quedaban en la década de 1980 (Alcina Franch, 1986:94).

²⁴¹ Nous employons le terme quechua pour désigner la langue diffusée par les Incas et le terme kichwa pour désigner le dialecte issu de cette langue parlé en Equateur

²⁴² «Como parte del plan inca para subyugar a los pueblos conquistados trasladaron al territorio caranqui a colonos (llamados *mitmaes*) que eran súbditos incas leales, con la intención de aleccionar a la indómata

« Le quechua o lengua del Inga era, ciertamente, la más generalizada en el mundo andino, motivo por el cual se estableció, en el mismo siglo XVI, una cátedra para enseñarla a los doctrineros, a cargo de los padres de Santo Domingo de la ciudad de Quito, y con salario abonado por las Cajas Reales»²⁴³

Les informations données par Torero (2002) montrent que l'établissement du kichwa comme langue générale varie selon les régions.

Avec l'arrivée des espagnols, une nouvelle langue et une nouvelle religion s'imposent. Deux facteurs qui ont marqué l'avenir des peuples andins. Au début du XXème siècle les générations plus jeunes parlent parfaitement l'espagnol et parmi elles beaucoup ne comprennent plus le kichwa. A tel point que le mouvement pour la récupération de la culture Indigène a été obligé de mettre en place un système d'apprentissage de la langue kichwa pour les adultes. Cette initiative bénéficie surtout aux jeunes et aux leaders communautaires.

Le *kichwa* équatorien doit être considéré avec ses deux ramifications : le *kichwa* de la *sierra* et celui de l'Amazonie. Il semble que cette langue ne s'est pas formée en différents points mais a été diffusée à partir de la région de Quito et de Riobamba. Le *kichwa* aurait gagné la région du Napo, en Amazonie, à partir du XVIIème siècle.

On considère qu'environ 13% de la population de l'Équateur est indienne et qu'il y aurait environ un million de quichuaphones. Pendant la dernière

población y enseñarles el lenguaje real quechua, la religión oficial del Estado y para incorporarlos al Imperio Inca. Los incas trasladaron igualmente a millares de caranquis al corazón del imperio, donde serían asimilados y educados para ser súbditos leales. Waldemar Espinosa Soriano describe esta situación como un terrible exilio que erradicó a toda la población de Cayambe, dejando sólo a los muy viejos y a los muy jóvenes. Un millar de habitantes de Cayambe fueron llevados a Angaraes, en el actual Perú, donde fueron empleados en la producción de coca, y fueron reemplazados con colonos de Callao» (M. Becker, 2009:23)

²⁴³ W. Espinosa Soriano, 1988: 212.

décennie la langue *kichwa* a été beaucoup revalorisée. Elle est devenue un symbole identitaire. Dans les années 1980 elle a été introduite dans les écoles rurales mais des contraintes économiques et techniques ont freiné le processus.

L'Article 343 de la Constitution assure que le système national d'éducation intègre une vision interculturelle en accord avec la diversité géographique, culturel et linguistique du pays mais l'éducation bilingue n'est pas mentionnée explicitement. De fait, dans la plupart des communautés le bilinguisme n'est pas assumé. En raison notamment du manque de ressources matérielles et de personnel formé, l'école donne priorité à l'espagnol.

Dans certaines communautés, seuls les plus anciens continuent à parler le *kichwa* et les changements dans le mode de vie ne facilitent pas la transmission de la langue²⁴⁴.

Nous avons observé dans la communauté San Esteban, comme c'est le cas dans d'autres communautés andines, une utilisation constante de termes kichwa associés à l'usage de la langue espagnole. Ce fait est révélateur de la persistance d'un référentiel spécifique ancré dans l'immédiateté et la proximité. En d'autres termes le *kichwa* ressurgit au milieu des termes castillans lorsqu'il s'agit d'exprimer une conception

²⁴⁴ Avec treize nationalités et quatorze peuples Indiens l'Equateur connaît une diversité linguistique exceptionnelle. Toutefois, la langue kichwa (quechua IIB) est celle qui a le plus grand nombre de locuteurs. Néanmoins, il n'existe pas de recensement précis des locuteurs de ces différentes langues. Le kichwa doit sa dénomination au fait que les variétés parlées sur le territoire équatorien, ne possèdent pas l'opposition phonologique velar – post velar /k/ vs. /q/. Cela détermine la prépondérance de /k/ dans la prononciation et l'écriture <qui> ou <ki> (Voir: M. Haboud, 1998). Le kichwa ou Runa Simi (langue des gens), appartient à la famille linguistique Quechua mais dans cette région elle acquiert des caractéristiques linguistiques propres.

particulière. En outre, le *kichwa* parlé en Equateur n'est pas seulement le résultat d'une simplification du quechua péruvien. Il est aussi la résultante de complexifications et conserve, dans certains cas, des termes archaïques du quechua cusquénien. Le *kichwa* est aussi le résultat d'une interrelation entre le quechua et les différentes langues parlées dans la région. Pour la plupart, ces langues ont disparu en laissant peu de traces. De nos jours dans beaucoup de communautés de la région de Cayambe l'espagnol est devenu la langue courante, comme c'est le cas de la communauté San Esteban.

L'adoption de l'espagnol et son adaptation au milieu communautaire, comme le fut possiblement celle du quechua, n'a été ni un fait anodin, ni un simple acte de soumission, il faut le considérer comme un processus de négociation, d'interaction entre différents acteurs, pour établir un accord permettant la communication sociale à tous ses niveaux ou encore comme une sorte d'acte rituel (E. Leach, 1972), par lequel on peut exprimer la solidarité, la distance sociale ou l'hostilité.

Dans le contexte contemporain, l'adoption de l'espagnol comme langue courante a été induite par plusieurs facteurs : l'introduction du système de l'*hacienda*, l'intervention de l'église catholique, la proximité des centres urbains, l'insertion dans le marché du travail, l'accès de plus en plus fréquent aux écoles des villes et la participation à la vie politique.

Les communautés ont connu différents types d'évolutions dans leur mode de vie. Pour Alfredo Andrango, leader communautaire, ces évolutions ont affecté les communautés de manière hétérogène et certaines ont gardé

leur façon traditionnelle de s'habiller et le *kichwa* reste leur langue dominante. Ce n'est pas le cas pour la communauté de San Esteban. C'est ainsi que les récits mythiques que nous avons recueillis sont en espagnol.

Corpus de récits mythiques

Nous présentons en annexe un corpus de récits mettant en scène des êtres surnaturels et présentant des animaux interagissant entre eux ou avec les humains.

Les récits mythiques ne mettent jamais en représentation des êtres humains seuls. La trame du récit est toujours constituée par l'interaction entre les humains et des personnages comme la *Chificha*, le *Chisilongo*, les *Diablos*, le *Duende*, Dieu ou Jésus, ou par les relations avec les animaux le *Curiquingue*, le Loup et le Lapin.

Dans le cadre de notre travail, et par souci de clarté, il nous a paru pertinent de regrouper les récits qui paraissent partager des éléments narratifs et de contexte. Néanmoins nous insistons sur le fait que ce classement ne doit pas masquer l'interrelation que tous les récits maintiennent entre eux et la relation que la parole mythique entretient avec le système social.

Le mythe de *la bolita de naranja* (Annexe 1 [1-5]) illustre ce point. Il présente des caractéristiques qui permettraient de le considérer comme un mythe d'origine mais qui, tel qu'il est raconté par Ezéquiél Andrango,

comporte bien d'autres éléments en relation avec le système social *kayambi* : il est précisément situé dans le temps (année 1960) et l'espace (Ambato) et fait référence à un clergé trompeur et soucieux d'aider les fabricants de chandelles à écouler leurs stocks.

Les mythes *kayambi* et l'évangélisation

L'influence de l'Eglise catholique, et d'autres courants religieux (Evangélistes, Témoins de Jehova), a marqué les pratiques rituelles ainsi que la parole mythique. Les figures de la religion (catholique surtout) ont été bien intégrées dans le système des croyances Kayambi et sont devenues figures de culte, fédérant les *Kayambi* à travers les pratiques rituelles.



16- *Baptême d'une maison*

Les récits sur Jésus (annexe 1 : 6-26) le présente souvent comme un personnage couvert de plaies et vêtu de haillons, cheminant de communautés en communautés, et interrogeant les Kayambi sur son passage. Des récits de ce type ont été observés dans d'autres régions des Andes aussi bien qu'en Amazonie (J. M. Mercier, 1974).

« El tema de la persecución de Jesucristo es común a varias tradiciones amerindias del antiguo imperio español. Algunos relatos mayas yucatecos hacen de él un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y de ciertos animales domésticos (Vapnarsky, V. 1999). En las tradiciones quichuas de la selva ecuatoriana las peripecias de la huida de Jesus perseguido por unos diablos, determinan la manera como se preparará la yuca y el maní. El héroe hace fértiles los campos de quienes lo esconden y transmite enfermedades a quienes le niegan su ayuda (Foletti, 1985: 75-85). En la provincia de Cañar, en las tierras altas de Ecuador, Jesús, perseguido por judíos o diablos, se convierte en planta de algodón; luego en gallo; hace crecer milagrosamente un campo de cebada y destruye otro, antes de ser capturado y matado»²⁴⁵

Dans un autre registre, le récit d'Ezéquiél Andrango (annexe 1 : 6-8) commence par une réinterprétation de l'évangile et présente une Marie amoureuse de Jésus. Cet amour suscite la jalousie des démons qui se lancent à la poursuite de Jésus dans l'espoir de le tuer. Après le mariage de Jésus et de Marie les démons continuent la poursuite avec la volonté de devenir les maîtres du monde.

Jésus/Dieu, poursuivi par les démons, chemine de communautés en communautés et interroge les personnes qu'il rencontre sur son passage. Il leur demande ce qu'ils vont semer et selon la réponse fait en sorte que

²⁴⁵ Howard, 1981: 194-217.

la récolte soit prête dès le lendemain. Cette soudaine abondance qui surprend le paysan concerné vise à tromper les démons qui le poursuivent en leur laissant penser qu'une longue période s'est écoulée entre le passage de Jésus et leur arrivée.

Le stratagème fonctionne jusqu'à ce que Jésus rencontre des paysans qui refusent de lui répondre ou l'insultent. Du fait de l'attitude de ces paysans le stratagème ne fonctionne plus et Jésus ne pouvant plus maîtriser le temps est capturé par les démons. Alors, les démons organisent une fête dans la montagne, près d'une source, mais Jésus parvient à s'échapper sous la forme d'un coq blanc. Depuis ce jour l'endroit est considéré comme dangereux.

Antonio Lanchango nous a livré une variante du récit de la poursuite de Jésus par les démons. Dans ce récit la capture de Jésus intervient au milieu des *pencos*. Comme dans le récit d'Ezéquiél Andrango Jésus parvient à s'échapper sous la forme d'un coq blanc et à se réfugier sur la lune où un démon, tentant de l'attraper, restera suspendu.

Le récit d'Antonio Lanchango se termine par une séquence au cours de laquelle un patron d'*hacienda* lance contre Jésus son chien le plus méchant et son taureau le plus féroce. Mais les deux animaux ne s'attaquent pas à Jésus à qui un des employés de l'*hacienda* offre un *cafecito* et un morceau de pain. Pour punir le patron Jésus inonde l'*hacienda* après s'être réfugié sur le sommet de l'Imbabura.

La composante aquatique

L'analyse des récits mythiques met en évidence l'importance du milieu géographique et plus particulièrement de sa composante aquatique. Le réseau hydrographique apparaît comme un référentiel mythique et rituel. Le système hydro-géographique et plus particulièrement l'élément aquatique sont essentiels à la vie des populations andines comme le rappelle ci-après William Torres :

« Las cochas, como espacios geo-gráficos²⁴⁶, se constituyen en correlatos gráfico-naturales, en la Tierra, de los relatos míticos que dan cuenta de su origen y de su configuración geográfica. Desde el punto de vista de la cosmogonía andina, las cochas constituyen los grafismos naturales de las mitogonías que las narran. Conocer una cocha implicará una relación específica desde el saber con relación a la Tierra, la cual está dada por varios aspectos: en primer lugar lo geográfico. En diferentes valles interandinos se encuentran las cochas como relaciones íntimas entre lo hidrográfico y lo geográfico, ya sea como lagunas cratéricas o como lagunas en valles-interfluvios. En segundo lugar, para la cosmogonía andina, estas lagunas no existieron siempre. Su existencia está determinada por un acontecimiento de carácter mítico adscrito a la regulación de una pauta de comportamiento que ha sido transgredida. El acontecimiento mítico quedará transcrito al trazar una huella en la superficie de la Tierra, al configurarse la laguna que habla por sí sola como un murmullo o balbuceo silencioso de la Tierra. Esto hace que con el solo hecho de estar presente la laguna, se produzca, entre quienes comparten su cosmogonía, una evocación no narrada de su mitogonía, puesto que en la geografía de su espacio es legible esa mitogonía. Esta característica de las cochas es lo que permite su designación como correlato, en cuanto espacio geo-gráfico, del relato mítico. El relato mítico será susceptible de ser narrado, en ausencia y/o en presencia de ellas, para iniciar en este saber a quienes no lo poseen (...) Esta doble característica de las cochas andinas, como

²⁴⁶ William Torres C., 2001: 14 – 15.

correlatos evocativos de una tradición mítica y como concreciones geo-gráfico-míticas, permite precisarlas como una particular manera de constituirse lo etnoliterario andino. Doble característica, que a su vez es expresión de una dimensión espacio-temporal, en la cual el espacio y el tiempo no corresponden a dos vectores divergentes sino a una misma dimensión energética dinámica: las cochas como concreciones geo-gráfico-míticas determinan una configuración espacial, la cual se activa a partir de un acontecimiento mítico, desde el que se determina que no existieron siempre. Esto es, su configuración se adscribe a una secuencia temporal. Este dinamismo energético espacio-temporal es propio y característico de la tradición andino quichua».

Le lien que fait William Torres entre les cochas, l'espace et le temps apparait de manière systématique dans les récits kayambi que nous rapportons. Les *cochas* (lacs, sources, etc.) trouvent leur origine dans des événements à caractère mythique et en lien avec un comportement transgressif.

Le récit, de *los abuelitos* (annexe 1 : 27-37) a comme point de départ « l'*hacienda* de la Remonta » qui fut occupée par les militaires sous la présidence d'Eloy Alfaro entre 1895 et 1901. Ce gouvernement décida de placer sous le contrôle de l'Etat une grande partie des *haciendas* contrôlées par l'Église catholique.

L'*hacienda* de la Remonta, occupe une place particulière dans les récits de *kayambi*. En 1931 se produit un important mouvement de protestation à Cayambe cette date coïncide avec l'organisation du premier congrès paysan. Ces deux événements furent réprimés par les troupes envoyées

par le gouvernement militaire et qui avaient pris leur quartier dans l'*hacienda* la *Remonta*.

Ainsi, cette *hacienda* est devenue un référent symbolique mais aussi un élément médiateur entre le temps et l'espace mythologique *kayambi* et ceux de la nation équatorienne.

Le récit d'Antonio Lanchango rapporte comment l'*hacienda* est passée dans les mains de différents locataires jusqu'à qu'elle devienne possession des militaires. A ce moment, Antonio reprend le thème déjà évoqué par d'autres récits, il s'agit de la relation entre les images religieuses et le système mythique *Kayambi*. En effet, Antonio fait allusion à une image religieuse qu'un officier veut détruire. Les conditions dans lesquelles cette image est apparue, son lien étroit avec l'eau, le fait qu'elle ait la faculté de parler sont autant de traits qu'on retrouve dans de nombreux récits de la mythologie *kayambi*.

Dans ce récit qui insiste sur l'importance du rituel pour garantir la fertilité et l'abondance, nous allons trouver une autre notion importante. Celle de l'échange. Ainsi, dans le récit il est question des animaux qui sont rendu par l'entité comme réparation d'une destruction antérieure. Cet acte est à l'origine de la vie qui se développe à partir de lui mais il est aussi à l'origine du rite, indispensable pour maintenir l'équilibre instauré.

L'importance donnée au rituel et son institution par la manifestation de cette image dans les rêves d'un des personnages nous permet de faire le

lien avec un autre récit dont le héros est le condor et où le processus de l'échange est à nouveau présent.

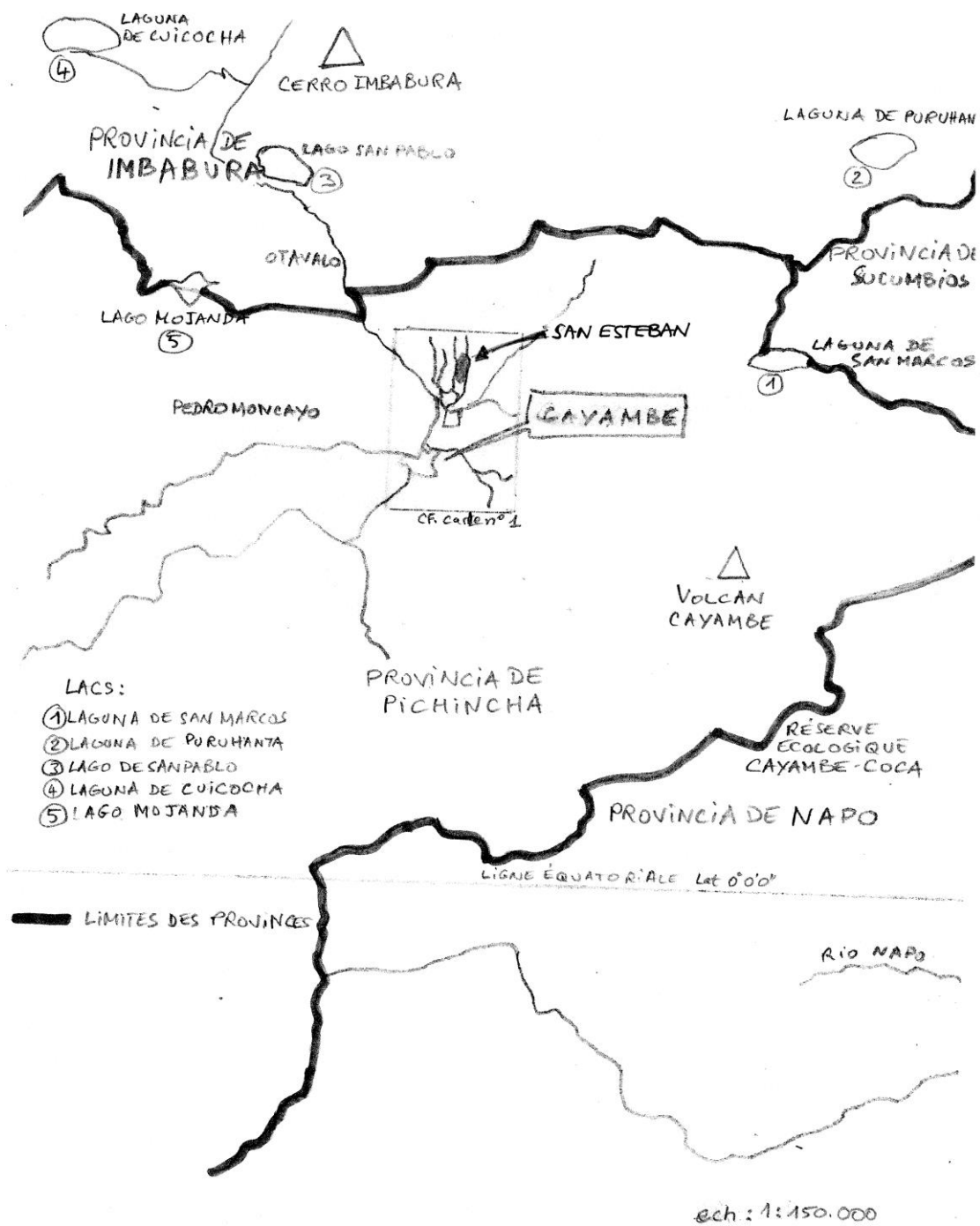
Le récit du *Gigante*²⁴⁷ *mediendo las lagunas* (annexe 1 : 38-49) raconte le parcours d'un géant qui va de lac en lac²⁴⁸. Parcours que retrace le réseau fluvial de cette partie nord de l'Équateur. Les lacs, les rochers sont autant des preuves de la présence des héros mythiques dans un passé lointain.

« Se cree que hace muchos años « Dios » andaba por la tierra, por eso hay algunas evidencias como « piedras raras » que se conservan y se cree que « Dios » las dejo para dejar una huella de que él estuvo en tierra »²⁴⁹.

²⁴⁷ «Conversaban los mayores así que antes, han sabido haber, eso mediendo las lagunas El (Sansón) para nosotros ca no es nada, sino que él ha sabido andar mediendo las lagunas, pisando. Él no tenía miedo, el ca pisaba y algunas lagunas aquí no más le daban (au genou) En el Cóndor no más decían que se ha trastornado, entonces ahí dizque ha alcanzado a abrazarse del cerro, la otra mano nose donde iría la otra» Ezequiel Andrango, juin 2006.

²⁴⁸ Après une vérification cartographique, ce parcours a pu être situé concrètement sauf pour le lac Condor, qui apparaît sous le nom de *laguna de Puruhanta*.

²⁴⁹ Antonio Lanchango, juillet 2008



17- Carte des lacs de la région de Cayambe et Imbabura

Flore et bestiaire symbolique

Pour les Kayambi les animaux et les plantes²⁵⁰ possèdent de nombreux traits communs avec les hommes. Ils peuvent parler et, en certaines occasions, prendre forme humaine. D'ailleurs, les *yachag* au moment d'atteindre le plus haut niveau des savoirs, entrent dans un état, qui est parfois décrit comme un rêve, où les plantes et les animaux leur parlent.

Ceux qui reviennent le plus souvent dans les récits sont le *condor* que les Kayambi appellent généralement *el buitre* ou *el gavián*, le loup, le lapin, le taureau. Les récits mettant en scène des animaux sont très communs dans les Andes d'Équateur, du Pérou et de la Bolivie.

On retrouve dans les récits des Kayambi des éléments qui sont partagés avec d'autres peuples andins, ainsi par exemple, l'animal enlève son partenaire ou le rencontre dans des endroits isolés, le récit se termine presque toujours par l'élimination de l'animal considéré comme un intrus mais dans certains cas c'est l'animal lui-même qui décide de partir.

Un récit de ce type et celui raconté par Ezéquier Andrango (Annexe 1 [50-55]), qui porte sur un couple constitué d'un loup et d'une femme dont l'enfant est à moitié humain et à moitié animal, il est désigné sous le terme de *chunchu*.

Le mot *chunchu*, en quechua veut dire sauvage, toutefois en *kichwa* équatorien on désigne sauvage par le terme *auca*. Il nous semble possible que le mot *chunchu* dans ce contexte continue à exprimer le sens de

²⁵⁰ Le «paramo» possède encore une grande variété d'animaux et de plantes endogènes. On trouvera en annexe une liste des principales espèces obtenue à partir des entretiens réalisés sur le terrain. Dans certains cas on a conservé les noms. Par exemple le «cuychi» est une petite fleur multicolore dont les Indiens disent qu'elle porte les couleurs de l'arc-en-ciel et c'est pour ça qu'elle s'appelle cuyche, mot quichua qui fait référence à l'arc-en-ciel. Pour les andins le «cuyche» est considéré comme un esprit dont la rencontre provoque des maladies. C'est peut-être pour cette raison que les kayambi disent que toucher la fleur abîme la peau et que l'ingérer peut rendre idiot.

sauvage. Marie-France Renard Casevitz dans le mythe sur les cannibales *chonchoite* utilise le terme *chuncho* pour parler de la nature sauvage de ce personnage mythique :

« Les Chonchoite sont caractérisés comme des êtres aquatiques par leur naissance, leurs mœurs et leur habitat. Ce sont des étrangers lointains dont le nom rappellerait à la fois leur origine et leur extériorité ; si l'on ôte le suffixe - ite qui désigne un peuple ou une puissance surnaturelle (bénéfique ou maléfique), il reste choncho, mot qui me semble être emprunt direct du « chuncho » inca, terme très ancien et toujours en vigueur chez les montagnards kichwaphones pour désigner les « tribus sauvages » des basses terres amazoniennes. Si cette hypothèse étymologique se vérifiait comme il est plus que probable, chonchoite signifierait esprits démoniaques, maîtres de la sauvagerie, êtres extérieurs à la culture et à l'humanité, affiliés par leur nom aux Incas chez qui les représentations du Chuncho connotent le cannibalisme. Quoiqu'il en soit, il y a le lien originel mis par le mythe entre l'Aigle des montagnes et les chonchoite issus de ses plumes, entre ces mêmes personnages et l'anthropophagie»²⁵¹.

Les figures mythiques Kayambi entre ambivalence et ambiguïté

Les Kayambi font apparaître dans leurs récits un ensemble de figures mythiques qui sont parfois désignées par le terme *diable* et dont les caractéristiques sont souvent associées à celles de cette figure.

Pierre Duviols (1971), signale à propos du Pérou, qu'il existait, avant l'arrivée des espagnols, une catégorie d'êtres redoutés, parmi lesquels on trouvait les *Supay* et bien d'autres.

²⁵¹ M.F. Renard-Casevitz, 1991: 104

« A l'époque de la conquête, ou peu après, il est clair que Supay existait en tant qu'esprit, mais qu'il était loin d'être le seul [...] C'est l'église coloniale qui a choisi parmi tous les hapiñuño, achacalla, et autres esprits, Zupay pour représenter le Démon »²⁵².

Pour G. Taylor « il ne semble guère douteux qu'une catégorie d'esprits dits supay, capables d'inspirer la terreur, faisait partie du monde spirituel andin déjà avant l'arrivée des Espagnols »²⁵³

Pour les Kayambi, il existe aussi une catégorie d'êtres redoutables, qui ne sont pas désignés en tant que *Supay* mais plutôt comme des *Diablos*. Ces êtres sont la *chificha*, le *huacaisiqui* ou le *duende*.

En fait l'ensemble des figures désignées par le terme *Supay* dans les Andes et par celui de Diable par les Kayambi se rapporte à une catégorie d'êtres particulièrement ambivalents.

Pour Taylor :

« (...) le démon andin, même aujourd'hui, est loin d'être un personnage exclusivement négatif. Il est capable de punir mais sait également se montrer généreux. L'aspect 'lutin' apparaît souvent dans le folklore même de nos jours et correspond peut-être à une assimilation aux autres esprits qui peuplent le monde andin... »²⁵⁴.

« L'association de *supay* à l'idée de mort »²⁵⁵, mise en évidence par Taylor nous semble à mettre en relation avec l'Aya-Uma ou Diabluma, une figure importante pour les *Kayambi* qui l'associent au diable. Le terme aya peut être traduit par défunt ou cadavre, huma signifie tête. Ainsi cette figure festive, et en même temps en association avec la mort, présente pendant

²⁵² P. Duviols, 1971 : 37

²⁵³ Gerald Taylor, 1980: 2

²⁵⁴ Ibid.: 4

²⁵⁵ Ibid.: 5

les rituels associés à la fête de *San Pedro*, contribue à établir un lien entre le système mythique et le système rituelle *kayambi*.

Chez les Kayambi le culte des morts est très important. Nous verrons plus loin que la fin du deuil un an après le décès ne signifie en rien la fin du culte rendu aux morts. *Cortar el duelo* ne veut pas dire que les liens avec le mort sont coupés. Les membres de la famille peuvent danser à nouveau notamment pendant la fête de San Pedro et les morts continuent à apparaître dans leurs rêves quand ils ont l'impression d'être oubliés ou quand ils ont faim.

Mais pour les Kayambi les morts, à la différence des *Supay*, n'apparaissent jamais sur terre²⁵⁶.

La parole mythique *kayambi* établit une distinction claire entre les morts et les entités redoutées. Néanmoins, comme l'explique Taylor, l'ombre des ancêtres peut apparaître soit sous une forme séduisante soit sous une apparence terrifiante.

Taylor donne cette explication :

« Négligée par ses descendants chrétiens mais crainte à cause de la vénération dont elle avait bénéficié autrefois, l'âme-ombre des ancêtres, condamnée par l'Église au feu perpétuel, connaissant les secrets du pouvoir ancien, des rites et des

²⁵⁶ « Un nombre des textes du XVI et du XVII siècles nous renseignent sur les croyances des Indiens concernant la mort. Le manuscrit kichwa de Huarochirí, les écrits d'ARRIAGA, de COBO, les *cartas anuas* des missionnaires, nous montrent les soins prodigués par les proches afin que le mort ne connaisse ni la faim ni la soif dans l'autre monde. Les veillées accompagnées de danses et de chants rituels où l'on attendait le retour des morts, ceux qui erraient parmi les vivants dans leurs lieux de prédilection avant de les quitter pour toujours. Rien n'indique une crainte excessive de ces parents morts. Dans le texte de Huarochirí, une Indienne gronde d'une manière fort peu respectueuse son mari défunt qui avait tardé à rejoindre les vivants cinq jours après sa mort selon les coutumes du groupe. Une vénération particulière était vouée à l'ancêtre commun d'une communauté, censé 'animer' ses descendants. Il est certain que, dans la mesure où les proches du mort négligeaient son culte, celui-ci pouvait se révéler méchant. Ainsi, on verra l'obstination des Indiens à assurer les rites mortuaires malgré l'interdiction opposée par l'Église. Pour celle-ci, ces morts, non baptisés, condamnés sans espoir de rédemption à l'Enfer par le 1er Concile de Lima, étaient des 'damnés'; donc leurs apparitions sur la terre ne pourraient être que celles du démon ». (G. Taylor, 1980:6).

traditions, de l'emplacement des mines, de la nature des plantes médicinales, fut identifiée avec le démon. Alliée puissante des sorciers, elle apparaissait sous une forme séduisante aux jeunes Indiens et Indiennes ou, dans d'autres cas, sous une apparence horripilante de fantôme mais, de toute façon, dans le meilleur des cas, sa fréquentation ou sa rencontre fortuite, ouvrait les portes de trésors cachés et de la prospérité. Ainsi, les ombres des morts se confondaient avec la légion de démons qui, au coucher du soleil, peuplent le monde andin. Les *pacarina*, jadis vénérés, devenaient des lieux dangereux, à éviter. Et *supay* se transformait en synonyme de *shapi*, *shapshiku*, *shapingu*, les *duendes*, les fantômes, les esprits, en principe malfaisants, des *condenados* »²⁵⁷.

Les récits des Kayambi décrivent aussi bien des êtres séduisants tels que la jeune vierge qui semble être la maîtresse de la montagne Cayambe que des êtres maléfiques tels que la *chificha* ou le *huacaisiqui*.

L'indétermination relative au genre de ses entités est un indice supplémentaire du fait que cette catégorie ne doit pas être confondue avec le diable de la religion chrétienne. Alors que le diable des chrétiens est un être masculin, le *diable* des Kayambi peut être tantôt homme, tantôt femme. Cette attribution de caractères féminins peut résulter, comme l'indique Taylor (1980) de la confusion entre le démon et les nombreux esprits féminins des traditions populaires. S'agissant des *Kayambi*, nous pensons surtout à la *chificha*, entité tantôt féminine, tantôt masculine mais aussi à la *sirena* et la *duenda*.

Pour Roseleen Howard, les caractéristiques féminines dont sont dotées des entités telles que la *chificha* résultent d'un processus d'assimilation entre les croyances locales et celles venant d'Europe :

²⁵⁷ G. Taylor, 1980:11-12

« The fusion of narrative traditions in present day Cañar may be an aspect of a widespread, long-established process of assimilation between beliefs in a local female deity (Mama Huaca, Chipicha, awardona, Achikay, as the case may be) and the European notion of diablo»²⁵⁸.

Mais quelles sont les principales caractéristiques de ces entités si redoutées?

Nous l'avons vu, l'ambivalence des êtres appartenant à cette catégorie se traduit notamment par le fait qu'ils peuvent se présenter comme des figures masculines aussi bien que féminines et comme des êtres bénéfiques comme maléfiques. En outre ils sont aussi présentés comme des êtres infirmes, c'est ça qu'on exprime par le terme *diablo sucho* (récit en Annexe 1 [6-8]).

Roseleen Howard a, quant à elle, insisté sur le caractère polysémique des figures de la parole mythique et souligné le constat fait par Taylor : l'assimilation du diable chrétien aux âmes des morts, dans le cadre de l'évangélisation, confère à celles-ci une connotation négative.

«In oral narrative, the concept is personified and ascribed with properties that vary according to the tale-type in which it appears. This variation reflects the heterogeneity of the concept in Cañar Quichua culture and, by extension, points both to a polysemic function for the term "dyablu", and to the use of other terms of reference which substitute for "dyablu" in the texts, where their specific connotations are called for (...) The evidence put forward by Taylor for the assimilation of Catholic teachings regarding the devil to pre-hispanic beliefs concerning the souls of the dead, and the subsequent appearance of negative attributes assigned to the latter, is very relevant (TAYLOR 1980a: 59) (...) By

²⁵⁸ Roseleen Howard-Malverde, 1981:15

contrasting dyablu with the other figures in oral tradition, certain attributes of the former will be better appreciated, and the various meanings of "dyablu" will be more clearly determined»²⁵⁹.

Le cannibalisme semble être, selon Roseleen Howard, une autre caractéristique fréquemment attribuée aux diables.

«Further typical properties of the dyablu include: cannibalistic desire (he smells the human flesh of the hero, hidden from view on the upper floor of the building); he is overcome by the crowing of the gallu mishiku (the cockerel that "belongs to God" in the native classification system), by aspersion of urine and/or by the brandishing of religious tokens by the hero»²⁶⁰.

Les récits 160-161, 164-173, 174-183 et 184-188 (annexe 1) montrent cette tendance au cannibalisme attribuée à la *chificha*. Les vaches puis les mules qui sont évoquées au début du récit se révèlent ensuite être des femmes.

Le parcours des abuelitos (annexe 1 [134-144]), la manière dont ils demandent l'hospitalité reçus rappellent les récits racontant les pérégrinations de Jésus. Le cheminement du héros en quête d'hospitalité est, comme le souligne Pierre-Yves Jacopin (1977 : 5-12), largement répandu dans le domaine amazonien et andin.

Dans le domaine amazonien France-Marie Renard-Casevitz évoque *Le voyage de par le monde*. Il s'agit d'un mythe Matsiguenga dans lequel les « singularités d'une même humanité » sont reconnues mais déniées à

²⁵⁹ Roseleen Howard, 1981: 3-5

²⁶⁰ Ibid. : 9

certains groupes. Dans ce cas l'hôte, devient «un autre qui fascine et terrorise »²⁶¹

Pour M.F. Renard-Casevitz « le lieu de l'étranger n'est ni géographique bien que toujours plus éloigné, ni linguistique, ni même ethnique en un sens étroit, et quand bien même on peut lui trouver des applications pratiques en cours de route, elles n'ont d'autre valeur qu'illustratives. Les éléments invariables des récits constituent un noyau dans lequel on peut insérer d'autres éléments sans que la cohérence d'ensemble ne soit altérée »²⁶².

En apparence, on reconnaît à l'autre tous les caractères d'appartenance à l'humanité mais certains indices conduisent à bâtir un « ensemble où prennent sens ces figures de l'étranger ». ²⁶³

Dans un exercice de comparaison, nous avons voulu mettre en relation les aventures de *tsensebito* des *Matsiguenga* et la *chificha* des Kayambi, pour mieux comprendre la mise en forme de la figure de l'étranger, à travers la parole mythique et dans des aires géographiques et culturelles distinctes.

Le *tsensebito* des *Matsiguenga* et la *chificha* des Kayambi

Marie France Renard-Casevitz rapporte que:

« Tsensebito est un solitaire coureur de fêtes. Dès qu'il y en a une quelque part, il s'y présente en écornifleur patenté ; il y danse un peu, y chante davantage et y boit énormément. Charmant les parents, il se fait confier des enfants pour égayer sa solitude. Chez lui il les gave de colombes puis, la nuit venue, leur écrase la tête entre deux pierres, profitant de leur lourd sommeil. Il satisfait alors ses goûts

²⁶¹ France –Marie Renard-Casevitz, 1991 :29

²⁶² Ibid.:33

²⁶³ Ibid.

cannibales et un appétit féroce. Les plus petits venants à manquer, il emmène chez lui un gamin sachant déjà manier l'arc et la flèche. Rendu soupçonneux par le sang séché sur les pierres oreillers, l'enfant fouine, découvre la fosse aux ossements et déjoue les ruses de Tsensebito qu'il précipite dans le bûcher préparé à son intention. Le lendemain matin, des cendres de Tsensebito s'envolent de grandes chauves-souris, ses homonymes »²⁶⁴.

Comme le tsensebito, la *chificha* se présente indifféremment sous la forme d'un homme ou d'une femme. Pour les Kayambi elle appartient au monde des *Montuvios*, des hommes de la forêt, des sauvages. Dans les récits, la *chificha* enlève les enfants – en général un frère et une sœur – pour les engraisser avant de les manger. C'est toujours le frère qui est dévoré en premier, ce qui permet à la sœur de se sauver lorsqu'elle découvre les restes de son frère.

Parfois le frère se transforme en chien et réussit à s'échapper avec sa sœur. Dans toutes les versions la *chificha* meurt brûlée et la personne chargée d'aller jeter les cendres a interdiction d'ouvrir le récipient qui les contient et de regarder à l'intérieur. Mais cette interdiction n'est jamais respectée et l'ouverture du récipient provoque l'invasion du monde par des insectes malfaisants.

Pour les Matsiguenga c'est le petit oiseau nocturne créé par Kientibakori et appelé dans leur langue kasibarerini, « démon siffleur » qui est en relation avec la maladie. Il se présente comme un enfant et séduit les malades ou les attaque tout en semblant jouer de la queña pour répandre les maladies. Ainsi, Kobitatsiri, le père des maladies, « met en relation le

²⁶⁴ France –Marie Renard-Casevitz, op. cit. : 36

monde kichwa, les hautes terres andines et l'origine des maladies, donc de la sorcellerie »²⁶⁵.

Ainsi, pour les amazoniens le monde des hautes terres est à l'origine de la maladie et de la sorcellerie alors que pour les Kayambi, habitants des hautes terres, c'est tout l'inverse et ce sont les basses terres qui sont à l'origine des fléaux tels que les invasions de mouches, de poux, de puces et autres insectes.

Les récits où certaines entités redoutables apparaissent, semblent vouloir établir une relation entre certaines de ces figures et la figure de l'étranger. Pour les Kayambi, la représentation de l'étranger est souvent associée à la peur de l'inconnu et à la crainte de la sorcellerie.

La chificha, le condor, sanson et le chisilongo-chullalongo²⁶⁶

Dans l'ensemble des récits qui mettent en scène la *chificha* celle-ci est présentée comme une dévoratrice d'êtres humains. Les épidémies et parfois, comme dans le récit d'Antonio Lanchango (annexe 1 : [164-173]), le comportement incestueux entre un frère et une sœur sont d'autres thèmes récurrents.

La *chificha*, comme le *condor*, *sanson* et le *chisilongo/chullalongo* viennent d'ailleurs. C'est ainsi qu'Antonio Lanchango explique la provenance de gens qu'il appelle los *chifichas* :

²⁶⁵ France –Marie Renard-Casevitz, op. cit. : 196

²⁶⁶ Ce personnage est appelé soit *chisilongo* soit *chullalongo*.

« Antes como no habíamos, no habíamos, como ahora habitantes! Aquí! Como ahora se ve! No ve, ahora hay cuanta gente. Como ahora! ahí ca no, pues! Entonces, me conversaron que... Eso si nose como! Ahí al cerro Blanco! Ahí dizque se sienta encima en la punta! Pero dizque viene de atrás! De donde será, no? Pero ahora ya no, ha de haber, ya no! De atrás, decían que venía, volando! Y se sienta en el filo del cerro, así! Lamiendo, oliendo a nosotros! Y no puede, no puede venir! Dios ya no permitió! Antes le permitió, para que conozcan, vean y conversen a los que vienen ! Ah! eso hizo. Me conversaban que... Onde, como será, pues no? Dizque para atrás del cerro, dizque hay un riote, un rio grandote! Entonces para atrás de eso, decían que vivían ellos. Entonces, ellos dizque volteaban unos árboles grandotes, para cruzar así, para pasar para acá! Pero el rio vuelta dizque se lleva los árboles, no permite que se haga puente, los arboles! No permite, se lleva! Dicen que es un riote, dicen que es para atrás! Entonces, más allá, dizque decían... Dizque viven los chifichas! Viven los chifichas! Entonces, ellos dizque hacen, como nosotros así, dizque hacen minga para botar el palo así! Hacer puente! Y, no hay... No hay como! Me imagino que dizque es de aquí, el filo! En la quebrada, el filo del... Entonces todito eso es agua! Entonces, esos botan los ramos, así para hacer puente, para pasarse ellos! No, no da! Eso decían, como? Como mismo sabría ser no? Antes! Antes, era otra cosa! Ahora todo es de... Aquí yo veo, que aquí, no ha habido nada de malo. En otras partes he oído que así... A unas mujeres nunca dejan tranquilo, ni al hombre nunca dejan tranquilo! En otras partes me han conversado que, ahí por Machachi, decían! Que, más que esta yendo marido y mujer, le cogen entre dos! el uno a la mujer y el otro al hombre y si en caso hay algo, le dejan matando, así! Aquí ca no... no! No han forzado nada! Aquí no da nada, tranquilamente! A cualquier hora de la noche »²⁶⁷.

Le chullalongo, personnage doté d'une force extraordinaire, comme chificha, vient d'ailleurs.

²⁶⁷ Antonio Lanchango, juin 2008

Le *chullalongo* ou *chisilongo*, présent dans le récit 192-199, invité par une femme à participer à une *minga* et à semer des pommes de terre, se montre incapable d'effectuer la tâche qui lui revient.

Comme nous l'avons vu à propos des récits mettant en scène des animaux vivant en couple avec des humains, le fait d'être incapable de remplir une tâche va conduire l'être humain à refuser de reconnaître l'animal comme son semblable, comme membre de la communauté. Fait qui est partagé par tous les personnages dont il est question dans cette partie. Ils partagent d'autres caractéristiques comme la force démesurée et l'ambivalence et en général il s'agit des personnages qui disparaissent à la fin du récit. Chacun de ces récits nous apportent des informations sur la façon comme les Kayambi s'organisent socialement.

Temps mythique, temps onirique

Pour les Kayambi certains événements mythiques se révèlent dans les rêves. Le narrateur peut les présenter comme des faits réels. Ainsi, la vision des esprits ou certaines révélations, se manifestent le plus souvent dans les rêves et est rapportée par le narrateur comme une expérience personnelle. Dans ce cas, la mise à distance temporelle et spatiale est réalisée non plus par le fait de rapporter un témoignage indirect mais par la référence à une situation onirique. Ainsi, la confrontation avec le *diable*, source d'accroissement du prestige, a lieu dans les rêves et ne concerne qu'un nombre réduit de personnes. Les lieux où cette rencontre se produit sont considérés comme des endroits dangereux qu'il convient d'éviter.

Pour les Kayambi certains rêves sont prémonitoires et doivent être distingués des rêves sans conséquence sur la vie réelle.

Dans la communauté de San Esteban, on dit que quand le *cuzcungo* (chouette) pleure au petit matin, cela signifie que quelqu'un va mourir.

On dit aussi que les jours qui précèdent un décès on fait des mauvais rêves. On peut rêver qu'on perd toutes ses dents ou qu'on se coiffe avec de l'eau sale.

Après un décès, rêver du défunt signifie que le rituel mortuaire n'a pas été accompli conformément à la règle²⁶⁸. Dans ce cas, tous les membres de la famille verront le défunt dans leurs rêves.

Lorsqu'un membre décédé de leur famille leur est apparu en rêve, les Kayambi se rendent au cimetière ou engagent quelqu'un pour le faire. Le rituel consiste alors à se rendre sur la tombe et à manger tout en priant pour que la nourriture parvienne au défunt.

Gilles Rivière (2007a :284) définit ces rêves comme des rêves « parlants » (*samkachaña*).

Selon Maria Andrango, le lundi est le jour propice pour la prière parce que les esprits des morts sont en liberté.

« Los lunes están libres, están las almita como si hubiera dado salida de un trabajo, como vacaciones, eso ha sido que los lunes tienen la libertad. Mi difunto papá me conversaba eso que día lunes es el día de las almitas. Los días ordinarios están atormentados »²⁶⁹.

²⁶⁸ Les *kayambi* doivent enterrer le défunt avec ses objets personnels (vêtements pour que la personne puisse se changer, la nourriture, objets qui permettront au mort d'exécuter les activités qu'il aimait). La règle veut que le défunt ne soit pas vêtu de vêtements en laine considérés comme trop chauds pour un si long voyage.

²⁶⁹ Maria Andrango, septembre 2006

Les Kayambi pensent que, comme le rapporte Sabine Hargous (1985), certains objets jouent également le rôle d'augures. Ainsi une maison *pesada*, hantée, indique qu'un trésor y est enterré. Les Kayambi disent aussi que si un attelage se défait pendant le travail cela signifie qu'un couple va mourir ou que si une personne croise un chat noir elle aura un accident.

Dans le récit 71-88 (Annexe 1) Ezequiel Andrango affirme qu'il y a des événements qu'on ne peut vivre que dans les rêves. Ce récit permet de constater que le temps de rêves comme le temps mythique est incertain, imprécis. Un temps non linéaire mais cyclique. A ce propos Gilles Rivière note que :

« La mythologie andine est faite de cycles qui se succèdent mais ne s'abolissent pas totalement. Une superposition tuiée que certains éléments (personnages, attributs, etc.) du cycle antérieur survivent dans le cycle suivant [et deviennent] les médiateurs indispensables pour penser la relation au passé et à l'histoire. [Les rêves dans ce contexte] rendent possible la communication entre des univers devenus improbables en raisons des aléas de l'histoire... »²⁷⁰

Les rêves sont marqués par une relation particulière avec le temps et l'espace et leur incidence dans la vie réelle tient au fait que, de la même façon que la parole mythique ou la parole rituelle, le rêve est une parole sociale parce qu'elle anticipe, augure ou met en garde la société, mais elle est aussi une parole « spirituelle » car elle installe la fluidité dans la communication avec les entités d'un monde autre que celui des vivants.

²⁷⁰ Gilles Rivière, 2007 :288

Le sommeil où se produit le rêve, de même que l'ivresse manifestent l'expression d'un changement d'état, lequel est vécu de manière individuelle mais ses répercussions sont sociales.

Comme l'écrit Gilles Rivière :

« (...) on ne peut pas procéder à une analyse des rêves pour dégager une sorte de clé des songes à partir de symboles dont la signification serait constante (Descola 1993 ; Galinier 1990 ; Kupper 1979 ; Tedlock 1987). Il est chaque fois nécessaire de replacer les activités oniriques dans le contexte social et culturel où elles se produisent (...) »²⁷¹

L'interrelation des contextes – La figure d'Eloy Alfaro²⁷²

Dans le récit *kayambi* où Jésus et la vierge sont persécutés par des diables jaloux qui désirent prendre la vierge pour femme, nous trouvons le diable *suchu*²⁷³ mentionné par Roseleen Howard. Les pieds de ce personnage sont tournés vers l'arrière. D'autres personnages comme les *duendes* et parfois même l'*Aya-Uma* sont présentés comme ayant ce défaut physique. Mais cette caractéristique a aussi été donnée à un personnage qui, en principe, ne peut pas être considéré comme appartenant à la catégorie des entités redoutables. Il s'agit d'Eloy Alfaro.

²⁷¹ Gilles Rivière, *op. cit.* : 279

²⁷² José Eloy Alfaro Delgado, né le 25 juin 1842 à Montecristi et mort le 28 janvier 1912 à San Francisco de Quito, est un militaire, guérillero et homme politique équatorien. Il fut Président de l'Équateur de 1895 à 1901 puis de 1906 à 1911 et le principal dirigeant de la Révolution libérale équatorienne (1895-1912).

²⁷³ Antonio Lanchango décrit le *diablo suchu*: «Ahí dizque están diciendo: el gallo blanco es tuyo, el gallo sarapano es mío, el gallo colorado es mío, entre ellos así, el gallo negro es mío, así diciendo, los platos de comida ca así en la mesa. Cuando nombran al gallo blanco, sale aleando, así se llega la comida en los ojos, y sale volando por encima de nuestro señor. Un diablo « suchu » ese ya no más brincando, casi dizque le avanza a coger, pero no alcanza a trincarle. Pero que va ya gana para encima al cielo ya. Entonces, ahí se acabó, ahí ca quedaron ellos, ahí se fueron ya no quedaron así unidos, se regaron, se hicieron flores, unos se van a las « pagchas », unos se van a las quebradas, esas donde hay hualones, otros se van a los socavones así, ya no pudieron hacerse dueños del mundo. Sino que ellos hicieron un mal a nosotros. Llegando a ese hualon nos da accidente, llegando a esa pagcha nos da accidente, llegamos a ese socavón, nos da accidente y si no en las quebradas malas, por eso es que derrumba los carros, se chocan por lo que ellos trataron de no quedarse, quedaron a matar, por eso entre nos que estamos, viene la mal hora, de él, matan entre nosotros. Esa es la maldición!»

Ce *président* équatorien a conduit, entre 1896 et 1911, une réforme radicale du système économique et politique équatorien.

La période correspondant au gouvernement d'Alfaro est considérée comme une époque de progrès mais aussi de grande souffrance, surtout pour les populations indiennes qui ont été massivement enrôlées dans l'armée sans voir aucune amélioration dans leurs conditions de vie. Néanmoins, c'est pendant ce gouvernement qu'un début de redistribution des terres dans les zones rurales se dessine.

Ce personnage politique ambigu, mort dans des conditions épouvantables (son corps fut démembré et brûlé), apparaît dans les récits des Kayambi comme une sorte d'oracle. Après que sa tête ait été coupée, elle a commencé à parler et a prédit les changements économiques intervenus en Equateur depuis ces faits, notamment le remplacement du *sucre*, la monnaie nationale, par le dollar américain, en 2000.

Carmen Bernand (1992 :41) livre un récit sur Eloy Alfaro, recueilli à *Pindilig*²⁷⁴, qui est à rapprocher de celui que nous a fait Ezéquier Andrango (annexe 1 : 122-127). L'un et l'autre, recueillis à des époques et des endroits différents partagent une approche similaire des faits historiques. Cette approche est bien sûr, très différente de l'approche historique officielle.

Ces deux récits montrent à quel point les événements rapportés ont trouvé un écho dans les communautés et comment ces faits *historiques* ont été intégrés dans le récit que les communautés font sur elles-mêmes.

²⁷⁴ Paroisse située dans le canton d'Azogues, près de ville de Cuenca dans le sud de l'Equateur.

Le caractère fondamentalement ambigu du personnage *Eloy Alfaro* a conduit les Kayambi à lui prêter les caractéristiques d'une entité redoutée (pieds à l'envers, errance sans fin d'un personnage que ses poursuivants ne parviennent pas à attraper, tête coupée qui délivre des oracles) et les qualités de nombreux héros mythiques. Le traitement du personnage d'Eloy Alfaro dans la parole mythique *kayambi* nous conduit à nous interroger sur la relation entre le discours historique et la parole mythique. Les Kayambi parlent de leur histoire à leur manière, ou comme Paul Veyne (1983) l'écrit pour les Grecs, «ils ont une manière d'écrire l'histoire qui n'est pas la nôtre ».

Les Kayambi sont les *narrateurs-interprètes-recréateurs* de leur parole mythique et dans le même temps les acteurs de leur propre histoire. Deux paroles qui peuvent se combiner.

Le discours historique est de nature différente de la parole mythique mais ils peuvent se combiner. Des données ou des faits historiques peuvent être intégrés à la parole mythique.

Évidemment des informations de nature mythique peuvent être intégrées dans le discours historique sous la forme de ce que les spécialistes ont coutume d'appeler « légendes » (cf. les militants d'obédience marxiste, mais aussi les historiens conservateurs ou réactionnaires enracinant « la France » dans la société mérovingienne, etc.). Toute cette discussion doit évidemment encore être rapportée au système social. Il est évident que toutes ces variations dépendent du rôle que les protagonistes veulent faire jouer à l'histoire ou à la parole mythique. Il faut donc examiner la fonction

sociale concrète et pratique de ces types d'énonciations et de textes. En sorte que cet examen fera apparaître des conflits masqués, cachés, voire inconnus des protagonistes eux-mêmes. Il faut considérer que les narrateurs-interprètes-recréateurs, leurs audiences et finalement leurs auditoires (au niveau communautaire) sont les acteurs de leur histoire. La phrase de Marx « les hommes sont les inventeurs et les producteurs de leur histoire » reste abstraite aussi longtemps que l'on n'explique pas comment (ce qui est quand même important lorsque l'on veut changer le monde). Or concrètement le comment passe inévitablement par le langage, c'est-à-dire par des paroles individuelles et finalement sociales (communautaires, collectives). Pourquoi et comment certaines paroles individuelles deviennent sociales et collectives, tel est le grand secret.

V. Les rituels associés à la fête de San Pedro

« San Pedro, decía Juan, ya llevo tu día, levántate, ya pasa tu día. Así llega la víspera de San Pedro. Ve Pedro, ya llega tu día, ya pasa tu día, (se levantaba medio borracho San Pedro), levántate. La humanidad ya están calentando, saldrás, y así pasaban los años»²⁷⁵.

La fête de San Pedro : système rituel

²⁷⁵ Quelques paroles d'Ezéquiel Andrango recueillies un jour où il me parlait des batailles rituelles. A travers ces paroles transparaissent la confrontation mais aussi la continuité entre les éléments rituels associés aux fêtes de la fin juin.

L'enquête ethnographique conduite dans la communauté San Esteban a montré que la fête de San Pedro constituait un ensemble de rituels dont la compréhension pouvait permettre d'appréhender le système d'échanges *kayambi*.

Il s'agissait d'observer et de tenter de comprendre des performances tantôt réalisées dans le cadre de la communauté, tantôt dans l'espace public mais dont nous voyions qu'elles constituaient un ensemble de grande importance dans la vie sociale des Kayambi.



18- Chinucas

Souvent semblables par certains traits aux autres rituels réalisés dans la région andine²⁷⁶, ces rituels comportaient des caractéristiques propres. Ils se succédaient, de manière manifeste sur une durée de quelques jours à la fin du mois de juin mais, en réalité, de manière moins évidente ils

²⁷⁶ On peut par exemple relever d'importantes analogies entre la parole rituelle des Kayambi et celle de *tarabuco* notamment lors du carnaval que décrit Rosalia Martinez dans un article intitulé *La música y el Tata Pujllay* publié dans le *Journal de la Société des Américanistes*, LXXXVI, 1990 : 8-42. La *pukara* et le *castillo*, l'utilisation de clochettes et du fouet, les figures chorégraphiques et la part des éléments aquatiques dans le rituel présentent beaucoup de similitudes.

trouvaient des prolongements sur plusieurs semaines, voire plusieurs mois. L'étude de ces rituels associés à la fête de San Pedro, de leurs prolongements et de leurs correspondances nous conduisit à considérer la manière dont ces actes s'inséraient dans le vaste ensemble mythico-rituel des Kayambi.

Nous comprenions peu à peu que pour mesurer l'importance de ces performances rituelles, pour les Kayambi, il importait de les resituer dans le contexte historique et social de la communauté, dans le système du don-contre-don, non pas pris isolément mais inscrit dans un ensemble de contextes.

La fête de San Pedro a pris différentes formes selon les contextes économiques et sociaux en fonction des contraintes, des intérêts, des influences exercées sur la société kayambi.



19- Accueil des danseurs la veille de San Pedro

Le contexte territorial est marqué par la transition entre le régime de l'*hacienda* et celui du *huasipungo* et par la redistribution foncière consécutive à la réforme agraire. Cette évolution s'accompagne également de la présence de nouveaux acteurs que sont l'école, les ONG²⁷⁷ et les entreprises productrices et exportatrices de fleurs sur le territoire.

Ces évolutions ont des conséquences importantes pour la vie sociale et rituelle des *Kayambi*. Elles affectent les conditions de la transmission des biens, de l'héritage matériel et immatériel. Elles affectent aussi les liens et les alliances.

Dans ce contexte, sont apparues des institutions communautaires qui permettent le fonctionnement de la communauté en tant que telle mais aussi assurent un rôle d'interface avec les institutions externes (ONG, Etat). Il faut relever à ce propos que la communauté San Esteban a été fondée fin des années quatre-vingt pour permettre d'accéder aux aides distribuées par l'Etat équatorien et les organismes internationaux suite au tremblement de terre de 1987. Il semble qu'une des fonctions principales des institutions de la communauté est de légitimer les décisions prises au sein de celle-ci aux yeux des Blancs et plus généralement d'authentifier la parole des communautés *kayambi* vis à vis de l'extérieur. En outre, elles ont un rôle fondamental dans le maintien de la vie rituelle *Kayambi*.

Le culte de *San Pedro*

²⁷⁷ Organisations non-gouvernementales

La célébration de *San Pedro* est un des événements les plus importants de la vie rituelle des communautés du nord de l'Équateur. On considère cette période comme faisant partie du cycle de production et de reproduction de la vie. La fête de *San Pedro* et les rituels qui lui sont associés, semblent avoir les caractéristiques de ce que M. Mauss (1923-1924), a appelé un « fait social total ». Il s'agit d'un de ces phénomènes multidimensionnels qui englobe de domaines différents – religieux, politique, juridique, économique, etc.- de la vie sociale et mettent en mouvement l'ensemble de la société et ses institutions²⁷⁸.

Les *Kayambi* attendent cette fête avec impatience et c'est un sujet de conversation qui revient souvent tout au long de l'année.

Les célébrations commencent la nuit du 28 juin. Pendant la veillée (*vísperas*) plusieurs groupes de danseurs se relayent dans les maisons de la communauté où ils doivent entrer en dansant et en chantant. Il est curieux d'observer que les *Kayambi* font une assimilation entre la danse et le travail. Ainsi quand un groupe (*partida*) fait son entrée dans une maison il dit '*vamos a trabajar*' et l'hôte répond '*trabajen, trabajen, para pagarles*', ainsi le groupe danse et chante pendant un bon moment. D'abord ils reçoivent de la *chicha* et de l'eau de vie. Ils doivent continuer à danser jusqu'à ce que la femme de la maison revienne avec la nourriture. Après avoir mangé, le groupe danse à nouveau pour remercier l'hôte et se prépare à partir.

²⁷⁸ M. Mauss, 1965 :286

La fête de *San Pedro* fait partie de ce qu'on peut désigner comme un ensemble d'actes rituels qu'inclut la célébration de San Juan et les octaves de Juan Montalvo. Les récits des Kayambi, nous ont appris sur la relation conflictuelle et complémentaire entre *San Pedro* et *San Juan*. Autrefois, pendant cette période, les batailles rituelles qu'avaient lieu au moment de la *toma de la plaza*²⁷⁹ semble avoir divisé les communautés.

A l'époque des *haciendas*, la confrontation était dominée par l'appartenance à des *haciendas* différentes. Il semble toutefois que la *San Juan* est plutôt célébrée dans la région d'Imbabura, de Pesillo et de Muyurco alors que *San Pedro* est célébré dans les régions de Cayambe, de Cangahua à Guayabamba.

La procession réalisée quelques jours après le *Día Grande*²⁸⁰ est un autre moment rituel important. Chaque communauté s'organise indépendamment des autres pour réaliser la procession, le parcours commence à *Cayambe* et se termine dans la communauté où *San Pedro* est reçu avec de la musique, de la danse, des chants, de la nourriture et de la boisson.

²⁷⁹ Selon Espinosa Soriano les batailles rituelles appelées pucla étaient de violentes luttes corporelles entre les participants. On dénombrait souvent des morts mais la paix revenait toujours. (W. Espinosa Soriano 1988 : 204)

²⁸⁰ C'est ainsi que les Kayambi désignent le 29 juin, jour de San Pedro.



20 bis- Procession lors de la fête de San Pedro

Des images ou des statuets de *San Pedro* et de *San Juan* sont aussi détenues par des confréries et par les guérisseurs ou guérisseuses. Parfois, on attribue à ces images la faculté de parler ou de provoquer des rêves. Lucila Andrango, aujourd'hui décédée, était une des guérisseuses les plus reconnues de la communauté. Elle possédait et gardait chez elle plusieurs statuets. Un jour, elle a voulu nous montrer l'hôtel où se trouvaient les statuets et me raconta que son *San Juan* et son *San Pedro* avaient partagé la même urne pendant quelques temps, mais qu'un jour où ils s'étaient disputés, *San Pedro* avait jeté *San Juan* hors de l'urne. Voyant cela, Lucila avait cru bon de les séparer ; toutefois, le temps passant, elle s'était rendu compte que *San Pedro* était triste parce qu'il

n'avait personne à qui parler. Finalement elle décida de les mettre ensemble à nouveau.

Le récit de Lucila appelle notre attention sur deux éléments qui semblent avoir eu une importance fondamentale pour les sociétés andines autrefois. Il s'agit des oracles et de la lithomorphose.

Selon Molinié, « la croyance en la lithomorphose²⁸¹ des héros mythiques et la pratique du dédoublement des dieux contribuait à reproduire le modèle intermédiaire de système mythe/rite [...] les mythes rattachaient les huaca à leur origine ethnique. Les cultes les plaçaient dans une configuration étatique »²⁸².

Par ailleurs, Alfredo Lozano souligne qu'à partir de l'extirpation d'idolâtries les saints furent associés avec les montagnes. Selon cet auteur ce fut le cas de *San Pedro*. Lozano ajoute que :

«Es curioso comprobar, en el caso del pueblo Cayambi, que San Pedro su patrono, cuya fiesta es el 29 de Junio, sustituye a Apo Catequil o Chuquilla, Inti Illapa, la divinidad venerada desde antaño, por los pueblos aymaras y quichuas, que personifica diversos fenómenos atmosféricos, entre los que están la lluvia, granizo, trueno, rayo y relámpago. En otros lugares, esta antigua divinidad, se transmuta en el apóstol Santiago²⁸³, convertido en hijo del trueno, y grito de guerra para los conquistadores cuando entraban en combate, su fiesta es el 25 de julio»²⁸⁴.

L'importance de cette divinité est également confirmée par Marco Curatola Petrocchi (2008), Jhon Topic, Theresa Lange et Alfredo Melly (2002). Pour

²⁸¹ Voir aussi, Pierre Duviols, (1976). Un symbolisme andin du double: la lithomorphose de l'ancêtre, pp. 359-364

²⁸² Antoinette Molinié, 1993-1994 : 33

²⁸³ J. Topic (2008 :84-85) mentionne aussi l'association entre Catequil et Santiago le saint patron des espagnols.

²⁸⁴ Alfredo Lozano Castro, 2009: 71-72.

ces auteurs le culte de *Catequil*, divinité des *huamachuco*, dû être diffusé en Equateur par *Huayna Capac*. La suite de l'histoire raconte qu'*Atahualpa*, qui avait combattu avec son père *Huayna Capac* en Equateur, avait décidé de consulter l'oracle dans un des moments les plus difficiles de la guerre contre son frère *Huascar*, les pronostics donnés par l'oracle n'étaient pas à la faveur d'*Atahualpa*, lequel dans un accès de colère décide de détruire l'oracle²⁸⁵.

Gerald Taylor, quant à lui, rappelle l'importance et la fonction d'*Apo Catequil* en tant qu'oracle:

«Catequil cuyo santuario se encontraba en la cumbre de un cerro, en la región de Huamachuco, en la sierra norte de Perú, era un oráculo de importancia panandina, venerado y temido desde Quito hasta Cuzco. No solo se le consideraba como la huaca más habladora de todas «Agustinos 1992:18-19; 1989:186» sino que también se le atribuía el poder de hacer hablar a las huacas que no sabían hablar. En uno de los mitos de Huarochiri se dice en efecto que Catequil, poseía la facultad de hacer hablar, sin esfuerzo, a cualquier huaca que no supiera hablar. Y en el mismo relato se cuenta como Catequil, cuyo culto había sido introducido entre la etnia de los checas de la sierra de Huarochiri (Lima) por el Inca, indujo a una huaca de nombre Llocllayhuancupa, que lucía inerte, a « hablar » y a revelarse a los habitantes de un pueblo del área como enviada del dios Pachacamac, su padre, para cuidar de ellos. De este modo, Llocllayhuancupa fue reconocido como numen tutelar de la comunidad, que le erigió un santuario»²⁸⁶.

Les oracles, peuvent être considérés comme une institution de grande importance pour l'ancien monde andin. Ainsi il semble qu'aucune activité

²⁸⁵ J. Topic, 2008 : (79) (91)

²⁸⁶ G. Taylor, 1987a :292-297, cap. 20

publique ou privée d'importance ne pouvait être entreprise sans avoir auparavant consulté un oracle²⁸⁷.

P. Gose (1996) souligne que toutes les entités sacrées et tout autre objet ou image identifiée avec des êtres et des pouvoirs surhumains, sont génériquement appelés *huacas* et ils étaient tous, des oracles en puissance :

« En efecto con el término genérico de huaca, los andinos indicaban la fuerza que « animaba » lo que comúnmente está inanimado; y esta « animación » se manifestaba, en primer lugar, a través de la facultad de « hablar », de comunicarse con los hombres. Cuando una huaca enmudecía, podía significar que estaba enojada, que estaba temporáneamente impotente o peor, que había perdido por completo su poder. En este último caso dejaba de ser huaca y su culto era abandonado»²⁸⁸.

Le récit de Lucila sur *San Pedro* et *San Juan* avec les oracles, la lithomorphose et les huacas, nous conduit à rapprocher des notions qui ont eu une grande importance et qui d'une certaine façon ont eu une influence sur les pratiques actuelles des *Kayambi* et d'autres peuples andins.

Ainsi certains *yachag* utilisent les pierres pour diagnostiquer ou guérir un mal. De la même façon que les plantes ou les autres éléments de la nature, les pierres sont considérées comme des êtres vivants. « La piedra es viva, ella procrea »²⁸⁹.

²⁸⁷ M. Curatola P., 2008 : 1-2

²⁸⁸ P. Gose, 1996:14

²⁸⁹ Delfa Iñamagua juillet 2013

Toutes les pierres ne possèdent pas la même énergie et chacune à une utilisation spécifique. Chaque *santa abuela*²⁹⁰ a son usage particulier. Ainsi par exemple, les pierres blanches et noires sont utilisées pour les *limpias*²⁹¹.

Pendant une séance de guérison les pierres noires sont placées sur le nombril car elles sont liées au centre du monde. Les pierres sont de l'énergie en circulation. En les posant sur le ventre de la mère, on peut connaître le sexe de l'enfant à naître.

Les pierres peuvent provoquer des rêves et porter secours en cas de besoin :

« Una señora estaba herida porque fue atacada por un grupo de hombres. Ella estaba herida, eran cinco personas que la iban a llevar. Llegaron cinco niños vestidos de blanco, ella imaginaba. Ella pidió convertirse en una piedra más grande que el Ilalo. Ella logro pisarle en la mano (à l'homme) y en el dedo del pie fue como que la cayó una piedra en el pie. Él se quedó sentado del dolor. Con tres mujeres que llegaron ellas pudieron enfrentarse a los hombres que querían secuestrarla y que le pegaron »²⁹².

Nous rapportons, ci-après, un autre témoignage sur une pierre ayant le pouvoir de guérir :

«Existe una «Mama Piedra » en Riobamba de sanación. Es una loma donde se hacen todos las « Raymi »²⁹³. Las piedras son seres vivos para curar el espanto y el mal aire. Ellas no aparecen a cualquiera. Hay que saber pedir el poder de conversar con ellas. Cuando se tiene piedras, hay que saber cuidarlas, se las hace descansar por grupos. Hay que estar atentos a lo que necesitan, a las piedras se les debe dar agua y luz.

²⁹⁰ C'est ainsi que les kayambi désignent les pierres qui ont un pouvoir de guérison

²⁹¹ La *limpia* est pratiquée par un Yachag. Elle précède tout diagnostic concernant une maladie.

²⁹² Delfa Iñamagua juillet 2013

²⁹³ Le terme Raymi a été utilisé par la locutrice. Nous présumons qu'elle fait référence aux festivités qui ont lieu à ces endroits.

Cuando se sueña que un taita o una mama están secando la boca, es porque necesitan agua, las piedras. Así mismo las piedras saben sonar (faire du bruit) cuando quieren descansar²⁹⁴».

Les deux témoignages précédents nous amènent à aborder plusieurs sujets d'une grande importance pour les Kayambi, *comme pour d'autres peuples de l'aire andine*. Le rêve et la lithomorphose et dans cette continuité la conception particulière que les Kayambi, et d'autres groupes indiens, entretiennent sur la maladie.

Michel Perrin considère que :

« Les sociétés de tradition orale associent fortement rêve, maladie et thérapie [ainsi] les songes [peuvent être considéré] comme un langage collectif, les sociétés se sont posé le problème des sources de ce langage. Selon une conception bipolaire du monde, le rêve, beaucoup l'affirment, est inspiré par le monde autre, ce monde normalement invisible habité par les dieux, les esprits, les spectres, les maîtres des animaux, etc... C'est par le biais du rêve ou de ses esprits auxiliaires, étroitement associés au rêve, qu'un chaman confirmé convoqué auprès d'une personne en crise saura si celle ou celui qui est allongé devant lui est frappé par une maladie quelconque ou bien par la « chamanerie »... La majorité des prouesses attribuées au chaman sont, directement ou indirectement, liées à son pouvoir qui lui donnent ses rêves et ses esprits auxiliaires²⁹⁵ ».

C'est cette influence exercée par l'extérieur et qui retombe directement sur le guérisseur, qui paraît ressortir du récit suivant :

« Las piedras se conectan a los espíritus, ellas van diciendo donde hay que poner. A veces duele la cabeza pero el problema es en otra parte. Por eso, hay que comenzar por la parte que la persona está sana, para llegar al punto crítico. Las piedras caminan, se mueven, deciden a donde ir. Cuando se las transporta, pueden

²⁹⁴ Delfa Iñamagua, juillet 2013

²⁹⁵ M. Perrin, 2004: 75

convertirse en piedras muy pesadas que se puede entender como una negativa a desplazarse. Por eso cuando no se la cuida, la piedra puede decidir de dejar todo y desaparecer»²⁹⁶.

Nous pensons que les pouvoirs accordés aux pierres par les Kayambi sont à mettre en relation avec la notion de *huacas*²⁹⁷ dans le système mythique et rituel des peuples andins. Même si les *huacas* n'apparaissent plus dans le quotidien des Kayambi, il nous a paru pertinent de faire référence à cette notion si fréquemment mentionnée par les spécialistes des Andes et qui semble constituer un ensemble de repères spatiaux sur le territoire *kayambi*.

Les paroles de María Andrango témoignent de cette réalité:

« Aquí en la casa mía que es del huantu²⁹⁸ ahí, ahora llega la gente, cualquiera. Antes cuando llegaba, era el dolor del estómago, sin saber, ni el cómo ni por qué le duele el estómago. Como que se iba atrás de la leña, ya era el dolor de la cabeza o si no el dolor de estómago.

Decían, no sé qué habrá, decían que gente ajena que llegaba era así, que de ley que le daba el dolor del estómago. Y que ha pasado que le ha dado mal aire decían. Pero a mí no me ha dado nunca nada, yo doce de la noche, una de la mañana me he metido por dentro de las ramas, por ahí siguiendo el ganado, no he visto, ni me ha hecho nada. Por eso digo, otros dicen el accidente, dicen esto, dicen el otro pero a mí nada. Ahora ya no pasa nada.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Selon Molinié (1993-1994: 33) les huacas se définissent par le culte qui leur est associé: «Las huacas toman aspectos variados pero lo que las caracteriza es su extrañez. Generalmente tienen la forma de una roca en la cual un personaje se ha petrificado [de ahí la importancia de la litomorfosis en las sociedades andinas], como fue el caso de Cuniraya Viracocha, al cual se le rinde un culto: así, y de forma consecutiva, reúne en él las características de héroe mítico y de divinidad. En los mitos de Huarochiri, las huacas, como Cuniraya Viracocha poseen a la vez tanto sus mitos como sus cultos».

²⁹⁸ Plante arbustive de la famille des solanacées (nom espagnol: floripondio/nom français brugmansia).

Mi mamita decía, que ha hecho de calentar un ladrillo y le ha botado para atrás y así de repente cuando ha podido bendecir el agua, ha sabido traer. También me conversaban que allá abajo, casi en la casa de Don Arroyo, que es casa que coge la bajada a la acequia, por ahí tan decían que no era bueno. La gente decía, pero yo no he visto. A mí no me asoma nada...»²⁹⁹

Nous verrons que l'existence d'endroits chargés d'énergies particulières est un thème récurrent des paroles mythiques et des paroles rituelles. C'est ce qui apparaît dans le récit de María Andrango sur le rituel de *l'Aya-Uma* et la rencontre avec le *Huacaisiqi*³⁰⁰ :

²⁹⁹ María Andrango août 2008

³⁰⁰ On dit qu'ils allaient laisser les guitares dans les pagchas, mais, moi, je n'ai jamais rien vu. On disait qu'il fallait laisser le diabluma, pour le bénir, je ne sais comment ils faisaient car je n'ai jamais vu ça. Par contre, j'ai vu quelqu'un qui dansait en diabluma et qui était à côté de moi, essayer de s'en aller vers la ravine.

Alors je lui ai demandé : que-ce-qui c'est passe ? Et lui me répondit : les camarades me demandent d'aller avec eux, alors j'y vais. Mais comment il pouvait partir avec eux, s'il n'y avait personne. Mais il insistait on disant que les camarades voulaient l'emmenner et qu'il partait avec eux.

Même s'il n'y avait personne, il disait qu'il y avait beaucoup de monde, qu'il nous quittait pour s'en aller avec eux...

Par contre les histoires du huacaisiqi, ça c'est vrai et je l'ai déjà entendu. C'était le soir et je rentrais, mais je ne me souviens pas d'où je venais. Quand j'ai pris le chemin le cheval commença à avoir peur et il ne voulait pas avancer et c'est à ce moment-là que j'ai entendu des pleurs. Mais je me suis dit, ce n'est pas possible qu'une femme et son enfant, soient là si tard. La nuit était très claire, mais je n'ai rien vu, on entendait seulement les bruits qui venaient de derrière. Je n'ai pas pu voir le huacaisiqi mais il y en a d'autres qui l'ont vu. Il paraît que c'est comme un enfant, enveloppé dans un maito, mais il apparaît seulement pour ceux qui ont de la chance.

A ce moment, on entend le cuscungo pleurer. On dit que c'est un oiseau qui prend la forme d'un vieux lapin. Ses pleurs annonce que quelqu'un va mourir. Il dit cutucutucutu, cuas, cuas. Un jour je suis montée dans la colline où il y a des sapins. Il était environ neuf heures du soir, j'étais en train d'emmenner les vaches vers la colline, pour les attacher et soudain j'entendis un bruit. J'ai pensé que c'était les voisins qui descendaient. J'ai arrêté de pousser la vache et je suis restée debout à essayer d'écouter car on avait l'impression que les gens étaient en train de discuter, mais en réalité c'était le cuscungo qui était en train de pleurer. Je ne sais combien de jours sont passés depuis ça, jusqu'au jour où le mari de madame Josefa, qui avait l'habitude de boire un peu trop, est mort. Ce jour-là j'étais en train de laver les vêtements et je l'ai vu venir, cet homme, il s'appelait Alfonso, ce jour il n'avait pas vu. Plus tard, je suis allée chercher de l'herbe pour les cochons d'inde, c'était déjà le soir, tout paraissait calme. Le lendemain, mon fils me demanda si j'avais entendu le bruit d'en bas. Je répondis que non. Alors il me raconta, qu'on avait emmené don Alfonso à l'hôpital, mais personne ne savait ce qu'il avait. Je l'avais vu rentrer et il semblait en bonne santé mais il paraît qu'il s'était étouffé avec de la nourriture ou quelque chose comme ça... C'est certainement arrivé quand je suis allée chercher de l'herbe pour les animaux, c'est pour ça que je n'ai rien entendu. Mon fils me proposa d'aller rendre visite à don Alfonso mais la nouvelle de la mort de don Alfonso arriva un peu plus tard. Mais je ne sais combien de jours cela faisait que le cuscungo pleurait.

«... así decían que andaban, que dizque iban a dejar las guitarras, también ahí en las pagchas esas, pero yo no he llegado a ver. Si decían que el diabluma, es bueno irse a dejar, hacer bendecir, no sé cómo, pero no he llegado a ver. Lo que si vi es a uno que venía de diabluma bailando junto conmigo y empezó no más a quererse ir a la quebrada.

Y le digo yo: qué pasa por qué? Me dice: «Aquí me llevan otros compañeros y con ellos me voy» decía y decía. Yo: cómo se va a ir con ellos, si no asoma nadie. Pero él decía «que ellos me llevan, con ellos me voy»

Pero no asomaba nadie. Pero él decía que está harta gente y que le inquietan y que se va con ellos decía, que ya no se va a venir con nosotros que se va con ellos decía (...) Pero las historias del huacaisiqui eso sí, eso ca si yo he oído, yo venía montada a caballo pero era..., no sé de donde me estaría viniendo a esas horas, porque era casi las nueve² de la noche. Ahí, salía por la calle que sale acá mismo, montado a caballo. Pero la llega comenzó a espantarse, comenzó a retrocederse y no quizó caminar, empezó a soplar y no quería caminar.

Cuando oigo yo lo que decía «ay, ay, ay» el huahua lloraba. Pero digo: a estas horas, qué mujer con huahua por aquí y la yegua se espantaba... Y la luna era clarita, pero yo no llegue a ver nada. Lo que se oía era por allá atrás. Como se dijera de aquí tras de la casa, se oía el llorido. Pero no aparecía nada, solo el llorido y la yegua soplabo y no quería caminar... Pero no le vi al huacaisiqui, otros si le han visto. Dizque sabe revolcarse un huahua pero envuelto, hecho maito, pero ha de ser para el que tiene suerte (...) Por estas temporadas lo que si he oído, de lo que llora es el cuscungo, esa es una ave. Dizque se hace de un conejo viejo y ese anda, pero es bien lanudo osea plumado, cuando llora es para morir alguna persona «cutucutucutu, cuas, cuas» sabe decir. Una vez yo me iba más arriba de esa lomita que está con los pinos. Ahí arribita estaba casi en el segundo pino. Era las nueve de la noche y yo sacaba unas vacas de ahí dentro del monte para acá a la loma, para dejarles amarrando y oigo una bulla. Yo creí que los

compadres de allá, de los que viven ahí, se han quedado hasta de noche y están bajando, pensé. Dejando de jalar a la vaca, yo le sostengo la sogá y me quedo parada oyendo, porque parecía que conversaban y no ha sido. Ha sido el cuscungo, lo que ha estado llorando... Y eso, yo no tengo en cuenta cuántos días sería, sino de acá debajo de la señora Josefa andaba trabajando a Miraflores, pero el hombre sabía tomar demás, muchas veces dizque venía a estas horas, diciendo que viene del trabajo. Yo estaba lavando la ropa y le veía que el hombre viene, se llamaba Alfonso. Ese día ha estado viniendo temprano y no ha estado chumado. Yo me fui a coger hierba para los cuyes y ya se oscureció. Y cuando vengo de la hierba de los cuyes era de noche y no se oía nada, ni se sabía nada. Cuando al otro día viene mi hijo. «Mamita», dice. Qué le digo. Fils: Usted ca no oyó la bulla acá abajo. No, le digo, qué bulla habido?

Fils: El don Alfonso qué le pasaría, dizque le han llevado al hospital, dice. María: Que pues, temprano llegó y no estaba ni chumado. Y qué le ha pasado? Fils: no sé, dice. Comiendo dizque ha estado. La comida como dizque se ha chocado con la comida, algo así no más, dice. Pero inconsciente dizque le han llevado. Los huahuas dizque gritaban de noche (...) María: a la hora que me fui a la hierba ha de ver sido, yo no he oído nada (...) Y dice mi hijo para irnos a verle al pobre don Alfonso (...) Cuando llega la noticia que se ha muerto. Pero no sé a los cuantos días de lo que lloró el cuscungo (...)³⁰¹

Revenons à la fête de San Pedro. Il semble que l'église catholique ait toujours été soucieuse d'établir et de maintenir un lien entre les célébrations locales et les Santorales, le calendrier des saints.

Cette pratique d'association et de mise en relation de catégories différentes dans le domaine religieux, est en cours depuis bien longtemps.

³⁰¹ María Andrango août 2008

Par exemple, chez les Celtes, les dieux (donc le divin) n'étaient au départ pas représentés car ils considéraient que le divin, n'appartient pas au réel, donc il ne pouvait pas être visible. Les représentations anthropomorphiques sont apparues sous l'influence des grecs et des romains.

Ainsi, lorsque les Celtes ont pillé Delphes, ils sont rentrés dans les temples et ont bien rit devant les représentations anthropomorphiques des dieux grecs.

Chez les Celtes, il n'y avait pas de hiérarchie fixe comme dans la mythologie romaine. D'ailleurs un dieu pouvait être plus âgé que son grand-père et pouvait même naître avant sa mère. Les Celtes n'attribuaient pas des tâches spécifiques à chaque divinité. Toutes sont hors catégories, hors normes même s'il y a des affinités (il n'y a pas de fonction précise comme chez les gréco-romains).

Toutefois, lors de la conquête des Gaules, les romains ont tenté de classer les dieux celtes pour les assimiler et cette assimilation nous est parvenue. C'est pour cette raison que malgré ce qui a été dit plus haut, on trouve dans les livres des désignations du genre « dieu du tonnerre ». Mais cette assimilation n'a pas de sens réel. Les romains ont seulement tenté de placer les dieux celtes dans le carcan de leurs dieux en leur trouvant des points communs.

Le cas des celtes nous fournit un modèle de comparaison avec le processus d'assimilation religieux connu par les Kayambi tout au long de leur histoire.

Pour les Kayambi, la fête de *San Pedro* est devenu un moment important de l'année ; *el día grande*. L'ensemble des rituels qui y sont associés se prolongent sur environ deux mois. Pendant cette période l'esprit d'effusion qui envahit toute la communauté est palpable. Les préparatifs officiels de la fête commencent mi-juin et les derniers rituels ont lieu fin août. Mais, on se prépare pour le grand jour toute l'année.

Bien que modifié, le calendrier cérémoniel des Kayambi continue à être une référence importante et garde un lien étroit avec l'organisation sociale.

Le récit d'Ezéquiél Adrango nous permet de constater la relation entre les pratiques rituelles et les cycles agricoles:

« Los antiguos sembraban las papas vísperas de San Pedro, ahí decían los mayores que bailen pisando³⁰² santo San Pedro, ellos así decían, los mayores y salía Buena cosecha. Sembraban papas vísperas de San Pedro, ocas sembraban vísperas de San Juan. O si no sembraban... ellos decían: Santo Corpus, en junio creo que es Corpus ahí sembraban ellos las ocas y salían Buenos productos en ese tiempo. Ahí, no había ni abonos, ninguna cosa de fertilizantes químico no había, ahí dios daba porque daban frutos la tierra, no había ningún... como se dice, ningún medicamento para las plantas, así como ahora se pone, ahora para sembrar, ahora sembramos con abono y sale bien, las papitas, sembramos con abono y ahí sale bien, nace bien y de ahí toca curarles con los químicos. En ese tiempo los mayores no curaban nada y cosechaban buenos granos. Ahora si no se cura, no sale, no da el producto, más es el trabajo para poder cosechar.

³⁰² L'action de *pisar San Pedro*, c'est-à-dire de *marcher/piétiner* pour rendre culte à San Pedro renvoie à une pratique fréquente dans le monde andin. Selon Jose Luis Martinez, à l'époque incaïque, cette action constituait une forme de célébration de la victoire sur les ennemis.

Ahora yo siembro aquí papas el 17 o el 15 de julio. Ya no hacemos como más antes sembraban, es por lo que no llueve. Más antes, sabía llover. Yo me acuerdo, como chiquito así, como mi nietita, entonces decían los mayores: « viene lluvia », y llovía.

Ahí los mayores sabían decir que en agosto llueve Santa Rosa y así salía o daba unas nevadas, en Santa Rosa.

En nuestra Madre el 15 de agosto, nuestra madre Transito, ahí decían a de llover o a de nevar y así salía. Y ahí decía si no ha nevado en Nuestra Madre de Transito será en Santa Rosa (23 de agosto). Y ahí si los mayores ya seguros de las aguas ya. Y así sucesivamente, ya iba poco a poco ya lloviendo, entonces ellos ya tenían conocimiento. Entonces, ahora yo, nosotros estas temporadas no sembramos, así como más antes sembraban adelantado. Ahora sembramos a mediados del mes de julio las papitas. De ahí el maicito yo siembro el 3 o el 1 de octubre, ahí me sale bien el maicito y si no se siembra ya viene a trincar el verano y ya no se puede cosechar»³⁰³

Alain Breton et Aurore Monod (2002), traitant les aspects rituels d'une fête patronale au *Chiapas* et du carnaval qui la suit en se référant à la cosmologie maya d'avant la conquête, notent que l'utilisation d'une période du calendrier chrétien – le carnaval – pour introduire des rituels d'inversion a permis de réunir les croyances chrétiennes ou plutôt préchrétienne avec une constante maya. Le cas de *Kayambi* semble similaire à celui présenté par Breton et Monod.

L'ensemble des rituels associés à la fête de *San Pedro* se perpétue en dépit des changements qui affectent les conditions de vie des Kayambi. C'est le moyen de rassembler la famille et la communauté, d'établir différents niveaux de prestige à l'intérieur de l'organisation sociale, de

³⁰³ Ezéquiél Andrango, septembre 2008

créer des liens grâce aux échanges et surtout d'engager les individus, à travers la dette, à revenir chaque année.

On observe que la période des fêtes est l'époque de l'année où l'on se déplace d'une communauté à l'autre dans le but d'aller chanter et danser.

C'est ce qu'explique Ezequiel Andrango:

«De Juan Montalvo, para acá de Tabacundo de ahí veníamos a los tres días, pero nos íbamos un buen grupo, entre seis, siete personas nos íbamos, iban unos con guitarra, otros con flautas, nos íbamos solo hombres, las mujeres no seguían cuando nos íbamos lejos, de ahí las mujeres seguían cuando eran las entradas en las *haciendas*, allá si se iban. Es el vicio de andar así bailando, en partes conocían, en partes no conocían, pero atendían bien»³⁰⁴.

Les principaux personnages de la fête de *San Pedro* sont l'*Aya-Uma*, l'*Aruchico*, la *Chinuca* et le *Payaso*. Chaque personnage a ses caractéristiques propres mais ils forment un ensemble systémique où chaque élément ne peut pas fonctionner isolément. Ils déploient ensemble un jeu de séductions, d'oppositions, d'interactions et de la démonstration ostentatoire de force, de courage, de pouvoir.

La fête de San Pedro : parole *kayambi*

L'évocation de la fête de San Pedro par Manuel Andrango commence par le souvenir qu'il garde des batailles rituelles, des danses et de la *toma de la plaza*³⁰⁵.

³⁰⁴ Ezequiel Andrango, septembre 2008

³⁰⁵ *Toma de la plaza* de Cayambe par les groupes issus des *haciendas* environnantes

«Lo que me conversaba era mi finada mamita, me conversaba no que decían que se peleaban entre, en ese tiempo, decían entre las *haciendas*, por ejemplo, aquí la Compañía, Milán, Prado, de ahí Tupigachi, haber la Compañía, Milán, Prado, de ahí Tupigachi allá, decían que eran una sola masa de aquí, de aquí de esta parte decían más antes. San José, acá Muyurco, todo eso se reunían en grupo, no para ir bailando el día de San Pedro, a la plaza, hasta ahora es así, entonces de ese lado la gente, de ese lado, ahora es la comunidad, más antes le decían el Lato, por ahí así mismo ha de haber habido *haciendas*, decían el Monjas, decían Anchola, le decían el Chahuarpungo, le decían, que más le decían, creo que hasta Cangahua, que venían para tomar la plaza y bailando».



21- Groupe de danseurs à Cangahua

Manuel évoque ensuite les costumes que revêtaient les participants et la manière dont les affrontements commençaient dès l'arrivée aux abords de la ville.

«Entonces ahí conversaba mi finada mamita que los de aquí iban con así mismo todo el sector, dizque iban con palos, así las mujeres bailando, las chinucas que se dice, iban ellas en ese

tiempo, había una ropa que le decían el reboso, no era más antes como ahora, esos pañolones, chalinas que se dice no, en ese tiempo creo que estaba recién comenzando a salir, decían los rebosos, los que más tenían era rebosos, el que más como se dice ahora, el que más tiene plata, compraban. Esos eran, para las mujeres eran unas telas, como ahorita se cobijan las mujeres con chalinas, pañolones, esos eran rebosos, había así de estas telas pero no gruesas, sino que había unas telas de colores, había le decían el reboso, eso como para el aguacero, ellos se cobijaban, eso había. Entonces eso medio que ya empecé a acordarme, usaban los mayores eso, entonces eso dizque decían que, los mayores decían que ellos hacían fiesta para San Pedro, ellos dizque compraban esos rebosos a colores, como digo el que más tiene no, entonces ellos se cobijaban, decía mi finada mamita, que en esos rebosos cogían las naranjas, digamos las piedras, como naranjas y dizque iban a tomar la plaza para encontrarse con los otros de al frente, el que ganaba dizque iban a dejar ahora le dicen « Juan Montalvo » dizque la gente que de aquí, el grupo iban así dizque iban a dejar pasando el puente que le decían el « Puntichil », porque en ese tiempo había una sola carretera para ir a Quito, entonces le decían el puente allá a la entrada de Juan Montalvo, hay un puente, ese era el puente, el que gano, la gente de aquí, con toda la autoridad, como aquí hay las *haciendas*, entonces dizque iban el que ganaba dentrando a tomar la plaza, a ganar el parque no, entonces el que ganaba ahí dizque le iban a dejar allá, pero el otro vuelta. Los de la gente ganaban dentrando de allá de ese grupo, de la gente que dentraba de allá, ganaban el parque a dentrar a bailar, entonces el que gano, dizque tenía esa gente de allá vuelta a dejar acá. Al puente que le dicen del « Pulovid » ahí dizque venían a dejar a esa gente de allá, haciendo pasar para acá y a ellos, decir que la pelea, eso me conversaba mi mamita, porque yo no he visto. Yo nose porque ha sido ese rencor que han sabido tener entre las *haciendas*, yo nose. Mi finada mamita decía que San Pedro con San Juan se han sabido topetear, pero así decía mi mamita, que la gente todo este sector así, iban les ganaban, les iban a dejar haciendo pasar el puente de « Puntichil » y la gente de ese lado así mismo decía, mi mamita finada, que la gente de allá avanzando a ganar dentrando al parque de Cayambe y si ellos entran adelante, la gente de aquí vuelta tenían que venir para acá, la gente de allá venían a dejar al puente, haciendo pasar, eso conversaba mi mamita. Ya de que empecé a tener razón, ya haciéndome muchacho así, pero ahí si ya no habido ningún

problema, le gente dentaban así como ahora, dentaban, ahora le han cambiado, más antes daba dos vueltas al parque así de ahí salíamos cada cual por su calle y el otro por su calle, entonces no había problema, pero ahora lo que se va de aquí, se va, no se da las vueltas en el aparque, ahora se va directamente, por donde están las tribunas [il fait référence aux gradins installés autour de la place de Cayambe à l'occasion des fêtes], se va y a parar en el puente que decimos ahora».



22- Fête de San Pablo à Cangahua

Manuel évoque ensuite les musiciens et les personnages associés à la fête de San Pedro.

«De ahí los bailarines « antiguos » yo avance a conocer que el que más tiene plata, tenía una buena, como ahora es la guitarra, no el que más tiene plata tenía una guitarrita, buena dizque decían cuesta 50 sucres, 30 sucres, pero una buena guitarra y el que sabe tocar cantando, cantaban algo medio raro, cantaban ellos las antiguas en quichua, entonces eso uno no se ha grabado. Entonces los bailarines yo que llegue a conocer, vera yo llegue a conocer que los mayores bailaban, cruzados unos pañolones, así de colores, cualquier color, creo que era así. Eso ha de ver sido vestimenta de ellos,

en la fiesta de San Pedro, para bailar, el que tiene más plata se compraba esos pañolones, eso si nose cuanto sabía costar, el que tiene más plata se compraba, dizque decían, el que tiene más plata, pañolones de valores. Ahorita esas vestimentas ya están acabándose de perder, ahora ya hay pocas personas que bailan vestidas, hacen payasos, el diabluma si era, es costumbre que hasta ahora tenemos, pero ahora ca ya poco bailan disfrazados. Disfrazado ese le llamaban el Aruchico, entonces ahí tenía una careta de alambre y ponían unos pañuelos, así dos pañuelos, así mismo, le amarraban uno así otro así, de poner así, el pañuelo para acá extendido así y careta puesto de alambre, el que sabe tocar la guitarra, tocaba la guitarra, el que no sabe había unos tubitos, hasta ahora le decimos la flauta y los rondines, entonces el que sabe tocar la guitarra iba con la guitarra, el que sabe de la flauta iba con la flauta, el que sabe con el rondín... ahora dentran con bastantes cosas pero en ese tiempo era solo las guitarras, flautas, rondines y cantando, como dicen algunos el dicho quichua : « al elevado hay que hacerle ver, al elevado hay que hacerle gustar, el elevado no baila, ellos también... » eso yo comprendía, no. Toditas esas cosas están perdiéndose ahora las mujeres que querían bailar, yo me acuerdo, las mujeres antiguas había las falditas, le hacían coserles, como digo el que tiene plata, hacían coser, esos les decían, centros, ahora les dicen faldas. De ahí hacían coser unos centros así grandes. Como digo los antiguos hacían trabajar, ellos ahora dicen, como todo ahora esta modernizado no, ellos hacían coser unos centros, los que tienen la plata, hacían coser los centros y hacían poner en los filos de los centros, que decíamos, hacían poner unas figuritas, que le decían, nose como decían, le decían la barredera. Tenían unos pañolones grandes, esos se botaban así, así le cruzaban, y le botaban para atrás amarrado y ponían un pañuelo así en la cabeza, así sin amarrar, las mujeres y bailaban. Entonces, ellos vuelta, ponían el pañuelo así separado y tapaban la cara y cuando querían ver, vuelta le ponían aquí, vuelta el pañuelo era acá así bailaban. Eso era el vestimenta de más antigua, pero ahora como digo ya se está perdiendo esa costumbre, ahora todo es vestimenta de Muyurcu.

Los centros como el que más tiene, le decían falda, esa le llamaban de gabardina, le decían. Después ellos vuelta decían que ya viene más gente, la « batilla » le decían. Le hacían plisar, hacían las costureras. Los centros eran de colores, cada cual a su gusto, su color, podía ser azul, azul oscuro, verde oscuro, verde petróleo, cada cual a su gusto, hacían trabajar, ya que yo llegue a conocer, con ese bailaban, una cintita le ponían en el filo de los centros les decían ellos, de toda color, rojo, rosado, morado. Así hacían poner las mujeres que son viciosas a bailar. Las mujeres que no, se ponían una faldita redonda»³⁰⁶.

Les paroles de Manuel Andrango montrent à la fois les changements intervenus dans l'exécution du rituel et dans le caractère ostentatoire de celui-ci. On relève néanmoins la persistance des conflits entre *San Pedro* et *San Juan* et le fait que *L'Aya-Uma*, figure centrale du rituel, semble obéir à des règles d'évolution spécifiques.

L'Aya-Uma : figure centrale des rituels associés à la fête de San Pedro

Roger Keesing, se référant aux peuples d'Océanie, se demandait quelles étaient les circonstances dans lesquelles « un peuple peut adopter un regard suffisamment extérieur à lui-même et à son mode de vie pour voir sa culture comme une « chose » à laquelle il peut adhérer ou qu'il peut rejeter »³⁰⁷. Il concluait que ces circonstances sont fondamentalement réunies lors d'une « invasion coloniale ». Selon Keesing, les peuples

³⁰⁶ Manuel Andrango, juillet 2008

³⁰⁷ Roger Keesing, « Kastom in Melanesia: An Overview », in R. Keesing, R. Tonkinson (ed.), *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia*, Sydney, Mankind special issue 13, 1982, pp. 297-301.

autochtones se trouveraient alors placés en situation de marginalisation, de perte de pouvoir. La réification de la tradition serait alors un mode d'élaboration de la différence interethnique et fonctionnerait comme un instrument de résistance ou d'adaptation à la situation coloniale.

L'approche de Carlos Fausto prend le contre-pied de celle de Roger Keesing. Elle est illustrée par la présentation d'un cas ethnographique à partir duquel il montre que « l'objectivation de la tradition » peut être, à son origine, un phénomène « marginalement colonial »³⁰⁸ et que, s'agissant des *xinguanos* qui vivent sur le cours supérieur du *Rio Xingu*, affluent de l'Amazone, la « démarcation constante des *modos de ser* » n'est pas un phénomène récent :

«Más bien ella evoca la propia historia xingwana, implicada secularmente con la producción de una cultura común, a partir de un conjunto diverso de pueblos, lenguas y costumbres. En este sentido, el pasaje de una «cultura en sí» a una «cultura para sí» (María Carneiro da Cunha, 2009, p. 440) sería una posibilidad inscrita en el propio mundo indígena, y no necesariamente dependiente de la situación colonial»³⁰⁹.

En fait, la notion de « culture » n'existe que comme extériorité et n'existe pas avant la colonisation. Si « la culture » est difficile à définir, c'est parce qu'en vérité, elle est une question de conscience – d'où l'approche « phénoménologique » de certains ethnologues : prise de conscience de différences de modes de faire, d'agir, de se représenter la réalité, de prise de décision, etc., par rapport à d'autres « cultures », en raison de la

³⁰⁸ Carlos FAUSTO, B. FRANCHETTO, M. HECKENBERGER, « Ritual language and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of Upper Xingú Society », in A. DWYER, D. HARRISON, D. ROOD, *Lessons from Documented Endangered Languages*, Amsterdam, John Benjamins (ed.) 2008, pp. 129-158.

³⁰⁹ Ibid.:14.

comparaison des perceptions d'autres modes de vivre et d'interagir dans d'autres communautés, ou dans une même communauté par rapport à son propre passé. La définition de culture est donc liée à la notion de communauté, et les innombrables discussions sur la notion de culture existant dans les media et les sciences sociales occidentales ont pour origine la difficulté à déterminer la nature des communautés : communauté d'intérêts économiques (« souveraineté nationale »), communautés politiques (« Union européenne »), communautés culturelles (en dépit des différences linguistiques), notamment. Dans cette différenciation, la langue joue un rôle primordial. Dès lors, comme le remarque Fausto, la distinction « phénoménologique » de Manuela Carneiro da Cunha entre « culture en soi » et « culture pour soi » ne peut être qu'abstraite. Du reste, on pourrait tout aussi bien dire la même chose de la notion de société.

De même, les Yucuna du *Miriti-Paraná* (Colombie, Nord-Ouest amazonien), bien que vivant à des milliers de kilomètres du *Río Xingu*, constituaient également, jusqu'à la fin des années soixante, une collectivité de communautés semblable comme les *Xinguanos* évoqués par Fausto. Les Indiens de langues yucuna (famille linguistique arawak) et tanimuca (famille linguistique tucano) formaient des groupes exogamiques qui entretenaient des relations d'alliance privilégiées (Jacopin, 1981 ; Fontaine, 2008b). Leur habitat, leur mode de subsistance, leur système mythique et rituel notamment, ainsi que leurs rapports aux Blancs, concouraient à en faire une seule structure socio-culturelle. Les Yucuna

eux-mêmes se distinguaient des autres, aussi bien des « Tucano » du Nord-Est, des Bora et des Huitoto du Sud-Ouest. Comme le remarque Fausto, ces groupes ne venaient pas « de la nuit des temps », mais étaient le produit d'un regroupement autonome dû à leurs contacts avec les Blancs, en l'occurrence avec des *caucheros* colombiens qui, pour extraire le caoutchouc, avaient réuni divers groupes, parfois assez éloignés, pour rassembler la main d'œuvre indigène en un seul endroit.

A notre sens, l'état actuel de la culture *kayambi* doit être appréhendé comme le résultat d'un processus complexe, une suite d'amalgames et d'interactions mettant en jeu la culture *kayambi* elle-même, celles d'autres groupes indigènes et celle des Blancs.

Dans ce contexte, qu'est-ce que les Kayambi considèrent comme leur tradition ? Comment se construit la mémoire sociale, de laquelle naît ce que nous reconnaissons comme l'identité commune d'un groupe social et qui pourrait être considérée comme le patrimoine culturel d'un peuple ? Pour définir ce patrimoine, on peut établir une classification des éléments culturels relevant de la culture *kayambi* pour les ordonner dans des catégories préétablies, afin de déterminer ce qui peut ou non entrer dans l'ensemble « patrimoine ». Toutefois, de notre point de vue, cette approche, qui exclut les principaux intéressés, ne tient pas compte du fait que la « tradition », la « culture » ou le « mode de vie » d'une société sont le résultat d'un processus complexe faisant intervenir des niveaux et des modes d'interaction très divers. Ainsi, à l'instar de Carlo Fausto, nous pensons que:

«La cuestión es de saber en qué medida lo que ocurre hoy es diferente de lo que ocurrió en el pasado [en lo que tiene que ver a las transformaciones] »³¹⁰.

C'est sous cet angle que nous avons analysé l'ensemble formé par la parole mythique et la parole rituelle *kayambi*.

Selon Fausto, la « vida ritual es el eje principal del sistema »³¹¹. Si, pour les *xinguanos*, « guardar la cultura, equivale a registrar los cantos rituales pues sin ellos no hay vida ritual y sin vida ritual no sería posible continuar siendo *xingvano* »³¹². De la même manière, pour les Kayambi, il est indispensable de préserver les danses, les chants, les échanges rituels mais aussi la parole mythique, mode d'expression d'une communauté pouvant être « considérée en tant qu'action et rapport social »³¹³ qui traverse le système social pour interagir avec la vie rituelle de la communauté. Ainsi, « la primauté doit être donnée à la narration – en tant que pratique sociale – plutôt qu'à l'histoire ou à son sens »³¹⁴. Il nous paraît important de souligner ce point, car les processus de patrimonialisation tendent à se centrer sur les contenus et à laisser de côté les pratiques sociales qui leurs sont associées. De la même façon, si on considère un acte rituel et la nature du contexte où il se produit et qui le fait émerger, nous sommes à nouveau confrontés à la complexité qui caractérise ces faits sociaux.

Classer ces derniers sous des catégories *a priori*, comme celles de patrimoine matériel/tangible et immatériel/intangible, est peu susceptible

³¹⁰ Carlos FAUSTO, B. FRANCHETTO, M. HECKENBERGER, *op. cit.* : 17.

³¹¹ Ibid.: 19

³¹² Ibid.

³¹³ Pierre-Yves Jacopin, « De l'agentivité dans, et de la parole mythique », *Ateliers d'anthropologie*, n°34, 2010, pp. 24-27.

³¹⁴ Ibid.

d'apporter une véritable compréhension de la culture étudiée, telle qu'elle est vécue par ses usagers. A la lumière du masque rituel, de l'*Aya-Uma*, figure dansante interagissant avec d'autres entités dans un ensemble rituel associé aux fêtes de *San Pedro*, nous souhaitons mettre en évidence la manière dont l'*Aya-Uma* non seulement s'insère dans le système mythique *kayambi* et donc fait partie de ce qu'on peut appeler la mémoire sociale de cette société, mais également permet à ce système de rester en vie. A partir des données ethnographiques recueillies entre 2000 et 2013, nous décrivons les rituels associés aux fêtes de *San Pedro* afin d'être en mesure d'analyser le rôle joué par l'*Aya-Uma*, principalement à travers la parole des participants aux rituels.



23- L'Aya-Uma

Pendant les rituels, l'*Aya-Uma* interagit avec trois autres personnages qui, selon les zones, peuvent varier. Dans la zone de notre étude, ces trois

personnages sont appelés *Chinuca*, *Aruchico* et *Payaso*. Les deux premiers personnages forment, en général, un couple. Le *Payaso* est là pour amuser le groupe que l'*Aya-Uma* doit guider et protéger jusqu'à la fin du rituel. Ce rôle de guide contraste avec le comportement de farceur de l'*Aya-Uma* qui dérobe de la nourriture et entre dans les maisons sans permission.

L'*Aya-Uma* porte un masque, de tissu ou de laine, au double visage. Il se sert d'un fouet (*acial*) pour protéger le groupe et ouvrir le chemin pendant la danse. Il porte un *zamarro*³¹⁵, une chemise blanche et un petit sac (*linchi* ou *alforja*) où il met des fruits, du pain ou de l'alcool, qu'il vole ou qu'il reçoit. Il joue du *rondador* et ne parle jamais, mais communique par signes et émet des sons gutturaux. Depuis l'époque coloniale, on l'appelle aussi *Diabluma* (tête de diable).

Les interprétations proposées pour cette figure sont nombreuses. Dans les communautés voisines de Cayambe, on rappelle qu'*Aya* signifie énergie, force (*sinchi*), mais aussi esprit et mort. L'*Aya* serait l'énergie présente dans tous les espaces de la *Pacha-Mama*. *Huma* signifiant tête, partie supérieure, l'*Aya-Uma* serait la tête, le sommet de l'énergie, du pouvoir, de la force. Avec ses deux visages, l'*Aya-Uma* est à la fois dans le présent et dans le passé en relation avec le monde des esprits. Le masque de l'*Aya-Uma* pourrait aussi représenter les quatre saisons associées à quatre couleurs : les semailles associées au bleu, la floraison au vert, le mûrissement au jaune, le repos de la terre au rouge. Dans certaines

³¹⁵ Un vêtement de peau de bouc.

communautés, les cornes que porte l'*Aya-Uma* représentent l'arc-en-ciel, échelle par où descendent les divinités au moment de la transition entre soleil et pluie.

Les multiples associations symboliques prêtées à l'*Aya-Uma* confirme l'importance de cette figure. Néanmoins ces interprétations se construisent à partir des conventions propres aux observateurs et ne permettent pas de comprendre ce qu'est l'*Aya-Uma* dans le système *kayambi*.

L'*Aya-Uma* dirige le groupe, le guide et le protège. Il représente la force et le courage. En tout état de cause l'*Aya-Uma* reste un des principaux intervenants dans les rituels qui ont lieu pendant la fête de San Pedro.

Les notions relatives au mouvement et au déplacement sont particulièrement présentes dans toutes les interprétations proposées. C'est ce qui nous a conduits à mettre en relation l'*Aya-Uma* avec la figure du quatrième *Viracocha*, proposé par Molinié, et à souligner la notion de mouvement créateur qui caractérise le parcours accompli par l'*Aya-Uma* tout au long de la fête de *San Pedro*. Ce parcours débute dans une *Pagcha* où il pourra s'imprégner de l'énergie des ancêtres. L'*Aya-Uma* devient un contenant de l'autorité divine et, en même temps, la concrétisation même de l'acte rituel. Pendant son parcours rituel, l'*Aya-Uma* va se vider peu à peu de cette énergie, en la déposant dans l'espace qu'il parcourt ; mais, fondamentalement, cette énergie est vidée dans le groupe social. Ainsi, le parcours de l'*Aya-Uma* retrace les frontières spatiales et temporelles de la communauté en les dotant, par le rituel, d'un caractère «sacré».

Le corps est considéré comme un contenant creux (*ucu*) qu'il faut nourrir constamment pour qu'il devienne un contenant plein (*shungu*). C'est ainsi que nous voyons le parcours rituel de l'*Aya-Uma* et sa relation avec le groupe social. Tous les deux constituent des contenants d'une énergie libérée pendant les rituels. Retrouver un contenu signifie alors retrouver l'équilibre, parce que cette énergie n'est pas seulement nécessaire pour danser et chanter : elle participe de l'identité même des Kayambi. Le récit d'Ezéquiél Andrango³¹⁶ nous éclaire sur ce point. Nous citons ci-après 3 fragments de ce récit restitué dans sa totalité pp. 329-331 :

«Eso, no me gustó el Diabluma (...) una vez, ese es de bautizar. Vuelta el payaso no. Una vez me acuerdo en esa casa de allá, ahí estuve bailando y no sé cuál me dice póngase el diabluma. Yo de chistoso. Yo que no tenía miedo a nada. ¡Hucha, me pongo el diabluma! Uta, como botarme, amarcando, lejos me boto.

Por ejemplo, poniendo un caso, que yo fuera peliaringo. Entonces, ir a poner el Diabluma en la pagcha donde está cayendo harta agua, en un socavón, donde dicen que ahí está el fantasma. Entonces ir a ponerle ahí, de ahí el rato que quiera para ir a bailar, sacarse y ponerse, él no tiene nada que ver. Así estuvieran toditos ellos queriéndome pegar y pobres, nada. Ellos pegan y nada. El ca tranquilo. Eso es porque esta contactado con el diablo, eso me decían.

Porque los mayores decían: si no se hace así, para más tranquilo hay que bautizarle al «Diabluma», cuando se compra nuevito, hay que bautizarle. Como bautizan, yo pensé que iban a bautizar delante del cura o con el cura. Pero no, es que llevaban dentro del poncho, así abrazado iban a misa y entonces le pedían que sea bautizado.

Tiene que hacer oír misa. Oyendo misa, regresa a la casa. Tiene que estar en medio patio tendido el Diabluma y cuerear con el acial de pescuezo, doce cuerazos ahí si ya se

³¹⁶ Ezéquiél Andrango – juillet 2008.

amansa. Aconsejándole, aconsejándole, que no haga pelear, que haga bailar bonito, tranquilo no más, así era»³¹⁷.

Le fouet, autre signe distinctif de *l'Aya-Uma*, peut être bon ou mauvais. Il semble que le mauvais fouet était jadis élaboré par les *arrieros*³¹⁸. Le bon fouet est connu comme *acial de pescuezo* ; c'est ce fouet qu'on doit utiliser pour aller danser et qu'on peut garder chez soi :

«Si se va a bailar con el acial malo uno se condena. Si se va a bailar con este tiene que ir el diablo no más llevando, todo para al fondo del barranco, onde tan. Pero este (el acial bueno) no le consiente que le lleve al diabluma, el diabluma si va llevando este, no le consiente que le lleve al diabluma este es el bueno acialito de dios. Entonces este es de los diablos, tonces va llevando el diablo con todo al fondo del barranco».³¹⁹

Les récits indiquent que pendant les derniers jours de fête appelés *las octavas de San Pedro*, « cuando la gente que ha ido lejos regresa a la casa »³²⁰, on peut rencontrer les diables:

«Solamente cuando día por octava de San pedro, ahí dizque andaban por aquí los diablos, que últimamente andan, « octavadores » que decimos a los demonios. Pero como aquí, nadie llegaron, solo nuestros hijos salieron bailando por arriba de ahí regresaron a la casa. Pero gente ajena no han venido. Se llaman « octavadores » porque las últimas octavas bailan, los aruchicos, las chinucas, los payasos, bailan por las últimas octavas. A las doce de la noche se oye clarito que vienen los diablos. Las octavas que ya es el final de San Pedro, ahí ya termina el baile. Para ellos los últimos días ya vienen los demonios bailando, por aquí pasan roncando las guitarras.

Pero eso si el diablo y octavadores están bailando no hay que salir a estar viendo porque si no, nos deja dando mal aire y nos morimos».³²¹

³¹⁷ Ezéquiél Andrango – juillet 2008.

³¹⁸ Il s'agit d'un colporteur

³¹⁹ Antonio Lanchango, juillet 2008.

³²⁰ Ibid.

L'*Aya-Uma* ne parle pas mais communique surtout par des gestes et par les mélodies qu'il joue avec sa flûte. Bien que non parlé, ce langage peut être considéré comme un acte de parole qui crée une relation entre l'*Aya-Uma* et les autres personnages. Chacun d'eux dispose d'ailleurs d'un moyen de communication propre : le chant pour la *Chinuca*, la voix aiguë et la guitare pour l'*Aruchico* et les vers à double sens pour le *Payaso*.

Selon Severi :

«L'acte verbal, lorsqu'il se réalise dans le cadre du rituel, possède une complexité spécifique définie, bien plus que par ses contenus, par ce que les spécialistes de la pragmatique appellent des phénomènes de contexte. Ces phénomènes concernent la définition de conditions spécifiques de l'énonciation : son lieu, sa temporalité et la nature de l'énonciateur. Pour être suffisamment riche du point de vue de l'anthropologue, ce contexte doit être défini aussi bien en termes linguistiques qu'en termes relevant d'autres types de communication, gestuelle ou visuelle»³²²

A propos de la communication verbale et non verbale, Leach indique que :

Le travail sur le terrain donne régulièrement à voir [à l'ethnologue] que, s'il veut vraiment prendre part à ce qu'il observe, ce qui est son objectif, il doit non seulement apprendre à parler comme un autochtone, mais encore qu'il lui faut agir comme un autochtone et il s'aperçoit que l'un ne va pas sans l'autre. Tant qu'il ignore la langue, il est incapable de faire les gestes appropriés correctement ; et il ne peut pas parler convenablement s'il ne perçoit pas le contexte gestuel parfaitement. Ce genre d'actions non verbales, qui sont à la périphérie des paroles ordinaires, joue un grand rôle dans la communication humaine non verbale. La majorité relève de ce que Lyons appelle la « paralinguistique »³²³, mais d'autres sont d'authentiques signes qui constituent un langage, relié à la langue parlée

³²¹ Récit d'Antonio Lanchango, juillet 2008.

³²² Carlo Severi, « La mémoire rituelle. Expérience, tradition, historicité », in A. BECQUELIN, A. MOLINIE (éd.), *Mémoire de la tradition*, Société d'ethnologie / Université de Paris X-Nanterre, 1993, pp. 347-364.

³²³ J. Lyons ; 1968 :53

normale bien qu'il s'en distingue. A toutes fin utiles, je propose de résumer ce que recouvre l'expression « action significative à la périphérie d'un acte de parole » par le terme de non parler (non-speech) »³²⁴.

Pour Leach, une grande partie de ce que dit Lyons (1968) à propos du parler humain s'applique parfaitement au non parler, pris en ce sens :

«Il y a une analogie directe entre le domaine du verbal et celui du non verbal. Les conventions culturelles constituent une grammaire générative » qui sous-tend les performances effectives de l'acteur destinataire en lui permettant de produire et d'interpréter les gestes symboliques. Le langage humain se caractérise, entre autres, par le fait que n'importe quel locuteur d'une langue donnée est capable de produire et de comprendre un nombre illimité d'énoncés qu'il n'a jamais entendus auparavant; il en va de même dans nos interactions quotidiennes avec l'entourage : nous inventons constamment des nouvelles séquences de comportement communicationnel non verbal que les témoins sont capables de comprendre bien qu'ils ne les aient jamais rencontrées antérieurement. A cet égard, la plupart des comportements rituels dont parle l'anthropologie sociale diffèrent radicalement des systèmes de signaux que les éthologues ont pu observer chez certains animaux non humains. Le comportement rituel n'a rien à voir avec ces ensembles épars de signaux déclencheurs auxquels les concepts de stimulus réponse renforcement peuvent facilement s'appliquer; il est fait au contraire de gestes et de symboles reliés les uns aux autres qui forment ensemble un système à la façon d'une langue. Ces langages non parlés sont à la fois plus simples et plus complexes que les langues dites normales, parlées ou écrites. Ils sont plus simples parce que les règles syntaxiques sont moins nombreuses et plus explicites. Ils sont plus complexes parce que le non-parler use d'une pluralité de supports (...) L'analyse des comportements non verbaux doit tenir compte d'une donnée spécifique : il est à peu près certain que le récepteur du message est

³²⁴ E. Leach, 1980: 29

soumis à plusieurs sortes de signaux qui lui sont communiqué simultanément par de voies sensorielles différentes³²⁵ (...) ³²⁶

Lyons, comme Severi, souligne l'importance qu'il faut accorder au contexte. C'est aussi ce que fait Leach lorsqu'il indique que « la signification des symboles conventionnels dépend, dans une large mesure, du contexte »³²⁷.

Dans le contexte des rituels associés à la fête de San Pedro le comportement des personnages doit être analysé comme des systèmes de langages différents. C'est le contexte qui peut aider à déchiffrer ce type de langage.

Baptême de l'Aya-Uma

« Tiene que hacer oír misa. Oyendo misa, regresa de la iglesia a la casa. Tiene que estar en medio patio tendido el Diabluma y cuerear con el acial de pescuezo, doce cuerazos ahí si ya se amansa. Aconsejándole, aconsejándole, que no haga pelear, que haga bailar bonito, tranquilo no más, así era »³²⁸.

³²⁵ A propos de l'interprétation de rituel du Naven, Severi (2009 : 8- 10) souligne deux points: « l'un concerne le rôle de la communication non linguistique, et l'autre le statut logique qui conduit dans le rituel, à la définition de l'identité des locuteurs. Dans l'échange verbal entre oncle maternel et son neveu utérin, une série d'indications extralinguistiques (masques, maquillages, costumes) entrent en jeu pour définir non seulement le sens des mots échangés, mais aussi l'identité des énonciateurs et le type de relation qui, à travers l'échange verbal, s'instaure entre eux. Parmi ces moyens extralinguistiques de communication, l'action et l'image jouent un rôle crucial, puisque c'est à travers leur utilisation que se réalise le jeu de "transformation de l'identité" sur lequel se fonde le comportement des participants ».

³²⁶ E. Leach, 1980 : 30-31

³²⁷ Ibid. : 73

³²⁸ Antonio Lanchango, juin 2006

Avant la fête l'*Aya-Uma* est *amanzado*³²⁹ a travers d'un rituel qui cherche à réveiller les pouvoirs de l'*Aya-Uma*, et à le mettre en symbiose avec celui qui portera le masque pendant la fête.

A travers les différents récits nous pourrions constater les changements subis par ce rituel.

Cruz Andrango, décrit avec beaucoup de précision les accessoires de l'*Aya-Uma* qu'il appelle *Diabluma*. Aux détails qu'il donne sur le fouet on pressent que cet accessoire n'est pas un simple instrument mais qu'il a une très grande importance dans le rituel.

«Los Diablumas antiguos yo llegue a conocer tenían un palo hecho así, cortado con cuchillo, hecho el pescuezo, decían ellos pescuezo y de ahí le ponían la huasca, el que yo le decía cabresto, ese le ponían midiendo así dos brazos, entonces con eso y el palo era largo de un metro y medio y el filo era hecho así, esto filito, con eso futeaban desde lejos. Eso un acial, había otro acial le ponían un fierrito así dentro del palo, así haciéndole y de ahí le huequeaban así y de ahí le ponían una argolla y de ahí le ponían la huasca y aquí también era así mismo, con eso futeaban, así eran los Diablumas más antes, eran bravos, groseros eran. Ahora ya no, ya es apaciguado, somos, eran bien chistosos, también eran chistosos, cojían las escobas, más antes habías unas escobas les decían "izo" –es un planta que se llama izo y otras escobas había así mismo y eso si hay aquí esas plantas de aquisito, eso llamaban el morlán. Esas manejaban las mujeres mayores»³³⁰.

³²⁹ Avant la fête l'*Aya-Uma* n'est pas seulement dompté, apprivoisé (*amanzado*). C'est son énergie qui doit être canalisée pour qu'un *kayambi* puisse porter son masque sans trop de risques pour sa vie et celle du groupe.

³³⁰ Cruz Andrango, juin 2006



24- Aya-Uma et Chinucas à Ayora

Ezéquiél Andrango, quant à lui, avant d'entrer dans la description du baptême et de sa mésaventure avec le *diabluma*, nous livre des détails sur ses connaissances astronomiques :

« Una vez, aquí ya estaba durmiendo me vienen a sacar! A las... ahora tenemos reloj, antes ca, no había reloj! Solo el gallo, y los luceros que los mayores me hicieron conocer.

Me hicieron conocer, qué hora amanece, qué horas sale...qué hora es las doce de la noche! Conozco... es unos luceritos! Eso me dijeron que es siete cabrillas! Es uno casi ahí, un montoncito, eso es siete cabrillas. Ahí se ve si esta yendo a trastornar, a qué horas. Me hicieron conocer.

Allá vuelta, sale unos dos así, ese me dijeron que es yunta lucero! Así son dos. Uno a este lado, otro a este lado, dos grandes! Ese es yunta lucero. Otro vuelta, hay escalera lucero! Entonces, ahí ya veo como conozco, ya veo qué hora es. De acá del Cerro Blanco sale! Así va todos los luceros, salen de este lado! Me hicieron conocer, antes solo andábamos a la madrugada, al trabajo solo al canto del gallo no

más. Entonces, otros que teníamos reloj igualábamos, qué hora ha cantado el gallo. Entonces, uno ya se da cuenta qué hora ha sabido cantar el gallo. Como ahorita... como eso me quedo en la mente, el gallo canta a las doce en punto del día! Cada hora, así era antes, por eso es que yo tengo conocimiento que me hicieron conocer, ellos, con los gallos, andaban los mayores...

Entonces, ahí vienen a llevarme, « vamos a bailar », como ya me conocen que conmigo no hay nada...

Una vez me vinieron a llevar de aquí, nos fuimos por Santa Clara, nos fuimos por Tupigachi así, ahí tranquilamente! Como yo me vestía de payaso, un lado de rojo, otro lado de azul! Uta, quedaba la gente elevada. Y de buenas telas! De terciopelo! Yo les oía cuando veían, decían: « este ha de ser rico, rico ha de ser, por eso se ha puesto de eso, acaso hay no más! »

Eso se perdió!

Entonces, después de lo que yo bailaba, hacia saco para ella [sa femme]. Al Año para hacer otro. No se guardaba eso para el otro año, cambiaba de telas, de terciopelo, de telas de ese de brillos.

Eso, no me gusto el Diabluma... una vez, ese es de bautizar. Vuelta el payaso no. Una vez me acuerdo en esa casa de allá, ahí estuve bailando y nose cual me dice póngase el diabluma. Yo de chistoso. Yo que no tenía miedo a nada. Ucha, me pongo el diabluma! Estábamos bailando así...

Uta, como botarme, amarcando, lejos me boto! Cosa que me dolió el estómago!

Desde ahí ca vuelta, ni más.

Prestado no más, no era que era mío. Ni más dije y a pesar que yo peleo con el diablo!”

Cuando uno hace oír misa compran y llevan por allá es para que embravezcan y busquen pelea -se los lleva a las pagchas- eso no vale. Osea lo llevan, lo dejan al otro día van a llevar por ejemplo, las visperas estas horas talvez [15 :00] le llevaran por ahí a dejar en la pagchas, en los pukyu o en los hualones así, por ahí por túneles para que el diablo reciba y haga encolerizar, haga como decir que se

embravezca el Diabluma. De ahí si va el dueño del Diabluma va a traer, de ahí se va no más puesto ya a bailar sin haber ningún motivo, ya pelea³³¹.

L'importance de baptiser le diabluma est à nouveau mise au premier plan par Esteban Andrango :

« Cuando era huambra³³², yo era para un baile, número uno. Salía de vísperas y llegaba a los tres días a la casa. El « Diabluma » también llegue a conocer, decían los mayores que el « Diabluma » hay que bautizarle para ponerse y sin bautizar.. Por ejemplo, poniendo un caso, que yo fuera peliaringo³³³ con cualquiera o con quienes. Entonces, ir a poner el *diablohuma* en la pagcha³³⁴ onde está cayendo harta agua, en un socavón, donde dicen que ahí está el fantasma. Entonces ir a ponerle ahí, de ahí el rato que quiera para ir a bailar, sacarse y ponerse, él no tiene nada que ver. Así estuvieran toditos ellos queriéndome pegar y pobres, nada! Ellos pegan y nada! El ca tranquilo. Eso es porque esta contactado con el diablo, eso me decían.

Pero conmigo no. Sino que una vez me di cuenta, que ha sido verdad !

Porque los mayores decían: si no se hace así, para más tranquilo hay que bautizarle al *diabluma*, cuando se compra nuevito, hay que bautizarle. Como bautizan, yo pensé que iban a bautizar delante del cura o con el cura. Pero no, es que llevaban dentro del poncho, así abrazado iban a misa y entonces le pedían que sea bautizado. Yo tocaba, guitarra, tocaba flauta, rondín, tocaba. Con eso era para mi basta.

Otra vez así mismo, un cuñado mio, ya es muerto ya, ha tenido un diabluma nuevito, y yo como yo era, yo era para nada, yo agarro *el diablohuma* y me pongo y ha sido sin bautizar ! Ahí me di cuenta, estuve bailando, así en el patio, como marcar, botar, abajo me boto con el estómago cosa que me quede seco.

³³¹ Ezéquiél Andrango, août 2007

³³² Jeune

³³³ Qui aime se bagarrer

³³⁴ Source

Ese rato me saque, con la suela³³⁵ acabe de cuerear. Ya no me volví a poner ni más. Ahí ya me di cuenta que verdad ha sido, cuando no son bautizados le persiguen a uno. Con migo nada pasaba, los amigos me venían a sacar del cuarto, vamos!³³⁶.

Le dernier récit est fait par Manuel Andrango, qui bien que plus jeune que les autres narrateurs, a intégré l'importance particulière donnée au baptême du diabluma.

«Decían que iban a dejar los diablumas, las guitarras faltando ocho días, faltando un mes. Había unos hualonsasos, que llamaban. Osea unas posas grandes de agua, que les llamaban los antiguos, los hualones (hualun=charco, remanso). Unos grandes pozos había, ahora no hay ni eso, está borrado. La quebrada, con una creciente que bajo se tapó todo. Ellos decían así que van a dejar los diablumas. Todos los vestuarios que es para bailar, que eso es el bautismo.

Cuando era soltero si bailaba, de diabluma, baile unos cinco años.

Decían que el diabluma nuevito, siempre le lleva a la quebrada, que hay que llevarle inclusive a oír misa. Decían que le llevaban siempre abrazado, el diabluma a la misa, decían los antiguos.

En está quebrada, mismo...

Decía mi finado abuelito que, así de ahí de la casa se ve, ahora ya hay los árboles, era llano, no había nada. En el tiempo que yo conocí no había un árbol, sólo se leñaba la leña de monte para cocinar también»³³⁷

Les récits nous montrent que le contexte rituel est une forme particulière qui se distingue des interactions ordinaires de la vie courante.

«Il est clair, pour tous les participants au rituel, qu'à cette occasion, on ne parle pas
« de la même manière » que dans la vie courante : on invente ensemble un «jeu

³³⁵ Avec la chaussure

³³⁶ Esteban Andrango, octobre 2005

³³⁷ Manuel Andrango, juin 2007

communicatif», rendu singulier par le type d'identité complexe assumée pour l'occasion par les locuteurs»³³⁸.

Pour Leach un rite qu'il soit réel ou symbolique, crée deux catégories d'individus.

«Un rite public, dans ce mode d'analyse, est interprété comme une cérémonie qui transforme le statut social de celui qui l'exécute de sacré en profane ou vice versa (Hubert et Mauss, 1897 :41). Le concept abstrait de séparation est, dans cette analyse, intrinsèque à un grand nombre de rites»³³⁹.



25- *Aya-Uma à Ayora*

Leach précise que le contexte rituel permet de rendre explicites et conscientes les pensées « puissantes et dangereuses qui sont susceptibles de devenir refoulées [...] Mais, dans le contexte rituel religieux, où tout

³³⁸ C. Severi, 2009 : 18

³³⁹ E. Leach, 1980 : 346

est formalisé selon un programme, les implications agressives de l'action symbolique sont contrôlées»³⁴⁰

La figure de l'Aya-Uma serait ainsi maîtrisée et les hommes qui le représentent lors de la fête de San Pedro, contribuent à la fabrication du social, selon l'expression de Monod B. y Breton.

L'*Aya-Uma* représente une synthèse « de l'histoire de l'imaginaire »³⁴¹ *kayambi*. Il est considéré de nos jours comme le symbole de l'identité *kayambi* et sa présence n'est plus limitée aux rituels des fêtes de *San Pedro*. Son nom, associé à des groupes musicaux et à des associations, prend une nouvelle dimension au sein de la société. S'il représente plus que jamais une figure centrale du patrimoine de ce peuple, il n'est pas qu'une figure du patrimoine. Nous avons vu que dans le système mythique et rituel *kayambi*, il est celui qui ritualise les limites spatiales et temporelles de la communauté, parce qu'il est le mouvement même, celui qui capte et redistribue les énergies nécessaires au groupe et, ce faisant, permet au groupe de faire vivre son identité. Il est, enfin, celui qui, par son mouvement cyclique et pendulaire, permet la régénération de la société. Nous avons vu aussi que le rituel dont l'*Aya-Uma* est le personnage central fait surgir les conflits pour les résoudre justement dans le contexte rituel.

Pierre-Yves Jacopin, quant à lui, insiste sur l'importance qu'il faut accorder au contexte pour appréhender la parole mythique qui, selon lui :

³⁴⁰ Leach E. 1980 : 353-354

³⁴¹ A. Molinié, 1993-1994: 33. Voir aussi: C. Castoriadis (1999) (2008).

Établit le rapport fondateur d'une population à son environnement concret (minéral, végétal, animal, humain étranger). En ce sens elle fonctionne comme un « charter », selon le mot fameux de Malinowski – terme de droit coutumier anglais –, il s'agit d'une parole traditionnelle, dans le sens où elle est transmise oralement de générations en générations (non sans évolutions dues aux improvisations et aux enrichissements), qui exprime les divers rapports qu'une communauté entretient avec les éléments de son environnement. Dans cette perspective, la parole mythique en général est donc définie comme un mode d'expression et chaque narration doit être considérée comme l'expression à un moment donné et en un lieu donné (contexte) d'une communauté. Il s'agit donc d'un moment identitaire où chacun, narrateur et auditoire, se reconnaissent comme membre de la communauté, même si pour « les sociétés indigènes, plus ou moins intégrées aux sociétés industrielles » cette parole mythique « n'est plus le seul mode de justification et d'explication de la réalité ». On doit en connaître « le langage », l'organisation interne qui la rend d'une part relativement autonome dans le système social, et d'autre part difficile à entendre pour les non-usagers».³⁴²

Ainsi, il ne suffit pas de transcrire un mythe et de le transformer en «texte» écrit et traduit pour le rendre intelligible, il faut encore examiner les conditions de sa pratique. Ainsi, du point de vue comparatif, la parole mythique peut-elle changer non seulement de significations mais également de fonction sociale, tout en conservant les mêmes thèmes.

Appréhender la fonction de la parole mythique et de la parole rituelle nécessite la compréhension de la nature du système social qui les produit. Le système social des Kayambi, centré sur la notion d'échange à différents niveaux (*minga, marchands*)³⁴³, trouve les voies de sa transmission et de son renouvellement dans une parole mythique rapportant des faits jamais

³⁴² Pierre-Yves Jacopin, « De l'agentivité dans et de la parole mythique », *op.cit.*, 34-36.

³⁴³ Fontaine, 2008b.

complètement affirmés, ni complètement niés, précisément pour pouvoir se renouveler. D'où l'utilisation constante des formules telles que *Dizque, dijieron que, dicen, asi nos comentaban, eso conversaban* [...] marquant le début et la fin des récits mais pouvant être utilisées tout au long de ceux-ci. Nous pensons également que, pour les mêmes raisons, les relations entre parole mythique et rituelle ne sont jamais explicites et, enfin, que les Kayambi ritualisent leurs relations avec l'extérieur (institutions, *haciendas*, entreprises de production de fleurs) pour retrouver une capacité de contrôle. Ainsi, l'*Aya-Uma* n'est pas qu'une figure du patrimoine, et il nous faut admettre avec Carlos Fausto que :

«Comprender los cambios socioculturales contemporáneos sería más una cuestión de investigar las formas indígenas de producir la transformación, que de estudiar la historicidad específica de la situación de contacto o la estructura del proceso socio político más amplio en que las sociedades indígenas están insertas»³⁴⁴.

³⁴⁴ Carlos Fausto, *op. cit.*, p. 21, 2011

L'Aruchico et la Chinuca : autres figures des fêtes de San Pedro



26- Aruchico

L'Aruchico chante et joue de la guitare. Il peut être incarné par des hommes de tous âges mais le plus souvent il s'agit de jeunes *kayambi*. Il est vêtu d'un *zamarro*, porte des foulards et un chapeau décoré avec des rubans de couleur. Son masque évoque la tête d'un blanc. Il forme un couple avec la *chinuca* qui peut être incarnée par des femmes sans limite d'âge³⁴⁵. Les *chinucas* doivent accompagner la musique de l'Aruchico avec leurs chants et leurs danses.

Leurs chants, *las coplas*, n'ont souvent d'autres thèmes que l'amour presque toujours présenté de façon humoristique et parfois sarcastique. La façon de s'habiller des *chinucas* a été empruntée à de communautés voisines (Olmedo. Cf. carte 1).

³⁴⁵ Autrefois les hommes avaient l'habitude de s'habiller en femme pour incarner la Chinuca

Manuel Andrango décrit ainsi l'*Aruchico* et la *Chinuca* :

«Van juntos y vuelven juntos, la chinuca. Algunos son malos, ahí la van dejando.

La chinuca se escoje cuando se tiene una amistad bien sincera. La chinuca tiene que ser de amistad bien sincera, sino van marido y mujer. El marido de Diabluma o de Aruchico, ella de chinuca y vuelven así juntos. Cada Diabluma y Aruchico tiene una Chinuca. Pero tienen que ser bien tranquilos para bailar. Marido y Mujer van a bailar y si en caso no va la mujer a bailar ya se ajuntan entre compañeros, entre la comunidad, van bailando entreverado toditos. Vuelven juntos reunidos, si quieren vienen bailando hasta de noche vuelta, uno que se tiene que hacerse, tiene algún trabajo, toca ganar la plaza y venirse, regresar a la casa breve. Porque ahora es complicado las « plantaciones » ca, ha trabajar. Mas antes, decían los mayores, los mayordomos luego la fiesta de ustedes decía, luego la fiesta de ustedes « San Pedro » y « San Pablo » luego ahora ca, irán a bailar, pasarán tranquilos no estarán peleando, bailen la semana entera. Por ejemplo, luego sábado, día grande, ocho días nos daban de vacaciones de bailar pero ahora ca no. A penas, luego un día de bailar y a tarde de donde quiera tiene que regresar a dormir para el otro día que vaya a trabajar, ya no hay como ya ahorita ya no hay como quedarse»³⁴⁶



27- Aruchicos à Ayora

³⁴⁶ Manuel Andrango, juillet 2010

Le Payaso

Le *Payaso* est le quatrième personnage représenté dans les danses rituelles associées aux fêtes de *San Pedro*. Manuel Andrango nous décrit ainsi ce personnage:

«Con el payaso no hay ningun problema, el payaso es tranquilo. Si es malo para estar entre los que saben pelear. Por ejemplo, el diabluma esta ya bautizado hecho oir misa, castigado con el payaso ya se lleva bien. Pero si el diabluma no esta hecho nada, es por ir llevando bailando no mas ya se hacen de enojar, con el payaso pelea, ya busca problema, eso no vale»³⁴⁷.

Représenté par un homme il est toujours déguisé et il doit changer sa voix pour parler. Il taquine les danseurs et les spectateurs et fait des blagues.

Lors de la fête de San Pedro de l'année 2008 Alfredo Andrango, avant de nous parler des caractéristiques de chaque personnage, a voulu souligner le fait que cette année-là était marquée par le non-respect des traditions en matière vestimentaire. En effet, plusieurs personnes accusèrent surtout les jeunes de ne pas respecter les codes vestimentaires.

Avant de présenter la description de personnages et pour mieux apprécier les changements des codes vestimentaires, nous citons les propos de Zoila Andrango à ce sujet :

³⁴⁷ Manuel Andrango, juillet 2010

« Mi papá iba con el zamarro y tocando la guitarra y como puesto unas cushmas³⁴⁸ aquí. El bailaba así diferente al Diabluma, bailaba de Aruchico. El no se vestía de Diabluma no le gustaba, el bailaba solo de Aruchico pero de zamarro y cargado esos cencerros así.

Las mujeres bailaban con la ropa que vestían mismo, pero era con ropa nueva, así mismo cobijadas, empañoladas. Así cobijadas y volvidas amarrar atrás y puestas un pañuelito así. Ahora no bailan así, ahora bailan, las señoras no ve, puestas esos bordados, semejante, esas faldas bordadas, puestas esas solapas, camisas.

Antes era así como estoy, pero falda nueva, sacos nuevos y sombrero. Mi papacito hacía trabajar para nosotros, así para todos hacía trabajar. Mi papacito vuelta sabía alquilar la ropa, de atrás de un primo de él de Muyurco, más atrás de Muyurcu³⁴⁹, de Pesillo, del Chaupi, ahí tenía la familia de él.

Entonces de ahí nos mandaba a nosotros , eramos así huachitos, un poquito,, nosotros nos íbamos a traer la ropa, nos mandaba a traer alquilando y con eso bailaba.

Antes, antes, mis abuelitos conversaban que cuando empiezan a bailar de Diabluma que tenían que bailar doce años y si bailan así de Aruchicos, como bailaba mi finado papacito, bailaba de cencerros de Muyurcu, toda la ropa, pero no de esta ropa que ahora baila de cualesquier no.

Si no bailan doce años les da un mal aire tremendo, eso decían. El Diabluma es el obligado, el Aruchico puede bailar hasta cuando le de el gusto de bailar.

A mi no me gusta bailar mi marido si baila de Diabluma, desde joven, desde que empezó, desde huambra bailaba de Diabluma.

Más antes los Diablumas tenían unos aciales grandes, desde lejos podían fuetear. Nosotras chiquititas teníamos que correr lejos viendo a los Diablumas, no estar así, correr a estar por las quebradas»³⁵⁰.

³⁴⁸ Selon France-Marie Renard-Casevitz cushma est le nom d'origine kichwa du vêtement des Arawak et des Pano, C'est une sorte de toge tissée en coton par les femmes. (F..M Renard Casevitz, 1991). Dans ce récit le narrateur se réfère plutôt à des ponchos.

³⁴⁹ Cf. carte 2 : Nord-Est de Cayambe

³⁵⁰ Zoila Andrango, juin 2006

Alfredo décrit ainsi chaque personnage du rituel :

«El Aruchico cambia la voz, el diabluma no habla, puede cantar, acompañar al resto, eso si puede hacer. Pero no habla, solo se relaciona con el grupo, a través de gestos, de movimientos. El deber es tomarse en serio el rol del personaje. Por ejemplo si el diabluma es lento, no hace gestos, entonces dicen que es un diabluma mudo, tonto. Pero generalmente cada uno se viste de lo que puede actuar, en algunos casos. Y en otros casos depende de la ropa que tenga al momento. A otros les gusta, a mi me gusta básicamente el diabluma y podría actuar como payaso. Pero Aruchico no, no lo haría. Una de las razones, porque yo no tengo habilidad en la guitarra que es el papel del Aruchico, la música no me llama la atención. Las Chinucas son artistas en crear y eso es otra cosa ineteresante, de aquí hasta que se termine la temporada de la fiesta, cualquier mujer se vuelve artista, canta, baila. Pero después no cantan, para nada, no cantan y es pura creatividad. La tradición es que hay algunas ya tienen un poco de creatividad, las otras van cantando y van complementándose. No se ponen de acuerdo antes. Ni los que tocan la guitarra, nunca se ponen de acuerdo para practicar.

Se resuelve siempre que la comunidad va a participar pero de ahí quien va a ir o quien no va a ir, no se sabe. Desde que llegaron las empresas florícolas no les han permitido mucho»³⁵¹.

La fête de San Pedro et les rituels qui lui sont associés, peuvent être considérés comme le moment privilégié pour l'expression créative des Kayambi. Ils libèrent les esprits en même temps qu'ils les réunissent dans une même expression tendant vers une identité commune.

Les rythmes de la fête

³⁵¹ Alfredo Andrango, juin 2006

Les danses et les chants sont des éléments inséparables de la fête de San Pedro.

L'analyse des différentes fêtes célébrées dans l'ensemble de la région andine, permet d'affirmer qu'elles partagent plusieurs traits communs.

Dans la communauté de San Esteban cette danse porte le nom de *San juanito*. Elle s'accompagne des chants et mouvements similaires à ceux de la Cachua traditionnelle de la campina de Cajamarca. Pendant la fête de *San Pedro* les danseurs ont l'habitude de se déplacer en dansant et en chantant. Les hommes jouent de la flûte et de la guitare et ils s'arrêtent assez souvent pour former un cercle à l'intérieur duquel les femmes dansent et chantent³⁵².



28- *Aruchicos accordant leurs guitares*

³⁵² Isabelle Daillant (2003 : 421) note à propos des danses chimanes que, «dans l'esprit de Chimane, le soleil et la lune tournent donc chacun dans un sens. L'échelle temporelle n'est pas la même, mais cette différence n'est pas rappelée, et paraît même évacuée, lorsqu'ils expriment cette inversion. C'est alors le fait que le soleil tourne dans un sens et la lune dans l'autre qui est souligné, et illustré par les gestes correspondants. Le Soleil étant un homme et la Lune une femme, leurs déplacements ne sont pas sans évoquer les rondes inversées des hommes et des femmes pendant le rituel, rapprochement pouvant s'alimenter de ce que, pour les Chimane, la lune est plus proche de la terre que le soleil, ce qui situe son itinéraire à l'intérieur du parcours solaire, de même que la ronde des femmes est à l'intérieur de celle des hommes pendant le rituel – rituel qui a lieu quand la lune se retourne et qui est lui-même parsemé de retournements».

Chaque personnage a une façon propre de danser et d'occuper l'espace pendant le parcours qui les emmènent jusqu'à la place de Cayambe. Cette différence est aussi visible lors de déplacements de « *partidas* » à l'occasion de *castillos* et de *ramas de gallos*. Les *Aruchicos* entourent les *Chinucas* qui dansent en faisant un cercle. L'*Aya-Uma* va et vient et se place soit devant soit aux cotés du groupe. Le *payaso* tourne autour du groupe.

La danse est pratiquée par tous avec des différences dans les mouvements entre les hommes et les femmes. Les chants sont réservés aux *chinucas*. Les *Aruchicos*, les accompagnent avec leurs guitares L'*Aya-Uma* de temps en temps joue de la flûte mais sans s'accorder vraiment avec le groupe.

Le groupe danse au son des *San Juanitos* qui est le rythme propre à cette fête. Les *Aruchicos* avec leurs guitares assurent la musique jusqu'à la fin de la fête. De même que les *Chinucas*, les *Aruchicos* ne cherchent à s'entraîner avant la fête. Ils se mettent d'accord le jour même puisqu'on ne sait jamais qui vient ou qui ne vient pas à la fête. Ainsi les *Aruchicos* accordent leurs instruments juste avant de commencer un parcours, et souvent deux ou trois vont s'arrêter au milieu du parcours pour s'accorder à nouveau. Il y a différents types d'accords. Les plus utilisés sont le *natural*, le *transporte*, le *galindo* et le *san juan grenada*.

Comme la boisson et la nourriture, la musique, les danses et les chants jouent un rôle social important dans les contextes collectifs et rituels. Ainsi nous verrons que ces éléments ne sont pas exclusifs de contextes festifs.

Ainsi pour marquer la fin du deuil ou quand un enfant meurt les Kayambi dansent sur ce qu'ils appellent de la musique *alegre* (*San Juanitos, Cachuyapis*).



29- *Chinucas à Cayambe*

Le *castillo* : demander, recevoir et rendre

Certaines familles de la communauté San Esteban sont reconnues pour être des organisatrices habituelles de *castillos*.

Une famille s'engage à accepter le *castillo* (prêt rituel) jusqu'à ce qu'une nouvelle famille prenne le relais ou bien il peut y avoir des familles qui au bout d'un ou deux ans décident d'arrêter. C'est souvent le *prioste*, représentant le groupe, qui décide d'arrêter parce qu'il est trop vieux et il n'a plus les moyens d'affronter les dépenses qu'occasionne la fête.

Alfredo Andrango nous a expliqué que son cousin s'était marié avec une femme dont la famille avait par tradition l'organisation des *castillo*. Pendant plusieurs années et après le mariage de son cousin, sa belle-

famille organisait tous les ans un *castillo*. Après la mort de la belle-mère, la femme du cousin d'Alfredo décide de prendre le relais. Le cousin d'Alfredo et sa femme ont organisé pendant plusieurs années les *castillo*, mais cette femme est morte aussi. Le cousin d'Alfredo décide de continuer avec les *castillos*, mais au bout des deux ans, il décide de s'arrêter.

Il arrive aussi qu'un des enfants qui est déjà marié propose à ses parents de s'associer, dans le but de partager les dépenses, mais si les partenaires ne sont pas satisfaits de l'apport que chacun d'eux fait pour la réalisation de la fête, ils prendront la décision de se séparer.

Le *prioste* prévoit la nourriture, la boisson et la musique pour les Kayambi qui se rend chez lui le jour du *castillo*. La préparation de la fête commence deux jours avant. C'est le temps que prend la préparation de la nourriture et l'achat des choses nécessaires pour la fête. Pour la préparation de la fête les femmes sont les plus actives et on constate une forte mobilisation des membres féminins de la famille pour aider à cette préparation.

Le *castillo* consiste dans une sorte de « contrat-engagement » qui s'effectue entre le *Prioste* et une autre personne qui, de sa propre initiative, vient demander le *castillo*.

«La noche anterior a la fiesta de San pedro es decir el 28 de junio, todas las personas que el año anterior pidieron castillo deben prepararse para ir a entregar castillo y de esta forma liberarse de su deuda o como en muchos casos adquirir una nueva deuda»³⁵³.

Néanmoins, le *castillo* ne se joue jamais entre des individus. C'est tout le groupe qui s'engage. Les demandeurs de *castillo* se rendent en groupe

³⁵³ Alfredo Andrango, juin 2008

vers les maisons des priostes, le groupe reçoit le nom de *partida*. La *partida* se compose d'*aruchicos*, *chinucas* et le *diabluma*.

En juin 2011 j'ai pu accompagner une *partida* qui entourait Ignacia Andrango allant donner *castillo* pour payer la dette qu'elle avait contractée un an plus tôt.

Vers sept heures du soir les personnes composant la *partida* commencèrent à se réunir dans la maison d'Ignacia.

Les deux enfants d'Ignacia qui ne vivent pas dans la communauté mais reviennent chaque année pour la fête de San Pedro avaient invité leurs amis à venir accompagner leur mère quand elle irait redonner le *castillo*.

Le groupe comprenait aussi les deux filles d'Ignacia, sa belle-fille et son fils aîné qui resta à l'écart du groupe des *aruchicos*.

Pendant que les jeunes s'habillaient et accordaient leurs guitares, Ignacia et sa belle-fille préparèrent une soupe qui devait ensuite être offerte aux membres de la *partida* avant qu'ils ne se rendent à l'endroit où allait être remis le *castillo*.

La préparation des *aruchicos* prit beaucoup de temps. Ils accordèrent longuement les guitares et cassèrent de nombreuses cordes tandis qu'Ignacia préparait l'argent et le coq qu'elle devrait remettre au *prioste* du *castillo*.

Ignacia avait l'intention de demander à nouveau *castillo*³⁵⁴ mais pour une somme inférieure à celle de l'année précédente. Pour cette raison elle rendait un coq en plus de l'argent qu'on lui avait prêté.

³⁵⁴ C'est-à-dire qu'on lui prête à nouveau une somme d'argent

Vers neuf heures du soir, la *partida* était prête et on décida de partir.

Le groupe commença à marcher de maisons en maisons et se vit offrir de la chicha et un peu de nourriture (quelques fèves).

Le premier arrêt eu lieu devant la maison d'une des sœurs d'Ignacia. Les membres de la *partida* dansèrent dans la cour jusqu'à ce que l'hôte apporte de quoi manger et boire. Les danses s'arrêtèrent le temps de manger et de boire la chicha puis reprirent avant que le groupe ne quitte les lieux.

Le groupe visita ainsi trois maisons. La propriétaire de la troisième maison se joignit à la *partida* car, comme Ignacia, elle devait rendre un *castillo* dans la communauté voisine.

J'ai appris plus tard que la coutume consistant à aller de maisons en maisons ne se pratique que pour la remise des *castillos* ou lors du retour chez soi après la *toma de la plaza*.

Quand le groupe arriva à sa destination, la maison dans laquelle devait être remis le *castillo* était déjà remplie par les participants au rituel.

Avant la remise du *castillo* les membres de la *partida* dansèrent. Puis Ignacia alla payer sa dette et c'est seulement quand elle rejoignit le groupe que les participants purent manger et boire. Le repas était composé d'une soupe, d'une grande assiette de *mote*³⁵⁵, *papas* et d'un peu de viande de porc, de poulet et de *cuy*³⁵⁶.

La remise du *castillo* eu lieu à l'intérieur de la maison en présence d'un des fils d'Ignacia. Dans la maison, il y avait beaucoup de monde, de la

³⁵⁵ Plat de maïs très apprécié mais nécessitant une cuisson très longue.

³⁵⁶ Cochon d'Inde

fumée et beaucoup de bruit en raison notamment de l'utilisation d'une sonorisation poussée à plein volume.

Ignacia dut attendre car deux personnes devaient remettre leur *castillo* avant elle.

Dans la pièce où la remise du *castillo* avait lieu, un homme d'une quarantaine d'années tenait soigneusement un registre dans lequel il notait les noms des personnes qui payaient leur dette ou empruntaient. Dans une atmosphère de recueillement rituel cet homme recevait les sommes d'argent, les rangeait dans une boîte en carton puis les reprenait quelques instants plus tard avec les mêmes gestes et paroles rituels pour les remettre aux emprunteurs qui le plus souvent étaient les mêmes que ceux qui venaient de payer leur dette.

De manière très formalisée l'homme du registre notait les noms des emprunteurs ou les rayait de sa liste.

La cérémonie se termina par une remise de nourriture à tous les participants. La quantité de nourriture offerte à chaque *partida* étant proportionnelle à la somme rendue ou prêtée.

Ignacia avait emprunté 200 dollars l'année précédente. Elle devait donc rendre 400 dollars. Lorsqu'elle se fut acquittée de sa dette elle demanda immédiatement un prêt – un *castillo* - de 200 dollars.

Le prêteur accepta que ce soit le fils d'Ignacia qui signe le registre mais refusa de lui donner les 50 dollars de plus qu'elle demandait au prétexte qu'il n'était pas certain de récupérer toutes ses créances.

Pendant quelques minutes Ignacia insista. Elle souligna le fait qu'elle avait apporté un coq mais son interlocuteur resta insensible à ses arguments. Il se contenta de proposer à Ignacia de revenir le lendemain au cas où il lui resterait de l'argent et que dans ce cas il lui prêterait les 50 dollars supplémentaires.

Ignacia reçut une grande quantité de nourriture qu'elle partagea avec son groupe qui en l'attendant avait continué à danser dans la cour devant la maison.

Le groupe se rendit ensuite dans une autre communauté pour y rendre un castillo. Ainsi le rituel se prolongea toute la nuit.

Le rituel du *castillo*, expression du système de don et contre-don des Kayambi n'est pas pour autant débarrassé de toute préoccupation économique, que ce soit pour le donateur/prêteur ou pour les demandeurs/emprunteurs.

Ainsi au cours des dernières années on constate que de nombreux *kayambi* demande *castillo* pour se sortir d'une situation économique difficile et que les montants en jeu, de plus en plus importants, peuvent atteindre jusqu'à 2000 dollars.

Il faut signaler aussi les cas où certaines personnes contractent un prêt bancaire pour se convertir en *priostes*. Ainsi en 2011 un jeune homme de la communauté de San Esteban emprunta 1500 dollars à la *Casa Campesina* et organisa un *castillo* avec cette somme dans l'espoir de

réunir l'équivalent du double de la somme pour acheter une maison à *Ayora*.

Le nombre de *castillos* organisé chaque année est en augmentation constante et désormais ce sont plus de 50 castillos qui sont organisés dans la période des fêtes de San Pedro.

La somme d'argent qui circule dans les « castillos » est variable. L'offre dépend de la capacité économique des *priostes* et de la demande. En 2008, on m'avait parlé d'une procédure à respecter pendant les transactions, cela concernait la quantité d'argent qui pouvait être demandée. A ce moment, le montant minimal était de 50 dollars et le montant maximum de 300 dollars. Le « gobierno comunitario » par exemple ne donnait jamais moins de 50 ni plus de 100 dollars par intéressé. Dans l'actualité on sait qu'il n'y a plus de règles qui fixe les quantités à demander, il existe des demandes qui vont de 500 à 600 dollars.

La fonction de l'argent dans les *castillos* commence à se consolider à partir des années 70. A cette époque intervient un changement important dans la vie des communautés. Avec la seconde phase de la réforme agraire, on assiste à la constitution des communautés, le système de l'*hacienda* prend une place moins importante et peu à peu les Kayambi s'intègrent au système de travail salarié. Selon les témoignages avant et pendant le temps de l'*hacienda*, l'offre était constituée surtout par des denrées alimentaires, des oranges, du pain, du tabac, de l'alcool. Le principe étant le même, le demandeur devait rendre pour l'année suivante

le double de ce qu'il avait pris, mais il avait la possibilité de rendre soit en argent soit en produits. Mais selon plusieurs témoins, on constate que jamais il n'a été précisé que l'emprunteur devait rendre le double de ce qui lui avait été prêté. Cette pratique est apparue progressivement depuis peu de temps.

Le fait de demander ou de recevoir de l'argent dans le cadre d'un *castillo* ne correspond en rien à une transaction du type de celles qui ont cours dans un contexte marchand. Dans le cas du *castillo* la dette ne disparaît pas avec le fait que celui qui a reçu le castillo vienne le rendre une année plus tard. La dette ne disparaît pas du simple fait que l'emprunteur a payé ce qu'il devait. La nature et la forme de ces échanges font que le cycle qui s'installe sera difficilement interrompu.

Par ailleurs, la majorité des *priostes* a conservé la tradition d'installer un *castillo*³⁵⁷ à l'entrée de la maison. Ce *castillo* est un amoncellement d'oranges, de cigarettes, de poules, de bouteilles d'alcool et de bonbons.

Ainsi Manuel Andrango indique que :

"Más antes eran los castillos ca, solamente una... una forma de corazón, hecho de palitos, luego ahí colgaban frutas, naranjas, plátanos, limones, piñas, papayas, una botella de trago, una pierna de hornado, así. Luego el que interesaba, todito eso baja y para el año tienen que colgar con aumento, así sabía ser."³⁵⁸

Dans la maison du *prioste*, le jour du *castillo*, les femmes travaillent toute la journée pour que tout soit prêt pour le soir. A la tombée de la nuit la

³⁵⁷ Le *castillo* a une forme triangulaire, on utilise des roseaux pour l'élaborer. Une fois que les roseaux sont mis en place on les attache tout au tour une maille qui va permettre d'introduire à l'intérieur du castillo plusieurs vivres qui seront pris par les *kayambi* qui viennent demander le castillo. En général on introduit dans les roseaux de feux d'artifice donc, une fois la transaction faite, on fait exploser le *castillo*.

³⁵⁸ Antonio Lanchango, juin 2013

famille commence à se réunir et une première distribution de nourriture a lieu pour les membres de la famille seulement. Les groupes de danseurs commencent à arriver vers vingt et une heures et la fête se prolonge toute la nuit jusqu'au petit matin.

«A los *priostes* les gusta las partidas que los visitan tomen el tiempo de bailar y de comer, sino se quejan que no los pueden recibir correctamente, porque llegan y se van, no se dan el tiempo de sentarse, por eso a veces los *priostes* prefieren preparar menos comida»³⁵⁹.

Les plats de fête se composent d'une entrée (en général une soupe avec de la viande), d'un deuxième plat composé du cochon grillé, maïs (mote), de pommes de terre, d'une compote sucrée préparée pour l'occasion et de chicha.

Chaque groupe emmène deux ou trois bouteilles d'alcool fort, pour partager avec les différents groupes. Chez les *Kayambi* le partage de la boisson est un moment qui nécessite des formules de grande politesse. Il y a des phrases qu'on entend assez régulièrement : « *servase un traguito compadre* » « *dios le pague compadrito, salud* » ou « *pay taitico* ».

³⁵⁹ Antonio Lanchango, juin 2013



30- Veille de San Pedro

Dans le cas où le bénéficiaire du *castillo* n'est pas en capacité de rendre ce qui lui a été prêté, il doit présenter ses excuses le jour du *castillo* ou bien quelques jours avant mais jamais après. Si l'on ne se présente pas le jour du *castillo*, la dette est doublée à nouveau et doit être payée l'année suivante. Pour les *priostes* qui reçoivent le *castillo*, accepter de recevoir l'argent un autre jour signifie encourir de nouvelles dépenses.

Les nouvelles générations ont opté pour l'envoi de cartes d'invitation. C'est une façon de s'assurer que les « castilleros » ne manqueront pas au rendez-vous. Pour les anciens il s'agit d'un acte inutile, car la base de l'échange est la confiance entre les partenaires.

Le *castillo* ne fonctionne pas comme une transaction à caractère purement économique. Il s'agit d'un acte social dont la fonction est déterminante pour les relations sociales au sein du groupe.

En 2005, j'ai assisté au *castillo* organisé par María Andrango. María, avec sa famille, organise des *castillos* de générations en générations. Elle s'est associée à sa fille au mariage de celle-ci pour continuer cette tradition mais, en 2005, en désaccord sur la manière dont il fallait réaliser le *castillo*, elles ont décidé d'organiser le rituel chacune de leurs côtés bien que leurs maisons soient voisines.

Pendant toute la durée des préparatifs María est aidée par plusieurs membres de sa famille.

María évoqua souvent le fait que le *castillo* était un moyen d'économiser de l'argent mais tout en reconnaissant le fait que souvent les dépenses sont supérieures à ce qu'on peut gagner. L'une des raisons est le fait que certains Kayambi ne viennent pas payer leur dette, et une autre raison est le prix des produits du marché qui peut varier d'une année à l'autre. Bien qu'une bonne partie des produits alimentaires proviennent de la propre production de la famille, il arrive que la quantité ne soit pas suffisante et il faut acheter un peu plus. Il y a d'autres choses qu'il faut acheter aussi, comme les feux d'artifice, le sel, le sucre et l'huile. Et parfois, ils doivent louer des vêtements pour la fête.

Pour María la transaction est simple : si toutes les personnes viennent pour laisser le *castillo*, elle peut gagner jusqu'à 2000 dollars. Pour cette année elle prévoyait d'utiliser au moins 1000 dollars pour donner *castillo* aux nouveaux demandeurs et si elle dépensait 500 dollars pour la préparation de la fête, elle aurait gagné 500 dollars. Mais elle insiste à

nouveau pour affirmer que les dépenses sont souvent plus grandes et l'argent du *castillo* ne suffit pas.

La veille de San Pedro, la nuit des *castillo* on allume une flambée souvent préparée par les enfants. Au moment d'allumer la flambée les Kayambi prononce la phrase *vamos a calentar a San Pedrito*³⁶⁰ ». Plus tard, les enfants viendront sauter au-dessus du feu.

Le lendemain les communautés se préparent pour entrer à Cayambe et prendre la place de la ville.

La toma de la plaza et les batailles rituelles

Il y a quelques années la fête de *San Pedro* débutait par des luttes sanglantes³⁶¹ qui sont actuellement désigné sous le terme de *toma de la plaza*. Le principe général de cet événement est la confrontation de moitiés qui s'opposent mais qui sont complémentaires entre elles. Pour Ezequiel Andrango, les batailles rituelles qui chaque année marquent la fin juin dans cette région du nord-ouest de l'Équateur, trouvent leur origine dans le conflit entre *San Juan* et *San Pedro*. Les récits sur cet événement décrivent les coups échangés, les armes, les manœuvres tactiques qui d'années en années pouvaient être observés aux abords de la plus grande place de la ville de Cayambe.

«Las armas que utilizan son el acial, los instrumentos de musica tambien servian para golpear. Como la tunda, que ahora ya no se utiliza asi como otros instrumentos de viento. A parte de las piedras, usaban el fueete un elemento muy presente ahi. Los grupos que se enfrentaban se organizaban por *haciendas* y por

³⁶⁰ On va réchauffer San Pedrito

³⁶¹ Pour W. Espinosa Soriano (1988 : 490), les batailles rituelles, appelées *puclla*, étaient dans le cas de partie nord de l'Équateur, le souvenir d'anciennes rivalités entre *mitmas* et *llactayos*. Il ajoute que cette pratique est un modèle et un événement culturel panandina.

zonas. Por ejemplo, toda la zona esta de Cajas hasta aqui, San Jose, podian ir juntos a enfrentar a toda la zona de Cangahua »³⁶².

Antonio Lanchango, un des anciens de la communauté, dit à propos du conflit entre *San Juan* et *San Pedro*, qu'ils se *bagarraient* sans savoir pourquoi et que le conflit n'avait de sens que ce jour-là. Il a expliqué aussi que les communautés qui fêtent la *San Juan* organisent aussi des *castillos* et des *ramas de gallos*. Ces événements ont lieu deux jours après la fête de *San Juan*.

A l'époque où les batailles rituelles avaient encore lieu et où la communauté de *San Esteban* affrontait les Kayambi de *Peruato* et de *Monjas* ceux qui réussissaient à arriver en premier faisaient deux fois le tour de la place. Les autres devaient attendre pour faire leur tour. Ensuite les premiers attendaient que les seconds finissent leur parcours, ainsi on empêchait les bagarres. En fait les batailles rituelles se sont calmées au fil du temps. Selon les témoignages les affrontements étaient si violents qu'on relevait des blessés et des morts. Plus tard, les autorités décidèrent de faire intervenir la police, qui avec des hommes montés à cheval prenait place avant que les communautés n'arrivent.

Désormais, la *toma de la plaza*, se déroule généralement de manière *pacifique* dans la région de Cayambe, sans que cela enlève son caractère spectaculaire. Elle consiste en un défilé de toutes les communautés attachées aux différentes paroisses de canton Cayambe. Les groupes

³⁶² Manuel Andrango, septembre 2011.

(*partidas*) composés d'*Aya-Uma*, *Chinucas*, *Aruchicos* et *Payasos* doivent marcher de la communauté jusqu'à la place de Cayambe. L'entrée à la ville de Cayambe se fait par deux axes différents, un axe nord et un axe sud. Au moment d'entrer dans la ville seuls les piétons sont acceptés. Chaque communauté porte une pancarte avec son nom, certaines communautés préfèrent que la pancarte soit portée par deux hommes montés à cheval comme au temps des *haciendas*. Les communautés se déplacent l'une derrière l'autre, et il arrive qu'elles partagent la boisson. Les spectateurs se placent sur les trottoirs.

Les participants, à la *toma de la plaza*, se comptent par centaines, dès l'entrée de la ville et pour arriver à la place centrale il faut au moins une heure. Sur la place centrale est installée une tribune d'honneur occupée surtout par des personnalités comme le maire, le préfet, un représentant de l'église. Le but est d'arriver à cette place et de saluer les autorités qui ont pris place dans cette tribune. Souvent les Kayambi font sortir un homme et une femme du groupe pour aller offrir de la boisson dans la tribune et pour inviter l'un des représentants de l'autorité à danser avec le groupe. Le passage par la tribune ne peut pas trop s'attarder car il y a les autres groupes qui arrivent. Une fois que le groupe a salué les occupants de la tribune, il peut continuer jusqu'au site archéologique de *Puntiachil* où les communautés vont choisir les *ñustas*³⁶³ pour cette année. Le site de *Puntiachil* est un ancien site archéologique et ce « rituel » a été introduit

³⁶³ Les *ñusta* (princesses) sont des femmes choisies pour accomplir un travail communautaire important.

récemment, il s'insère dans les actions menées par la Confédération de Peuples Kayambi, de réactiver les traits de la culture *kayambi*.

Le comité de la Confédération de Peuples Kayambi compose un jury pour sélectionner les *ñustas* qui vont représenter les communautés lors de plusieurs événements. Les organisateurs insistent sur le fait que les critères de sélection n'ont rien à voir avec la beauté de la femme et qu'ils ne peuvent pas être assimilés à ceux d'un concours de beauté de type occidental. Pour remporter le titre de « ñusta » il semble important de parler kichwa et l'âge ne semble pas constituer un critère déterminant.

Ainsi il a été souligné que:

«En el 2011 se celebros la seleccion de Ñustas, ya no se llamo, Eleccion si no Seleccion, aspecto importante de anotar ya que no hay eleccion de la mejor Ñusta, si no se realiza una seleccion de aquellas Candidatas que van a cumplir un rol de liderazgo en el tiempo que dure su mandato. Es asi que se selecciona a tres dignidades importantes Tantanakuy Ñusta, Ñaupachik Ñusta y Yachachik Ñusta³⁶⁴».

Néanmoins beaucoup de communautés préfèrent ne pas y participer. Dans le cas de la communauté San Esteban, par exemple, après le défilé, on se retrouve pour manger et se reposer avant de rentrer à la communauté. Depuis que nous observons la participation de la communauté *San Esteban* à la *toma de la plaza*, elle n'a jamais monté jusqu'à *Puntiachil*. Pour Alfredo Andrango dans la mémoire historique des communautés, il n'y a pas un attachement particulier envers des sites archéologiques. Les faits historiques arrivent plutôt en lien avec de

364 Boletín informativo de la confederación del Pueblo kayambi N°1 Cayambe junio 2011.

personnages particuliers comme c'est le cas de Nazacota Puento, qui était le cacique principal au moment de l'invasion Inca ou comme celui plus contemporain de Tránsito Amaguaña et Dolores Cacuango femmes indiennes qui luttent infatigablement pour supprimer le système d'exploitation et récupérer les droits du peuple indien.

L'adoption de nouvelles pratiques rituelles dans l'espace public soulèvent de nombreuses interrogations notamment sur le risque de conflit entre ces pratiques nouvelles et les pratiques traditionnelles.

Carlos Fausto note que:

“Los dilemas de la espectacularización de una cultura reificada no parecen afectar seriamente a los Kuikuro. Si, como afirma Carneiro de Cunha, “esa es un arma de doble filo, ya que obliga a sus poseedores a demostrar performáticamente su cultura” (2009:313), en el caso xinguano, la percepción reflexiva de la “cultura” y de cómo representarla “para los otros” es un elemento constitutivo del propio sistema pluriétnico. La cuestión sería, entonces, de otro orden. Los rituales en las aldeas continúan siendo animados por motivos tradicionales, y realizados en su integridad y sistematicidad, aun cuando hay inúmeros visitantes no indígenas. Sin embargo, para que eso sea posible, es preciso garantizar la continuidad idealmente idéntica de ese conocimiento, puesto que el universo de canciones y de acciones rituales está regido por un orden complejo y estricto que es condición necesaria para su efectividad”³⁶⁵.

Les observations de terrain font apparaître un rituel qui évolue constamment mais dont les formes changent. Les Kayambi mettent en œuvre des mécanismes qui leur permettent de se reproduire en tant que groupe social.

³⁶⁵ Fausto et al., 2011:24

Fausto a montré que pour les *kuikuro*, les rituels continuent à être animés par des motifs traditionnels, ce qui semble aussi être le cas des *Kayambi*.

«La cuestión es saber qué es lo que se deben conservar para garantizar la permanencia de aquello que identifican como el núcleo de la reproducción social xinguana, es decir, aquello sin lo cual perderían definitivamente, la posibilidad de recrear un modo de vida xinguano»³⁶⁶.

Les batailles rituelles ont été interdites dans la zone de Cayambe. Les Kayambi parlent peu de ce sujet. Plusieurs jeunes n'ont jamais participé à ce type des batailles. On sait que l'église a beaucoup travaillé pour l'élimination de ce rituel. En tout cas, les batailles rituelles peuvent réapparaître à tout moment. Ce fut le cas, pendant la fête de «San Pedro» en 2009 à Cayambe. Cette année-là les communautés se sont affrontées et il y a eu plusieurs blessés.

Nous savons cependant que les batailles rituelles sont très anciennes. En témoigne l'écrit de Don Pablo Herrera³⁶⁷ qui en atteste l'existence au XV siècle.

Dans son analyse des batailles rituelles, Antoinette Molinie Fioravanti insiste sur les particularités que ces batailles acquièrent selon les lieux où elles sont partiquées. Constatant que la plupart des batailles rituelles

³⁶⁶ Fausto et al., 2011: 18

³⁶⁷ Herrera, Pablo Don, « Antología de Prosistas Ecuatorianos », Quito, 1985, pags. 122-126, en « Replanteamiento Programático », Parque Arqueológico y de Investigación Científica Cochasqui, H. Consejo Provincial de Pichincha, Quito.

andines sont célébrées en pays aymara, en Bolivie et au sud du Pérou³⁶⁸, Antoinette Molinie considère que dans toute cette région les combats constituent souvent une phase d'un rituel plus vaste. C'est le cas par exemple des luttes entre deux groupes de danseurs au pèlerinage de Qoyllur Rit'i, et de celles que se livraient les partisans des deux derniers Incas rivaux à Copacabana (Bolivie), pour les fêtes de la Chandeleur³⁶⁹.

Pour A. Molinié, la bataille rituelle andine instaure donc la division en moitiés et l'identité de chacune d'elles, en leur donnant pour ennemi leur image symétrique³⁷⁰.

Molinié ajoute qu'un trait fondamental sépare la bataille rituelle andine de la guerre amazonienne : sa dimension sacrificielle. En effet l'objet explicite de la plupart des *tinku*³⁷¹ est de pronostiquer la qualité de l'année agricole pour l'une et l'autre moitié. Pour que celle qui sort victorieuse soit assurée d'une bonne récolte il faut que le sang de l'ennemi soit versé et qu'il y ait au moins un mort. Celui-ci est offert à la divinité de la Terre. Donc la bataille rituelle est aussi un sacrifice³⁷².

Par ailleurs, Mariscotti précise que les morts d'une bataille rituelle andine sont offerts à la Pachamama, la divinité de la Terre. Celle-ci est ouverte deux fois par an, en août et en février, pratiquement au moment des batailles rituelles. On dit qu'en cette période elle a faim (Mariscotti 1978) et qu'il faut lui faire des offrandes pour avoir une bonne récolte.

³⁶⁸ A. Molinié, 2005 :50

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Ibid. : 60

³⁷¹ Les batailles rituelles sont appelées *tinku*.

³⁷² A. Molinié, 2005 : 60

Pour A. Molinié, « il est clair que les moitiés ont une connotation sexuelle qui peut être implicite ou explicite suivant les régions. Leur union violente symbolise d'autant mieux la copulation que le combat est le plus souvent suivi de rapt de femmes de la partie adverse et quelquefois de viols collectifs ». ³⁷³

C'est ainsi que de « façon plus générale on observe dans la culture andine une relation très forte entre deux projets : tracer des limites et rendre fécond » ³⁷⁴

Les explications données par Molinie Fioravanti, nous éclairent sur la fonction sociale de ces batailles à des époques beaucoup plus tardives par rapport à l'Empire Inca.

On trouve dans la description des batailles rituelles faite par A. Molinié, certaines ressemblances avec les batailles rituelles pratiquées jadis dans la zone de Cayambe.

A Cayambe les batailles rituelles avaient lieu le jour de la fête de San Pedro, date qui marque la fin de récoltes et constitue une période de relative abondance. L'environnement de la fête à Cayambe est similaire à celui décrit par Molinie Fioravanti, il s'agit d'une ambiance festive où on y boit beaucoup, la musique et la danse y ont une place particulière, les hommes seuls participent aux batailles mais les femmes leurs donnent à boire et portent leurs armes. Les armes utilisées ont les mêmes

³⁷³ A. Molinié, 2005 : 62

³⁷⁴ Ibid. : 63

caractéristiques, dans la zone de Cayambe où on utilise surtout des pierres et des fouets.

Il faut dire que les actes de violence durent le temps que dure la fête, alors que, tout le reste de l'année, le conflit est oublié. Actuellement il est difficile de trouver des Kayambi qui puissent témoigner sur la façon dont se passaient exactement les batailles rituelles. La plupart des Kayambi qui ont témoigné m'assurent n'avoir connu ces batailles rituelles que par les récits de leurs parents. Pour les Kayambi, les batailles rituelles s'expliquent par la division qui existait à cette époque entre les différentes *haciendas*. Pour les Kayambi cette façon symbolique de prendre la place du village était avant tout une démonstration de force vis à vis des opposants des autres "*haciendas*" mais aussi par rapport aux habitants du village.

"La *toma de la plaza* en realidad es eso tomarse la ciudad por ese único día. Posesionarse la ciudad, porque todos los mestizos dominaban, cuando iban a las ferias les arranchaban las cosas y no les daban los vueltos y ese día hacían lo contrario por ejemplo el diabluma se le iba llevando cualesquier cosa al mercader y de hecho hasta ahora es eso, por lo menos ese día me tomo la plaza y domino la ciudad"³⁷⁵.

La fête de San Pedro, à Cayambe, est aussi en relation avec la fécondité, les fêtes constituent justement un rituel de remerciement à la *Pacha Mama* pour sa générosité. Pour les Kayambi c'est aussi le moment propice pour semer certains produits. Ils ont l'habitude de semer les pommes de terres la veille de la fête *San Pedro* pour garantir une bonne récolte. Ils

³⁷⁵ Alfredo Andrango, juin 2008.

ont une expression pour décrire ce moment: « *bailen pisando San Pedro para que la cosecha salga buena* ».

La fête de San Pedro a souffert plusieurs changements. Néanmoins, par sa fonction sociale et ses caractéristiques générales, elle est un sujet d'étude précieux pour appréhender la structure de l'organisation sociale communautaire.

La fête et ses rituels ont plusieurs fonctions: elles permettent de rassembler la famille et la communauté, elles donnent du prestige, elles créent des statuts qui vont établir à leur tour une hiérarchie au sein de l'organisation sociale, elles tissent les liens nécessaires pour accomplir les échanges et surtout elles engagent les individus à revenir chaque année à cause de leurs dettes.

La *rama de gallos* et le cycle de la dette

Le week-end après la *toma de la plaza* ont lieu les *ramas de gallo* ou *entradas*.

Les *entradas* avaient lieu surtout à l'époque de l'*hacienda*. En fait il existait deux moments durant lesquels l'*hacienda* manifestait sa générosité: *las oyanzas* et *las entradas*. *Las oyanzas* avaient lieu après les récoltes, l'*hacienda* donnait à boire et à manger aux Kayambi qui travaillaient aux récoltes. *Las entradas* avaient lieu au moment de la fête de San Pedro et consistait à échanger une *rama de gallos* avec l'*hacienda*. Ce jour-là, les *huasipungueros* préparaient la *chicha*, les cruches étaient

ramassées par un camion de l'*hacienda* qui les emmenait à l'*hacienda* pour être servies durant la fête. De même, pour les *oyanzas*, l'*hacienda* donnait à manger et à boire ; les Kayambi regrettent beaucoup ce temps. De nos jours, d'autres institutions ont pris la relève de l'*hacienda*, c'est le cas du *gobierno comunitario*, qui se présente comme prioste et demande à chaque *comunero* soit une participation à travers la minga soit une quantité d'argent pour financer la fête. Cette mesure déplait d'ailleurs à plusieurs membres de la communauté qui manifestent leur désaccord lors des assemblées.

Selon les Kayambi réaliser des *entradas* avec l'*hacienda* était un moyen de mettre le patron (*hacendado*) au même niveau que les travailleurs. Au moins pendant cette époque le patron était obligé de partager le repas et la fête avec les *huasipungueros*. Plusieurs auteurs ont remarqué que le fait de demander une *rama de gallos* à l'*hacienda*, institué, implicitement, une dette envers le patron. Une dette « morale » qui attachait le travailleur au patron puisque le travailleur n'avait d'autre moyen de s'acquitter de sa dette par le travail. Donc on peut supposer que cette situation servait à renforcer les liens de soumission des travailleurs envers le patron. Au moment de notre étude on compare cette même situation à la relation qui s'est établie avec les entreprises productrice de fleurs, même si l'échange avec ces institutions n'est pas un fait généralisé dans toute la communauté à la différence de ce qui se passait avec l'*hacienda*.

Dans l'actualité les *entradas* se réalisent encore, mais elles ont pris un caractère inter communautaire. Muyurco est l'un des endroits où se

réalisent encore les *entradas*. Les Kayambi de plusieurs communautés se rendent à Muyurco pour participer de la fête.

La *rama de gallos*, est le troisième temps fort des rituels associés aux fêtes de San Pedro. Il met en jeu le cycle de la dette avec ses formes particulières d'échange, ses enjeux de prestige et ses modes de renouvellement des alliances.

La *rama de gallos*, comme le *castillo*, engage les participants dans un système d'échanges. *Ramas* et *castillos* permettent aux individus de se positionner dans la structure sociale de la communauté. C'est l'occasion de réunir tous les alliés pour former un groupe qui s'imposera par le nombre. Au temps de l'*hacienda*, c'est elle qui recevait la *rama*, et le patron était obligé de partager la fête avec ses travailleurs. Au moment de notre étude les *ramas* mettent en relation la communauté avec le « gouvernement communautaire », les ONG, les entreprises floricoles.

Traditionnellement l'échange se faisait avec l'*hacienda*, cela permettait de renouveler les liens entre le patron et les ouvriers tout en rappelant la place que chacun devait occuper. Il semble, que le patron avait intérêt à maintenir cet échange par lequel les huasipungueros lui restaient attachés.

E. Cervone (2000 :19) souligne que les études faites sur l'Equateur par Crespi (1981), Guerrero (1991), Salomon (1981), Thurner (1993), montrent que les actes rituels sont la ritualisation des relations de pouvoir existantes entre les acteurs sociaux qu'y participent.

Jorge Andrango précise que huit jours après le 29 juin, fête de *San Pedro*, les *huasipungueros* rendaient la *rama* a *l'hacienda*. Il ajoute que lorsque *l'hacienda* fut divisée cet échange s'arrêta. Cela prit plusieurs années pour que la *rama de gallos* reprenne l'ampleur qu'elle avait à l'époque de *l'hacienda* :

« Cuando se pasaba a la *hacienda*, había tres o cuatro *priostes*, un año hubo hasta cinco *priostes*. Los *priostes* entraban con la rama de doce gallos más uno libre para colgar en la huasca para que la gente. La rama se le daba al patrón y el daba la comida y la bebida. Se pasaba a la *hacienda* y también libres entre conocidos pero ahí no era una fecha señalada. Pero a la *hacienda* si era un solo día que tenían que entrar toditos. Era unos ocho días después de San Pedro. Los *priostes* se reunían entre los más conocidos, cada uno tenía su grupo con la familia y los compadres. Los que acompañaban llevaban un gallo, cada cual llegaba con algo (gallo o trago). El *prioste* recogía hasta cuarenta gallos, los doce se llevaba y el resto quedaba ahí. Y al otro día otra bebida era. El *prioste* tenía que matar ovejas, ganado, hacer la chicha lo que pueda, trago lo mismo. Las naranjas, más antes no había aquí para comprar. Teníamos que ir a Perucho, a caballo. Yo me fui un año, es por acá por San José de Minas para dentro, por Tabacundo para allá. Cuando andaban así yo era todavía huambra. Cuando yo comencé a trabajar en la *hacienda* (en el tiempo que la *hacienda* se dividió) ya no pasaban ramas, ahí se acabó la *hacienda* grande, el ordenador pasó un arriendo, ocho años paso un arrendador (Jorge Acosta Velasco), de ahí él se fue a arrendar a Otavalo y nos llevó a todos los conocidos. Nos llevó a trabajar con la yunta o a la mano, las mujeres todos... Como había carro de la hacienda, nosotros teníamos que ir a la *hacienda*, de ahí nos embarcábamos en el carro.

Las ramas ya no se pasaban a la *hacienda* pero se pasaban entre los naturales. Cuando se pasaba a la *hacienda* para que la gente no vaya de un lado a otro, el mismo día se hacía en la Compañía, en El Prado, en Milán. Y que va fucha, los

mayores no más se quedaban en la *hacienda*, de ahí los jóvenes que..., a las siete de la noche ya llegábamos a otra *hacienda* »³⁷⁶.



31- Rama de gallos

Jorge Andrango raconte comment se déroule une *rama de gallos*. Ce récit apporte de très nombreuses informations sur la manière dont ce rituel est vécu dans la communauté. Il nous éclaire sur le rôle des *priostes*, sur le fait que le rituel renouvelle les liens au sein des communautés mais aussi entre les communautés. Ce récit fait également apparaître les variantes du rituel existant dans les différentes communautés, il met en évidence l'importance du partage de la boisson et de la nourriture, celle de la relation avec les partenaires externes de la communauté que sont *el lechero*³⁷⁷ et *l'hacienda*.

³⁷⁶ Jorge Andrango, juillet 2006.

³⁷⁷ Personne qui collecte le lait dans les communautés.

Jorge Andrango insiste aussi sur l'importance de la participation au rituel chaque année pendant une période d'au moins douze années. Son récit montre également que le rituel se déroule souvent sur une durée de plusieurs jours.

« Nosotros a los ocho días que pasaba San Pedro, ahí pasábamos la rama, a un lechero que venía a recibir la leche por aquí, donde el cojeamos los gallos. Entonces había que hacer aquí la boda. Aceptar como se hizo el velorio de mi mamacita³⁷⁸. Vienen bastante, de todito vienen, de Muyurco, de Ayora de por acá, de la Compañía³⁷⁹, si quiera unas quinientas personas llegan, para ir con la rama. Por acá por este lado de Muyurco se hace el gallo vela y que dizque hacen una fiesta víspera, aquí no, solo el día ese no más. Se les preparaba la chicha, el trago, así mismo, en cantidades y la comida, después de darles de almorzar bien, entonces seguíamos yéndonos con el gallo a Cayambe, íbamos a pie, más antes no habían los carros, tenían que irse cambiándose, cambiándose, amarcados, bailando, tremendo partido de Aruchicos y la gente así curiosa lo mismo, allá vuelta llegado a Cayambe, así mismo, ahí también daba comida, daba el mediano a los *priostes* que llevábamos el gallo, ca bastante nos daba, una taza así grandota nos daban, el mediano, y pero a la gente que también llegaba repartía a todos su partecita así. Ahí también daba chicha, daba trago. Ahí tenía el también banda para hacer bailar, hasta las siete, ocho de la noche, sabíamos estar ahí. Pero llegaban dos ramas. Dos años pase al lechero. Más antes mi finada mamita, mis papas si pasaban a la *hacienda* vuelta, en la *hacienda* era cada año, había siquiera sus cuatro, cinco ramas. Llevaban doce gallos cada prioste y otro gallo separado. Sabían templar en unas ramas así, en unos árboles, de ahí hacían bailar el que coge, hacían jugar con los cables esos, le bajaban al gallo, saltaban y vuelta jalaban, ucha! en una de esos

³⁷⁸ Quelques jours avant l'entretien, avait eut lieu l'anniversaire de la première année de la mort de sa mère. Le rituel qui permet de marquer la fin du deuil, consiste à faire une veillée à laquelle le défunt est présent symboliquement.

³⁷⁹ Jorge Andrango cite les communautés voisines de la communauté de San Esteban.

si avanzaban a coger ahí si, el que coge vuelta sabia ser vuelta que tiene que pasar la rama para el año, uno no más tenía que traer el que coge y de ahí vuelta le daban una botella de trago de cuarenta litros de chicha.

Se pasaba así la rama en la *hacienda*, tenía que tener cuarenta maltas de chicha, tenía la *hacienda* para recibir a todos lo de los gallos. Había cuatro a cinco *priostes* de las ramas, tenía que dar de beber a toditos.

Ahora resulta que vienen los vecinos, con su gallo a dar aquí, la amistad, pero no se lleva todo, le sobra, hay que cumplir solo los doce para llevar de ahí ca sobra pues aquí, para el otro día vuelta el chuchaqui, se hace vuelta caldo de gallo o se vende. Se come o se vende. Si llega una cantidad cuarenta a cincuenta gallos le vienen a botar acá, pero así mismo a uno les toca atenderles se les da de comer, se les da el plato de colada y el plato de seco y más el trago y la chicha.

Solo yo soy el *prioste*, ya son nombradas las casas, no más, sabían ser una aquí, otra abajo, uno mismo se pedía en la *hacienda*, yo le paso la rama, deme un gallo. Mi papacito paso creo que unos cinco años y eso dicen en la realidad el cuento antigua, que dizque es bueno pasar doce años, así dicen y si no pasan los doce años, dice que no hacen nada.

Yo si bailaba, baile tres años, baile de payaso, unos tres años de diabluma, otros años así de Aruchico. No más un año baile de vestido de mujer también, si he de ver bailado unos doce años. Andábamos bailando no solo aquí, en Tupigachi, íbamos hasta Juan Montalvo, pasado Cayambe, a los dos, a los tres días regresábamos y ver que ya no asomábamos sabían venir a buscar las mujeres, encontraban ya por Ayora »³⁸⁰.

La *rama de gallos* - tire son nom du fait qu'on doit suspendre à une branche douze coques vivants. Cette branche, le moment venu est portée

³⁸⁰ Jorge Andrango, juillet 2008

par deux hommes qui, accompagnés d'une *partida*, se rendent chez le prioste qui va recevoir la *rama*.

On dit aussi qu'une fois qu'on s'est engagé à rendre la *rama de gallos*, il faut le faire pendant douze ans consécutifs et que si on manque à cette règle le malheur s'abat sur vous. L'importance de ne pas rompre le cycle, nous l'avons vu, touche l'ensemble des contextes et actes rituels.

Pourquoi le coq est-il au centre de ce rituel ? Il semble que pour les Kayambi le coq est un symbole de renaissance comme le montre le récit que nous rapportons ci-après.

« Decían más antes, que cuando se entrega la rama de gallos, el gallo hace de salvar la sed, así decían, en nuestra vida nos salva de sed, el gallito toma bastante agua, decían.

Dando el agüita en nuestras bocas, al almita que ya está muerto, el gallo también está muerto. Luego en la otra vida dizque nos salva de la sed. Dizque estamos quemando de ardor en nuestra vida. Estamos muertos, entonces dice que la almita de ellos está viviendo allá y nuestra almita también está viviendo allá, y está quemando, está secando de sed, entonces luego el gallito viene y nos da el agua en la boquita de él, decían pero no sé si será cierto, qué será ?

Por eso es que la rama de gallo, porque el gallito nos salva de la sed»³⁸¹.

Le rituel de la *rama de gallos* est un cycle d'échanges qui nécessite, pour s'initier, le consentement entre deux partenaires qui souhaitent s'associer. Suite à la demande, une première donation a lieu, avec laquelle le demandeur pourra faire un premier repas pour trouver ses futurs partenaires.

³⁸¹ Antonio Lanchango juin 2013



32- Préparatifs du castillo

Comme pour le rituel du *castillo*, la *rama de gallos* ne va pas concerner que les deux individus qui ont initié le cycle mais tous les membres de leurs familles.

Une fois que le deuxième partenaire a accepté de rendre une *rama de gallos*, la chaîne est établie. L'année suivante, la perpétuation du cycle est presque assurée. Ainsi, au moment de rendre la *rama de gallos* quelqu'un doit se manifester comme intéressé pour prendre une nouvelle *rama de gallos* et la rendre l'année suivante. Chacun est donc certain que la famille qui reçoit la *rama de gallos*, continuera à la recevoir l'année suivante sauf si elle refuse de donner la *rama* au nouveau demandeur.

Dans un premier temps la personne qui manifeste son souhait de demander et de rendre une *rama de gallos*, reçoit, de la part du prêtre qui recevra la rama - deux coq et 20 litres d'eau de vie. Le demandeur doit organiser un déjeuner, auquel il invite ses futurs partenaires qui vont

l'aider à compléter la *rama de gallos*. C'est-à-dire à réunir les 12 coqs qu'il devra rendre l'année suivante au prioste. Les gens qui assistent au déjeuner s'engagent à leur tour à donner un coq pour l'année suivante. Il ne s'agit pas d'une dette à proprement parler mais d'une obligation quasi morale entre le demandeur et récipiendaire de la *rama de gallos*.

Les deux coqs sont alors utilisés pour préparer le repas, qu'on appelle symboliquement *caldo de gallo*³⁸² et l'eau de vie qu'on va donner à boire est désignée par l'expression *sangre de gallo*³⁸³.

Une fois le pacte scellé, le demandeur et son groupe se donnent rendez-vous pour l'année suivante. Le moment venu, le groupe doit se réunir quelques jours avant la fête de San Pedro pour fixer la date de la *rama de gallos* et le jour choisi tous doivent apporter leur coq. Après cette première rencontre, le demandeur va rendre visite au prioste -, pour lui annoncer la date à laquelle il lui rendra la *rama de gallos*, afin qu'il puisse se préparer.

Le demandeur doit se préparer pour accueillir ses partenaires le jour fixé pour la *rama*. Il se fait aider par toute sa famille pour préparer la nourriture et la boisson et pour accueillir les invités.

Le jour de la *rama* arrivé, les personnes qui se sont engagées à donner un coq commencent à arriver vers midi. Elles sont accompagnées de plusieurs membres de leur famille. Chaque groupe annonce son arrivée et attend qu'un membre de la famille vienne l'accueillir et recevoir le coq. Le coq est toujours porté par une femme et il est rendu avec beaucoup de

³⁸² Soupe de coq

³⁸³ Sang du coq

formalités et de la même façon le demandeur remercie le groupe et invite les participants à entrer chez lui. Chacun reçoit à manger et à boire. Chaque groupe a apporté une bouteille de l'eau de vie qui sera partagée avec tous les participants. Les *aruchicos*, les *chinucas* et l'*Aya-Uma* dansent et chantent.

Une fois que tous les partenaires sont arrivés avec leurs coqs, un groupe d'hommes se charge d'attacher les douze coqs au perchoir. Vers trois heures le groupe finit par se réunir et l'hôte « supplie » toutes les personnes présentes de l'accompagner pour rendre la *rama de gallos*.

Quand tout est prêt le groupe se prépare pour partir. On fait exploser des feux d'artifice, c'est une façon d'annoncer au *prioste* que le groupe est prêt à partir. Deux *diablumas* transportent la *rama*. Ils courent, avancent, reviennent en arrière, – avancent à nouveau. On a l'impression qu'ils jouent avec la *rama*. Cette façon de se comporter est caractéristique du *diabluma*. Le reste du groupe avance accompagné d'*Aruchicos* et de *Chinucas*. Quand ils arrivent chez le *prioste* qui reçoit la *rama*, ils font exploser à nouveau des feux d'artifices. Le groupe est reçu et pendant qu'ils continuent à danser, à chanter et à boire, les deux *priostes* réalisent leur *échange*. Dès lors le donneur de la *rama* peut demander, à nouveau, une autre *rama* pour l'année suivante. La *rama de gallos* est surtout un affaire familiale, tant pour le *prioste* qui reçoit comme pour celui qui rend la *rama*.

Le *prioste* qui reçoit la *rama* doit se préparer aussi. Il doit prévoir un plat spécial (*el mediano*) pour son partenaire, en plus de la nourriture et de la

boisson pour les accompagnateurs. Souvent le *mediano* - se compose des deux poulets, de six cochons d'inde, d'un morceau de cochon, de pommes de terre cuites, de maïs (*mote*).

Antonio Lanchango explique l'importance de compter avec un réseau de parents et d'alliés au moment de rendre une *rama de gallos*:

«Hay que tener aquí en la casa mismo para recibir la rama de gallos, para que vaya a entregar así también, en la casa tiene que reunir así mismo doce gallos, y el convite que dice que quiere llevar para el año, un gallo blanco o si no una paloma, ese es el convite que le dicen, entonces viene a dejar en la casa la rama de gallos entonces ahí en la casa como decir en la casa suya también ya están reunidos los aruchicos, ya están bailando, ya tienen que llamar a la gente que van acompañando tienen que llamar, hacerles sentar a la fila de ahí repartir la comidita, de ahí la botella de trago, la chicha tienen que repartir a la gente que van con la rama, de ahí bajan con la rama ya. Tienen que estar con doce voladores, dos o tres paquetes, con eso tienen que bajar, en cada cuadra, en cada kilómetro tienen que estar reventando volador de ahí llega a la casa del *prioste* que va recibir entonces ahí también revienta voladores. De ahí le tiende una sarta de truenos, le tiende, le pide en un punto se acaba en el otro punto, de ahí dice que ya se ha acabado la rama de gallos ya entregando. Entonces el *prioste* que recibe la rama de gallos tenemos que darle la comidita, la maltita de chicha, la botella de trago o la docena o la jaba de cerveza, así para el *prioste* separado el medianito para que vaya llevando a la casa»³⁸⁴

La *rama de gallos*, à la différence des castillos qui ont lieu exclusivement la veille de « *San Pedro* », sont organisées tout au long du mois de juillet et jusqu'à la fin août. La *rama* met en relation la communauté avec

³⁸⁴ Antonio Lanchango, juin 2006

d'autres institutions comme l'école, l'UNOPAC, les entreprises productrices de fleurs, des ONG's entre autres. Dans l'actualité, le coût que cela représente de devenir *prioste*, pousse les Kayambi à s'organiser différemment. Il est très rare qu'une seule famille se décide à donner une *rama*. Il s'agit le plus souvent de groupes organisés au sein desquels sont engagées plusieurs familles. De la même façon celui qui reçoit la *rama* n'est jamais un seul individu, il s'agit toujours d'un groupe qui compte encore plus de personnes que la famille donneuse.

La nature des échanges dans la *rama de gallos* et le *castillo* est similaire. Il s'agit de créer un engagement à travers la dette. Dans les deux cas, le point de départ est marqué par la donation. De l'argent dans le cas de *castillos* et des coqs dans le cas des *ramas*. Recevoir cette donation instaure l'obligation de rendre ultérieurement un don quantitativement supérieur. En principe à travers ces actes se met en place un cycle d'échanges réciproques qui se prolongent dans le temps et l'espace.

Pour reprendre les termes utilisés par Jean Poirier (1968 :3-16) on peut analyser les *ramas* et les *castillos* comme des événements instituant une bilatéralité créatrice de valeur et permettant une régulation de la distribution des produits. En sacrifiant un peu de leur patrimoine les participants préservent l'essentiel.

Dans l'entretien qui suit Antonio Lanchango apporte de très nombreuses informations sur les rituels associés à la fête de San Pedro.

« La víspera siempre ha sido así, se hace los castillos, pero solo los que tienen imágenes de San Pedro y San Juan. Por ejemplo, acá arriba mi comadre, ya está

mayorcita, la comadre Lucila Chacón, ahí toda la vida desde que yo he conocido, ha sabido tener castillo, castillo de frutas, imagen de San Juanito, tienen. Aquí donde mi comadre Dolores tan tienen, imagen de San Juanito, pero no hacen castillo, más antes si hacían, en tiempo del difunto papá si hacían. Si hacían de colgar castillo de frutas y de todo mismo. Nosotros nunca hemos hecho. Aquí había tenido un niño, un niño le dimos la misa al niño y paso un caso, no sé que cosa estábamos haciendo adentro, cambiando un soberado, madera que tan estaríamos haciendo y se quebró la cabecita del niño y le fuimos a dejar donde una señora que había sabido componer y por falta de plata se perdió el niño. Esas imágenes no se venden. Nosotros no volvimos a rebuscar ni a comprar. Se deja al hijo que le guste pasar la misa entre ellos se arreglan. Desde que se perdió ya nos olvidamos que teníamos imagen nada. La comadre Dolores tiene su imagen de San Juanito, nose si sabrá dar misa o que será, no he sabido.

Después del « Día Grande » hay las ramas en cualquier comunidad. Eso cualquiera puede coger. Por ejemplo usted nos diera para la Rama de Gallos nosotros le recibiríamos y aquí le esperaríamos con un buen mediano y a la gente que viene acá a darles el almuerzo. Luego viene con la Rama de Gallos, nosotros le recibimos, le entregamos vuelta la malta o barril de chicha, la ollita de la comida separado, para usted vuelta separado una tacita de mediano separado para llevar a la casa así es la costumbre de la « Rama de Gallos ». Llega con la Rama de Gallo un poco baila en el patio, de ahí dice patroncita o patroncito vengo a dejar la ramita de Gallo, dios le pague, le agradezco bastante, de ahí el dueño de la casa también le dice, dios le pague se le agradece, tenga la bondad de recibir estas cositas, entonces la capitana de gallo tiene que recibir el barril de chicha, la taza de papitas con motecito, con carnecita para que ponga en la coladita a la gente. Si es que le gusta la coladita, sino es un caldito de gallina. De ahí le entregamos el barril de chicha, la botella de trago, el mediano separado para usted, así es la entrega de gallo. Por ejemplo, está vez cogió Don Alfredo a medias con el primo. Si es posible de pasar hay que coger, sino es muy caro, sino tiene que estar quieto más vale es muy caro, como para recibir,

como para entregar. Para el castillo se recoge la plata, se tiene guardado, guardado esta no más, hasta cuando ya llegue la hora, en cambio el castillo es mejor de ir a entregar y no de recibir. De ahí la Rama de Gallo si es jodido. Todos los que vienen tienen que traer algo, los que van comiendo el caldo de gallo, tenían que venir con gallo pero a veces no cumplen. Si no vienen a dejar que voy a hacer, le dejamos perdonando. A mi toco ir a comprar para bajar con la media rama siquiera. Hay que tener aquí en la casa mismo para recibir la « Rama de Gallo ». Para que vayan a entregar la Rama también en la casa tiene que reunir así mismo doce gallos y el convite que dice que quiere llevar para el año, un gallo blanco o sino una paloma ese es el convite que le dicen. Entonces viene a dejar en la casa la rama de gallos. Entonces ahí en la casa suya ya están reunidos, los Aruchicos ya están bailando, tiene que llamar a l agente que van acompañando, tiene que llamar y hacerles sentar a la fila, de ahí repartir la comidita, tiene que dar de comer, de ahí la botella de trago, la chicha tiene que repartir a la gente que van a acompañar con la rama, de ahí bajan con la rama ya, tienen que estar con doce voladores. Llega a la casa del *prioste* que va a recibir, entonces ahí tan, revienta voladores, de ahí le tiende una sarta de truenos. Le tiende, le prende en un punto, se acaba en el otro punto, de ahí dice que ya se ha acabado la Rama de Gallo entregando. Entonces el *prioste* que recibe la Rama de Gallo ahí ya tiene que dar la comidita, la maltita de chicha, la botella de trago o la docena o la jaba de cerveza y a usted separado [à celui qu'emmène la Rama de Gallo] separado el medianito para que vaya llevando a la casa.

Si alguien pide una Rama se le puede negar, o si le pasa lago al que ha pedido es la familia la que debe pagar la deuda y si se muere el alma también queda endeudada. Siempre se duda no hay como darles no más. No hay no más como decir bueno, tome o llévese el gallo, haga gallo caldo, no. No hay como. Porque de repente... No tenemos la vida comprada. Por ejemplo de mi compadre Luis, dijo la comadre Amalia Cualchi, me dijo compadrito llévese el gallito ahora que estamos jóvenes, estamos viviendo, pase la ramita de gallo, mis hijos quieren bailar, mis hijas quieren bailar,

por eso era que cogimos, ella misma nos dijo que llevemos, por eso cogimos el gallo, aquí le decimos el gallo caldo, y como hubo otro gallo le matamos los dos gallos, hicimos el gallo caldo y le reventamos los voladores y vinieron la gente ca. Ya tan a estas horas (18:00) estaba llenito el patio aquí, ya comiendo el gallo caldo. De ahí mis hijos eran todavía huahuas. Ahora está pues mis hijos ya grandes, ya trabajando. Tienen sus instrumentos, en ese tiempo solo había guitarras, toca la guitarra y sigue bailando. Bailan y toman la chicha, el trago... chumaron y se fueron. Ya están tomados sangre de gallo, tomando trago, tomando la chicha, sangre de gallo dizque era, ele así.»³⁸⁵.

La dernière partie du récit d'Antonio met en lumière le thème du sacrifice. Les termes utilisés pour désigner les aliments et la boisson, leur prêle, de façon symbolique, un sens sacrificiel visant à garantir une bonne récolte. Dans la suite du récit Antonio explique que la décision de participer à la *rama*, est prise par le couple et que si on n'est pas sûr de compter avec le soutien de la famille il est préférable de ne pas le faire.

«Para completar la Rama de Gallo, a veces la familia mismo se encarga a exigir, que ellos mismo van a ayudar, pero si no hay familia aparente no, mejor es, hay que estar quieto o callado, no hay que estar diciendo deme vea, por favor la Rama de Gallo, yo voy a pasar. Si la familia no va a ayudar mejor estar callado. Así la Rama de Gallo la piden juntos el hombre y la mujer. Pero la familia si debe tener por lo menos una vaca, un medio torito, eso puede matar, hacer carnicita para dar la comida, de ahí ca tiene que haber bastantes gallinitas, bastantes cuysitos, habiendo conejitos con eso ya ayuda para la comidita y para dar el mediano. Porque los que vienen a entregar el gallito también toca dar un platito siquiera. Ahí pone una manito de mote, unas cinco papitas, el hornadito, el cuysito, se pone una

³⁸⁵ Antonio Lanchango, janvier 2004

taja de queso, unas dos tajitas de huevo, ahí se le tapa así, ahí se le entrega. La chichita si acaban entre la familia que están bailando, acompañantes, todos se acaba la malta de chicha, la botella de trago lo mismo, si es que hay más le dan dos o tres botellas, siguen tomando, siguen bailando”³⁸⁶.

Les dépenses pour la *rama de gallos* sont très élevées et si elles continuent à se réaliser c’est grâce aux stratégies mises en place par les *Kayambi*. Le principal partenaire (*prioste*) pour le moment est le gouvernement communautaire qui, avec le consentement de l’assemblée de *comuneros*, prend en charge la réalisation de la *rama*. Mais même avec cette solution, il est toujours difficile d’affronter toutes les dépenses, c’est avec ces propos que finit le récit d’Antonio :

«La rama siempre se puede volver a pedir, así como aquí en la casa comunal, hace dos años, llevaron, los de la Compañía, los de allá, de esa media pampa, hasta esa casa. Otro vuelta era de acá abajo de esta casa de don Guido Andrango y otro era de por allá, tres ramas de gallo había aquí en la casa comunal y para ellos mismo. Bueno pusimos pues, nosotros la plata, a 20 dólares también dijo que esta barato, todavía nos tocó poner libre de 20 dólares, nos tocó poner, a dos libras de maíz para mote, más litro de trago, de ahí las papas ca ellos mismo compraron, para hacer el almuerzo, ele. De ahí vuelta dos puercos para poner en el mediano, para los tres de acá arriba. Uno vuelta de acá arriba de donde el Manuel Andrango, había cuatro ramas de gallo, chuta... para toditos ellos, comida ca, medio falta, medio falta, dieron. Casi no alcanzo, por eso no volvieron a dar, ahora ya no pasan. Ya estaban quedando sin rama ca... Don Alfredo dijo que había cogido. Cómo vamos a quedar sin hacer? Cómo vamos a quedar sin bailar, tenemos que pasar si quiera a medias, ahí si haber gallos para comprar. A 7 dólares cada gallo dizque va a vender. De ahí ca a cinco no más dieron. La rama de gallos para entregar como para recibir,

³⁸⁶ Antonio Lanchango, janvier 2004

si es jodido, tiene que haber bastante, para el mediano mismo... Entonces, la priosta que entrega la rama, ella sabe con quien no más va a tomar, pero medianito tienen que ir llevando sanito, a la casa para que coman con la familia, así es.»³⁸⁷

La fête de *San Pedro* est souvent présentée comme le seul moment où la barrière entre le patron et les *huasipungueros* disparaissait pour laisser place à une relation égalitaire. Cette hypothèse soutenue par certains *kayambi* mais surtout par les anthropologues qui ont analysé les fêtes andines³⁸⁸, met l'accent sur la soumission³⁸⁹ des Kayambi envers le système d'*hacienda*. La ritualisation des relations avec l'extérieur (ONG's, l'Etat, *haciendas*, entreprises de production de fleurs, etc.) se comprend davantage en tant que moyen de reprendre le contrôle que comme soumission immuable à un ordre établi.

Pour les organisations communautaires contemporaines un autre aspect important de cette fête est le maintien du lien social et des traits culturels spécifiques (la danse, les chants, la nourriture) aux Kayambi dans le contexte festif. Selon les leaders communautaires, bien que l'assemblée communautaire joue un rôle très important au moment des fêtes, il est vrai que la motivation principale vient de la société elle-même. Ainsi le 29

³⁸⁷ Antonio Lanchango, janvier 2004

³⁸⁸ « La selección de la celebración de las fiestas como un evento clave[...] obedece a la capacidad condeensadora que las fiestas campesinas andinas ofrecen como expresión simbólica y ritual de las relaciones sociales imperantes entre distintos actores en un momento determinado[...] En el contexto de las culturas andinas el análisis de las fiestas ha desembocado frecuentemente en el estudio de las relaciones de poder que se representan en las mismas a través del simbolismo y el rito» (Emma Cervone 2000: p. 119)

³⁸⁹ « En el caso de las comunidades indígenas de Imbabura y del Norte de Pichincha, los diversos estudios enmarcan históricamente la celebración de las fiestas de San Juan y San Pedro en la dinámica de las relaciones de subordinación de las comunidades al sistema de *hacienda*. Particularmente el ritual de las entradas de rama como momento culminante de la celebración, en el que los huasipungueros y sus allegados ingresaban al patio de la *hacienda* y entregaban ramas de gallos al patrón (quien en retribución ofrecía abundante comida y bebida a los participantes), ha sido interpretado como un acto cuya eficacia social radicaba en su capacidad de transformar simbólicamente las relaciones sociales arbitrarias en relaciones legítimas, mediante el reconocimiento mutuo de las posiciones sociales recíprocas». (Andrés Guerrero, 1991)

juin (avec tout son contenu symbolique) semble constituer un invariant de la vie sociale *kayambi*.

De nos jours, la participation de comuneros aux festivités est limitée par les contraintes du travail salarié. Parfois les travailleurs arrivent à négocier pour finir plus tôt leur journée de travail et pouvoir rejoindre le groupe au milieu du chemin.

Les plus anciens ne peuvent pas s'empêcher de comparer cette situation à la manière dont la fête était vécue au moment de l'*hacienda*. En effet les anciens affirment qu'à l'époque de l'*hacienda*, la fête se prolongeait pendant une semaine et pensent que les contraintes actuelles mettent en risque sa continuité. Ainsi en 2008 lors d'une assemblée communautaire, la question de continuer à organiser une *rama de gallos* a été posée. Cette question qui ne peut se comprendre que par les contraintes qu'impose le contexte actuel aux nouvelles générations est sans doute un facteur de conflit au sein des communautés. Néanmoins en 2008 la réponse à la question est venue d'une femme qui a dit: « No! Eso tiene que hacerse hasta que nosotros estemos con vida, por lo menos ahí es cuando vienen nuestros hijos, viene toda la familia...».

Cangahua : les variantes d'un rituel

Les communautés de la paroisse de Cangahua (cf. carte n°1) pratiquent des rituels proches de ceux réalisés dans la communauté de San Esteban. En 2011, nous avons pu assister à une partie de ces rituels et notamment à la *toma de la plaza*.

Nous nous sommes rendus jusqu'à l'ancienne maison des propriétaires de l'*hacienda* maintenant habitée par une famille *kayambi* chargé de son entretien. En fait, il s'agissait de l'oncle de Lucía Andrango, chez qui nous avons logé pendant nos séjours dans la communauté. Lucía nous expliqua qu'Angel Andrango, son oncle qui avait travaillé dans cette *hacienda*, avait été engagé comme gardien au moment de la Réforme Agraire.

Le jour de notre visite, Angel Andrango prenait sa retraite et devait remettre les clés au nouveau gardien qui s'évertuait à rassurer son prédécesseur sur sa volonté de participer à la perpétuation du rituel en assumant le rôle de *prioste* qui lui était désormais dévolu de par sa fonction de gardien.

Les familles de deux hommes étaient présentes au grand complet. Tous attendaient l'arrivée des groupes des danseurs qui, vers trois heures de l'après-midi, commencèrent à faire leur entrée dans le patio de l'*hacienda*. Ce n'est qu'à partir de ce moment que débuta effectivement la cérémonie de transmission.

Après cette cérémonie les groupes de danseurs se sont dirigés vers la place du village de Guachala. Nous avons alors remarqué que les groupes des danseurs comportaient peu de femmes. Lucía nous a expliqué que dans le passé ces groupes de *verseadores* étaient exclusivement masculins mais que, désormais, les femmes y participaient un peu.

Les *verseadores* récitaient des vers³⁹⁰ répétés par tous les hommes qui les suivaient formant de longues files et agitant des clochettes. Comme cela se pratique à Cangahua, ils étaient passés par le cimetière pour rendre visite à leurs défunts.

Les vers chantés par les *verseadores* de Cangahua sont transmis de générations en générations. Le jour de la fête les hommes s'habillent de façon particulière certains portent le masque de l'Aya-Uma qui est différent de celui utilisé dans la zone de la communauté San Esteban. Ils utilisent des cloches pour annoncer leur arrivée et la file qu'ils forment n'est rompue que lorsqu'ils s'arrêtent pour boire et manger.

A Cangahua, le *Taqueador* est chargé d'animer le groupe par des phrases (*viva, cuidado longo aquí va el gringo, al gallo gallo...*), l'absence de ce personnage est visible surtout dans la région de Cayambe où le *Payaso* paraît prendre le relais.

Ce rituel se présentait de manière assez différente de celui que nous avons vu à San Esteban. Là, plus de *Chinucas*, plus de danses en cercle... Nous comprenions que de variantes en variantes les rituels pratiqués par les Kayambi pouvaient sensiblement différer d'une communauté à l'autre. Ainsi, par exemple, la célébration de San Juan cinq jours avant celle de San Pedro, a en commun avec celle-ci un rituel exécuté la veille pour

³⁹⁰ Exemple de vers chantés par les participants au rituel de Cangahua : « *Jatun punzha. Ah ja Bailen como hombres..Causas de la vida* » qui pourrait être traduit par : « *C'est le grand jour. Il faut danser comme des hommes. Ce sont les choses de la vie* ». Malgré nos tentatives il ne fut pas possible, dans le contexte de cette journée, d'enregistrer davantage de paroles des *verseadores*. Lorsque j'insistai on me fit comprendre que les participants ne souhaitaient pas ou n'étaient pas autorisés à me livrer ce qui semblait être un secret.

marquer le début des festivités. Dans le cas de la fête de San Pedro, il s'agit de préparer les danseurs à recevoir *el dia grande*, qui correspond au même jour même que la fête de San Pedro et, qui dans l'hémisphère sud, équivaut au solstice d'été, c'est-à-dire le jour plus long de l'année. Le rituel de la *rama de gallos*, qui suit la célébration de *el dia grande*, va occuper l'espace d'une façon significative, obligeant les comuneros à se déplacer vers les autres communautés de la zone. La fin des célébrations est connue sous le nom d'octavas et a lieu à Juan Montalvo, paroisse située au sud de la ville de Cayambe (cf. carte n°1).

Chaque événement ne peut pas être compris isolement mais en relation avec l'ensemble des actes rituels.

Les Kayambi vivent dans des contextes en évolution et doivent s'y adapter constamment. Les réponses qu'ils donnent sont complexes car elles tiennent compte de l'histoire de la communauté mais aussi de l'histoire de l'Équateur. En ce sens le rapport entre la parole mythique et la parole rituelle, en tant que paroles collectives, doit être considéré comme celui existant au sein d'un système. Le rituel comme le mythe sont nécessaires pour renforcer la solidarité de la communauté, autour d'une identité commune qui resserre les liens sociaux et qui permet à la communauté de continuer à exister avec ses spécificités.

Le rituel se présente ainsi comme une forme de défense en tant que mécanisme rétablissant l'équilibre dans les situations de conflit.



33- *Aya-Uma et Chinucas*

VI – Vie, mort et parole rituelle

Il semble admis que les rituels sont présents dans toute société humaine et on peut considérer que toute activité humaine est marquée, reflétée ou dirigée par des rituels. Certains rituels correspondent à des événements déterminés, d'autres sont pratiqués au quotidien, d'autres encore correspondent à des âges de la vie.

Selon Leach :

« [L'anthropologue] s'intéresse au symbolisme rituel comme expression des états du système social plutôt que des états de la psyché individuelle. De ce point de vue anthropologique, les rites de passage (par exemple naissance, initiation, mariage, mort) reflètent la progression de l'individu par des étapes bien établies dans le système social ; ces étapes correspondent à différents degrés de maturité,

différents types de comportements sexuels autorisés, différentes attributions de pouvoir social »³⁹¹.

Ainsi nous pouvons dire que « nous étudions des rituels publics définis culturellement et non des actions individuelles spontanées »³⁹².

L'acte rituel a en plus de sa signification symbolique des effets réels sur la vie concrète des personnes qui le pratiquent. Dans certaines sociétés, le rituel est utilisé comme un moyen pour créer et faire vivre une représentation. Il est intéressant de souligner le fait qu'il est possible de manipuler certains rituels dans le but de créer l'image que l'on souhaite obtenir. L'étude d'une société se doit de prendre en compte cette problématique. Pour cette raison, le système symbolique et l'organisation sociale doivent être appréhendés dans leur relation dynamique.

On peut analyser le rituel comme un moyen d'expression et dans cette perspective la réactivation des rituels *kayambi* peut être vue comme une façon de montrer à soi-même et aux autres que la communauté continue d'exister. Mais cette fonction d'expression n'est pas la seule et selon le contexte où le rituel prend place, il aura des fonctions différentes. Une idée souvent admise est que le respect des règles et la reconnaissance des codes rituels sont des éléments d'adhésion et permettent de maintenir une « identité » communautaire. Cette hypothèse nous a conduits à nous interroger sur la relation qui peut exister entre les règles et leurs évolutions, d'une part, et l'identité et son évolution, d'autre part.

³⁹¹ Leach, E., 1980: 352

³⁹² Ibid.

L'ensemble de cette problématique nous semble poser la question entre l'adhésion et l'identité.

Les rituels peuvent être publics tels que la *toma de la plaza*³⁹³ lors de la fête de San Pedro à laquelle assistent de nombreuses personnes étrangères à la communauté. Ils peuvent aussi être réservés aux membres de la communauté (*los castillos*) ou associer des représentants des institutions en lien avec la communauté telles que les entreprises floricoles, l'école, l'église, etc. (*rama de gallos*).

Le rituel de la *toma de la plaza*, cité antérieurement, est complètement ouvert vers l'extérieur et peut être considéré comme un moyen de communication entre les communautés indiennes, le pouvoir local, la communauté nationale et internationale. A l'inverse, le rituel des *castillos*, tout en étant « public » (dans le sens décrit par Leach), est pratiqué dans un contexte plus fermé car, en principe, il n'engage pas la participation de membres externes aux communautés.

Il convient aussi de mentionner les mécanismes d'intégration ou d'emprunts des rituels. Dans ces situations les rituels sont adaptés aux pratiques sociales et leur intégration répond à des besoins spécifiques de la société.

Ainsi, nous avons observé au cours des années 2004 et 2006 deux rituels qui, tous deux « empruntés », et de nature différente, cherchaient à obtenir le même résultat mais étaient pratiqués dans des contextes différents.

³⁹³ La *toma de la plaza* qui, à Cayambe, a lieu le 29 juin, a eu jadis les caractéristiques de batailles rituelles.

Le mois de février 2004 fut une période d'une très grande sécheresse, pour faire revenir la pluie les Kayambi décidèrent de réaliser un rituel public. Il consiste à faire une procession en transportant l'image d'une vierge à travers un parcours précis.

Généralement, la communauté effectue une *minga* tous les samedis pour réaliser toutes sortes de travaux au bénéfice de ses membres. Mais le samedi 14 février 2004, en raison de la sécheresse qui affectait la zone depuis près de deux mois, il avait été décidé de faire une procession. En effet, les pertes de cultures risquaient d'être assez importantes.

Pour cet acte rituel il fallait disposer d'une statue de la Virgen del Cisne appartenant à une femme d'Ayora. On va donc chercher la statue pour faire le tour de la communauté (environ 7 Km). La vierge est connue sous le nom de *Virgen del Cisne*. Elle est très vénérée par les catholiques du pays.

Ce jour-là, comme la procession prenait la place de la *minga* qui a généralement lieu le samedi et a un caractère obligatoire pour tous les *comuneros*, tous se devaient d'y participer. Toutefois ce sont les femmes qui participèrent en plus grand nombre.

Pendant le parcours de la procession les participants doivent chanter et faire des prières tirées du répertoire de l'église catholique. A cette occasion, c'est une femme qui dirige les chants.

La statue de la *Virgen del Cisne* est transportée à tour de rôle sur les épaules des participants. D'autres personnes sont chargées de jeter des pétales de roses et d'allumer des feux d'artifice.

La statue de la *Virgen del Cisne* est portée en tête de la procession. On parle à voix basse, on essaie de ne pas trop rire mais les commentaires vont bon train). On boit la *chicha* (alcool de maïs fermenté) et on s'arrête dans les maisons pour demander une aumône, de l'argent ou de la nourriture. On demande aussi aux automobilistes qui passent. L'argent est mis à l'intérieur d'une urne : il servira pour acheter tout ce dont la *Virgen del Cisne* a besoin (vêtements, perruques).

A midi, la procession arrive à la maison communale (à la moitié du chemin), où un groupe de femmes a préparé le repas. Une fois le déjeuner terminé, on fait l'appel, comme cela se fait pendant une *minga*. Ensuite la procession repart, elle doit faire le parcours de la partie haute de la communauté. Là on a déjà choisi une maison où la *Virgen del Cisne* va passer la nuit en attendant la messe qui sera dite le lendemain.

Quand on arrive à la maison, on rentre dans une grande pièce qui a été aménagée pour l'occasion, la pièce est séparée de la chambre à coucher par un rideau. La *Virgen del Cisne* est posée juste au milieu de cette grande pièce sur un autel préparé pour l'occasion. Dans la pièce, il n'y a rien d'autre que quelques chaises et un grand banc en bois.

Les personnes entrent dans la maison, s'approchent de la *Virgen del Cisne* pour la saluer (le rite consiste à baiser la robe de la vierge en s'inclinant en signe de respect puis à se signer de telle manière qu'en portant les mains sur son propre corps après avoir touché la *Virgen del Cisne* on reçoit les pouvoirs de la divinité) et finalement se tiennent plutôt près de l'entrée où un banc a été placé. Lorsque tous ont fini de saluer la *Virgen*

del Cisne et de déposer les offrandes on peut commencer la discussion et prendre les décisions. Pendant la discussion on constate que les Kayambi ont une façon de parler assez respectueuse envers les autres (la retranscription de la discussion figure en annexe 5). On ne se tutoie jamais et chaque fois qu'on s'adresse à quelqu'un on l'appelle *señor*, « *señora* ou *compañero*. Une fois la discussion finie on s'approche à nouveau de la *Virgen del Cisne* pour dire la saluer, et on remercie le propriétaire de la maison.

C'est un échange informel qui se déroule à l'intérieur d'une maison mais il est la continuation d'une séquence rituelle qui a commencé avec la procession. La présence d'objets symboliques indique que ce moment précis, qui peut être vu comme le moment d'une simple prise de décision, se convertit, en fait, en un moment très important dans la vie de la communauté. Il s'agit d'assurer une bonne récolte. Dans ce contexte la statue de la *Virgen del Cisne* semble dotée d'un réel pouvoir. Leach (1980:349) accorde beaucoup d'importance au contexte rituel, car il pense que c'est la situation rituelle qui rend l'objet puissant, et non à l'inverse.

En 2006, une nouvelle sécheresse touche la zone de Cayambe mais cette fois le conseil communautaire décide, suite à la suggestion d'un de ses *comuneros*, de réaliser un autre rituel. Le *comunero* a été témoin de ce rituel dans une communauté du nord du pays (province de Cotopaxi). Il consiste à aller déposer dans les sources un gros morceau de sucre non raffiné (*panela*), c'est une façon de nourrir la nature pour qu'elle devienne plus généreuse. Le rituel est réalisé par deux hommes qui ont été choisi

par le conseil communautaire et sans la présence d'autres membres de la communauté. En 2004, ce rituel avait déjà été pratiqué et avait donné de bons résultats alors la décision est prise de le mettre en place à nouveau.

Ainsi que l'a noté Durkheim :

« La situation rituelle convertit le symbole en une « représentation collective » de Dieu et de la société. Il est de la nature des rites que, de l'objet le plus commun, ils puissent faire l'être sacré le plus puissant »³⁹⁴.

La parole rituelle se manifeste dans toutes les activités de la vie. Elle est parole publique mais aussi privée, elle concerne le groupe et les individus mais elle est surtout sociale et même la part la plus intime, celle qui concerne la vie et la mort est soumise à la parole rituelle. Dans les circonstances extraordinaires et dans les instants les plus ordinaires elle ne cesse d'être présente. Danses et chants mais aussi deuils et maladies sont autant de moments qui permettent la socialisation.

Savoir guérir, nommer les maladies, accompagner le défunt c'est mettre en œuvre la parole rituelle. C'est contribuer à construire l'identité du groupe social.

Nous aborderons peu à peu les différents contextes rituels, qui, en conjonction avec les rituels associés à la fête de San Pedro, permettront de reconstituer le système rituel de la communauté San Esteban.

Savoir guérir

Pour les Kayambi la maladie est le signe d'une rupture de l'équilibre social. La dimension collective est primordiale et savoir guérir c'est rétablir

³⁹⁴ E. Durkheim, 1947 :326

l'équilibre au sein de la collectivité en traitant les symptômes dont souffre un individu. C'est rétablir un ordre perturbé.

Ainsi le bien-être de l'individu va conditionner le bon fonctionnement du groupe social. Les éléments naturels, les réalités sociales et les entités surnaturelles, interagissant entre elles, conditionnent la santé des individus aussi bien que celle du groupe.

L'individu perturbé parce que, passant près d'un lieu malsain, a été affecté par le *mal aire* et aura une influence négative sur son entourage. La maladie est donc à la fois une altération de la condition physique de l'individu et une altération de l'équilibre social. Elle est *mal aire, mal blanco, espanto*, etc.

Comprendre la manière dont les Kayambi conçoivent ce que nous appelons la santé permet de comprendre les rituels associés à la préservation de la vie et à l'accompagnement des morts. C'est comprendre qu'à l'instar de tous les autres rituels de la société *kayambi* la fonction des rituels de guérison et des rituels mortuaires est avant tout de préserver l'équilibre du groupe.

Le rétablissement de l'équilibre recherché ne sera d'ailleurs pas obtenu par la suppression du ou des facteurs perturbants mais par leur déplacement. Il ne s'agira pas d'éliminer, de détruire ou d'éradiquer mais de déplacer. Déplacer la maladie et ses symptômes d'un lieu vers un autre, d'une personne vers un animal, par exemple.

Nous l'avons dit, la société *kayambi* n'est pas une société fermée. Elle est en relation depuis fort longtemps avec d'autres systèmes sociaux et par-là même armée pour assurer sa propre perpétuation.

Le domaine de la maladie et de la guérison n'est pas, sur ce plan, différent des autres domaines de la vie sociale des Kayambi. Les modes de guérison traditionnels auxquels sont associés de nombreux rituels coexistent avec le système de santé public ou privé. Cette coexistence appelle des adaptations et des ajustements constants que les Kayambi réalisent collectivement.

Pour les Kayambi savoir guérir implique une connaissance intégrale du milieu naturel (animal, végétal) et de l'être humain. Les savoirs souvent acquis à travers la parole mythique.

Dans la société kayambi on distingue entre les *guérisseurs*, qui ont leurs spécialités : *limpiadores*³⁹⁵, *sobadores*³⁹⁶, *parteras* ou *fregadores*³⁹⁷ et les *yachag*.

Les *guérisseurs* et *yachag*, font leur apprentissage principalement à travers l'observation, pour franchir tous les niveaux qui permettent de devenir *yachag*. Les initiés sont soumis à des épreuves physiques et mentales très rigoureuses. Le *yachag* pourra ensuite subir de nouvelles épreuves pour accéder à d'autres niveaux de connaissance.

³⁹⁵ Le *limpiador*, homme ou femme, utilise des plantes ou des animaux pour diagnostiquer et guérir

³⁹⁶ Le *sobador* (le plus souvent c'est un homme) qui soigne les articulations, guérit les entorses, les fractures, etc.

³⁹⁷ Les *parteras* et *fregadores* (les plus souvent des femmes) se chargent des accouchements

Comme nous l'avons constaté, l'accès aux savoirs reste ouvert à tous les membres de la communauté. Toutefois, la décision de s'initier aux pratiques de guérison dépend de facteurs sociaux qui vont entrer en jeu au moment de commencer l'initiation.

C'est souvent dans la famille que l'initiation aux rituels de guérison commence. Nous avons rencontré plusieurs *guérisseurs* qui tenaient leurs savoirs de l'observation d'un membre de leur famille. Dans le cas du *yachag*, celui qui va être initié/e est choisi par le maître. L'initié/e n'appartient pas nécessairement à la famille du *yachag* et il n'y a aucune règle relative au genre du maître et de l'initié/e.

Le *yachag* développe ses sens à l'extrême, il est capable de reconnaître par les odeurs ou les couleurs l'utilité d'une plante et par un simple regard il peut connaître la souffrance de ses patients. Il est évident que la conception que les *yachag* ont de la maladie diffère de celle portée par la médecine occidentale. La maladie arrive, elle nous prend, parce que l'équilibre a été rompu, par une transgression, par la présence de la mort et tout autre événement qui vient bouleverser la vie sociale de la communauté.

Les *yachag* expriment souvent l'importance qu'a l'interaction entre eux-mêmes et le malade. A ce propos une guérisseuse qui participait à une rencontre des *yachag* dit la chose suivante :

« yo soy la que más bien me salgo beneficiada, curada, cuando vienen. Yo soy la que más bien recibo, de esa persona. No porque él viene, no... Creo que tenemos que funcionar... medio hacer funcionar la esencia mismo de nuestra

mente. Porque vemos, a un enfermo ya le señalamos ya le discriminamos, pero no sabemos cuanta enseñanza por su dolor nos ha dejado»³⁹⁸

Nous avons vu que le *guérisseur* comme le *président* ou les anciens représentent des figures importantes dans la communauté *kayambi*. Dans tous les cas la reconnaissance et le respect des personnages arrivent quand ils ont su démontrer leur capacité à assumer leurs charges et en conséquence un lien de confiance va s'établir entre eux et la communauté. L'accès aux savoirs de guérison n'est soumis à aucune interdiction par rapport aux sexes. Toutefois, le domaine de la grossesse et de l'accouchement est généralement pratiqué par des femmes. Selon les témoignages c'est à travers l'observation qu'on apprend à guérir et le déclenchement se fait par un événement extraordinaire, ou à travers d'un rêve. La plupart des femmes et hommes *Kayambi* ont de connaissances sur les pratiques de guérison ou l'utilisation des plantes mais tous ne possèdent pas le don qui permet la pratique.

Nous rapportons, ci-après le témoignage de Doña Lucila Andrango, qui était considérée comme l'une de meilleures guérisseuses de la communauté, elle raconte comment le don lui a été transmis:

« 3 días y tres noches disque me he muerto, cuando volvería yo que pensaba, mamita linda, que estoy aquí, pero me agarraba así, puro espinas. Y así un señor con un libro grandote, un cuaderno así grandote, como llama eso para escribir, he estado en otra vida muerta, ahí me manda remedios, así viendo no, Diosito lindo. Él me ha dado mamita, ahí en otra vida. En otra vida muriendo me mandan que haga enfermar, la partera, el guagua, le gane al doctor tan, le gane. Así enfermar doctores ellos ca rompen la barriguita, ñuca no mamita, vaginal no más. Mi mamita sabia, mi

³⁹⁸ María Quishpe, Université andine - Quito septembre 2013.

mamita era partera, sabia ver la orina, que enfermedad tienen en la orina, así vuelta limpiando en el cuy sabia ver, decía a mi mamita que asoma, a mi mamita le decía que esta, vele pues aprenderás decía, pero yo no sabía nada. Muriendo mamita. En el hospital me ido a morir, ahí me había muerto. Como tan seria, de allá me manda escribiendo, esfero se llama, mamita, en un cuaderno así grandote ahí está teniendo ese señor en otra vida, pero lo que si da caridad en esta vida allá ca todo se está devolviendo, se pasa más bien que aquí. Viviendo regalando al pobre cualquier cosita, así, de repente agua dice, de repente una comidita dice, eso así ha sido allá, otra vida. En esa vida es que vuelta que vuelvo. Ha sido lo que regalamos en esta vida. Un señorcito que tenía el esfero ha de ser San Josecito o será San Pedrito nose o será San Juancito cual tan será, pero así está escribiendo con un esfero grandote ahí pregunta, mamita, todo, todo, todo preguntando si sabemos dar a los pobres caridad, si sabe dar platita o sabe dar ropita, o sabe dar comidita, agüita, el camino no mezquino dice alguna vez el camino dice, no nunca pero todo, todo pregunta. Todo pregunta! Así, nuca me agarraba, pensaba que he podido como aquí pues. Puro, mamita, espino blanco, así del todo, la mano cojo, los pies lluchos estaría que tan seria. Ni como andar así agarrando, agarrando peri puro espino, semejante. Sino que le veía así, lo que me he sabido morir, así con trastes es, si no se puede coger la comida, no se puede, con trastecitos, se amuestra el platito o motecito así para coger la comida. Para empezar a curar paso un tiempito, pasando un mes, así decía no estarás descuidadito dará viendo, dará viendo la letra y me manda un papel, como no soy leída, pero yo te voy a indicar, esto es para fiebre, esto es para fríos, esto es para como era el mal pues, para cuanta enfermedad también seria, pero nombrando, nombrando, seine cierto, fiebre, seine, fríos...así viendo no más, viendo en la letra lo que ha mandado para cada enfermedad !

Solo así lo que viene en el meado, el meadito, con la orina venían en la botellita, trayendo así, así se ve en una tacita blanca ahí sale todo en el meado, de la persona enferma, si se ve, ahí va separando cada cosita en la taza. En el cuy sale clarito. El

cuy y la orina igualito sale. En el cuy tan sale, en la orina tan sale. Mi marido también sabe limpiar... »³⁹⁹

Il semble que les faits décrits par Lucila Andrango se rapprochent de ceux décrits par M. Perrin pour les Wayuu :

«Un pouvoir thérapeutique – comme beaucoup en exercent sans qu’ils soient chamanes – n’est crédible et acceptable que lorsque le monde-autre l’a authentifié par le biais du rêve... Les « bon rêves » légitiment des destinées exceptionnelles. Celui qui a acquis la réputation de « bon rêveur » pourra devenir thérapeute, devin, ou chamane. Sans cette reconnaissance par le monde-autre, d’où provient le rêve, il serait considéré comme un manipulateur. Maintes vocations chamaniques auraient été annoncées par le rêve (...) »⁴⁰⁰.

Le plus souvent le futur *guérisseur* commence à intervenir seulement une fois que son prédécesseur est mort.

« Cuando recién me case con mi mujer. Aquí, mi finado suegro ha sabido limpiar. Entonces, él me enseñó, así bastante. Hay gente que necesita, que quiere que le limpee (limpie). Entonces, eso es lo que aprendí a limpiar. A veces una persona está muriéndose, a veces solo por el mal aire que le decimos. Entonces, eso sí existe, si existe, como podemos comprobar que existe? Pero yo no he visto, pero otros si han visto. Mi finado suegro, mismo, dice que ha visto. Pero yo si no he visto. Para que también he de mentir. Pero eso, dicen que cuando uno está débil, de alguna cosa, le caza al mal aire. Y eso algunos no creen. De eso yo aprendí a limpiar y de eso también mi mujer aprendió a limpiar. Yo no sabía ni fregar, nada, yo no sabía, pero él (le beau père) me enseñó. De ahí ya se murió y yo empecé a limpiar, y así hay temporadas que vienen bastante y temporadas que no hay nadie »⁴⁰¹

³⁹⁹ Lucila Andrango, juillet 2006

⁴⁰⁰ Michel Perrin, 2004 : 75

⁴⁰¹ Igancio Lanchango, août 2007

Le *yachag* a parfois le statut de sorcier (ou sorcière), car à la différence d'un guérisseur, il peut guérir, mais aussi donner le *mal blanco* qui est un mauvais sort (*mal de ojo*) jeté par un ennemi à l'aide d'un autre sorcier.

Il y a plusieurs façon de jeter ce sort : on peut, par exemple, utiliser les vêtements de la personne visée ainsi qu'une portion de terre par où la personne a marché. Le *yachag* intervient une fois que le *guérisseur* considère que la personne ne guérira pas à l'aide des *limpias*. Le *yachag* se sert des herbes, du tabac, de l'eau bénite et de l'alcool. Avec ces éléments, le malade est aspergé.

La *limpia* avec le *cuy* continue à être la forme la plus répandue pour diagnostiquer la maladie, mais la *lecture* des urines ou la *limpia* avec un œuf sont aussi pratiquées.

La guérison d'une maladie reste subordonnée aux capacités reconnues du *guérisseur* et de manière complémentaire à la capacité du malade à suivre les recommandations du guérisseur.

Le corps et ses fluides

Dans un article, Joseph Bastien présente la manière dont les « andins » pensent leur corps.

« Los andinos piensan de sí mismos metafóricamente en términos de animales, plantas y tierra (...) Las imágenes reflejadas en la metáfora y los rituales son

elementos creativos importantes; en consecuencia para los rituales de curación, los adivinadores a menudo crean una imagen metafórica del cuerpo (...) »⁴⁰².

Bastien indique que dans son étude sur la lexémique quechua, Luisa Stark (1969) montre que chaque partie du corps a deux relations. Par exemple, *uma* désigne la tête par contraste à *caka*, jambe; mais dans le niveau où *uma* contraste avec *uya*, visage, *uma* désigne ce qui n'est pas le visage.

En outre la conception du corps fait l'association entre le monde végétal et le monde humain. Beaucoup de lexèmes morphologiques simples (quechua-kichwa) ont des signifiés qui ne se limitent pas à des références corporelles. En effet, ces signifiés sont en relation avec des phénomènes géographique et topologique.

Cette conception est aussi affirmée par Stark (1969), pour qui les kichwaphones voient le corps composé de contrastes entre le convexe et le concave. Cette vision serait influencée par la conception de la topologie géographique où les contrastes entre les êtres convexes et concaves se situent également à un niveau plus haut que celui du corps.

L. Stark (1969) fait l'hypothèse que les « andins » pense le corps comme un système hydraulique par où circulent les fluides. De cette manière l'estomac et les intestins seraient liés conceptuellement car ce sont les organes par lesquels circulent ces fluides.

La notion de fluide est aussi utilisée par Custred pour décrire l'âme:

«... no creen en un alma o espíritu que sea inmaterial y esta agregado a sus cuerpos, tales como los conceptos postplatonicos de un patrón ideal o las ideas

⁴⁰² Bastien, 1978 : 129-149

cristianas de una forma inmortal. Ellos creen que el alma o anima es un ser fluido-físico⁴⁰³, que a veces se describe como vapor o resuello (...) »⁴⁰⁴

Custred (1979 :281) écrit qu'au XVI siècle les andins comprenaient le *sonqo* (*shungu*) comme un système organique en relation avec l'animation du corps et remplissant une fonction de pompage semblable au processus digestif.

Crustred ajoute:

«Los andinos también distinguieron el hígado (cucupi) y los pulmones (curca o challa challa) del sonqo. Puesto que no existen palabras separadas para el estómago, sonqo era utilizado para describir el latido del corazón y los procesos de nutrición que eran conceptualmente unidos en un solo complejo orgánico»⁴⁰⁵.

Le *kichwa* équatorien du sud utilise aussi le mot *shungu* pour désigner aussi bien les viscères que le cœur. Dans le cas de *Kayambi*, *shungu* qui désigne le cœur et les viscères, se dit *puzun*. Soulignons que les *Kayambi* qui ne parlent plus ou peu le *kichwa* continuent, malgré tout, à utiliser les termes *kichwa puzun* et *shungu* quand il est question de ces organes.

Il est difficile de définir avec précision quelle est la conception que les *Kayambi* ont de leurs corps dans le contexte actuel. Les femmes d'un certain âge continuent à concevoir un corps en bonne santé, principalement par ses formes rondes, un corps maigre est un corps desséché, dans lequel les fluides ont cessé de circuler. D'ailleurs la plupart

⁴⁰³ L'association entre le souffle, l'haleine, le vent avec la notion de circulation en tant que fluides porteurs d'une énergie vitale, semble être répandue entre d'autres groupes indigènes. Ainsi, M. Bozzoli (1979) indique que pour les talamanqueños le concept d'aire est porteur d'une complexe symbolisation: « *siwa'* es aire, viento, respiración, aliento, las historias (mitos), la sabiduría de los chamanes y el principio vital de la persona. Curar y purificar se traducen por « soplar ». Pour Bozzoli l'haleine, l'aire et le souffle sont des éléments masculins, tandis que le sang est l'élément féminin.

⁴⁰⁴ Custred, 1979: 288.

⁴⁰⁵ Ibid. :281

des traitements pour guérir une maladie se basent principalement sur l'hydratation du patient.

Les évolutions sociales auxquelles les *Kayambi* sont confrontés, ainsi que l'introduction des nouveaux codes de beauté, vestimentaires et autres, rendent difficile le rapport avec le corps, surtout pour les plus jeunes, pour qui le corps est un enjeu social.

Les Kayambi face à la maladie

L'espanto, le *mal aire*, l'*accidente*, la *passion*, le *colerín*, le *cuychi* sont les principaux maux qui affectent les Kayambi.

L'espanto peut affecter toutes les personnes mais ceux qui sont les plus vulnérables à ce mal sont les enfants, les femmes enceintes et les personnes âgés. Souvent *l'espanto* survient à cause de chocs émotionnels ressentis au moment d'une chute ou d'un accident.

« Cuando es espanto no duerme, solo salta, con el espanto le persigue el mal aire porque el cuerpo ya está débil. Entonces le jode a la persona, ya mayor, o sea niño, o sea de media edad »⁴⁰⁶.

Le *mal aire* s'attrape dans des endroits dangereux (des ravines surtout, près des sources d'eau). On dit souvent que quelque chose a pris le pouvoir sur l'âme de la personne. Le malade montre des signes de faiblesse, des douleurs musculaires, des maux de tête, des vomissements, des diarrhées et un manque d'appétit.

Ignacio Lanchango décrit le *mal aire* de la manière suivante :

⁴⁰⁶ Ignacio Lanchango, juin 2007.

«Mi hermano mayor decía que son como unos querubines, que han sabido andar. Que está muerto como piedras, algo así... Eso dicen que andan vagando por el mundo. El espanto, en cambio por ejemplo, uno está caminando se pega un tropezón y se cae, se asusta! Así como ahora yo, estuve trabajando y yo por agacharme, me resbalo y casi me voy de cabeza, casi me caigo del andamio, para adentro, me asuste, pues no! Entonces estoy espantado. Entonces cuando comienza a dormir, así le hace saltar. Cuando uno mismo sabe, dice: levántate! No te espantes ! Mi finado suegro él ha sabido llamar el espanto, en un poncho azul o sino con una chalina, ahí envolvía a la huahua o a la persona y le llama al espanto. Ahí está llamando al *shungu*, para que no se espante. Levántate, *shungu, shungu...* De Ayora, un hombrecito, así mismo dijo: que solo la cabeza le dolía. Los hijos decían que van a llevar al doctor. Nada, traigan al maestro Lanchango. Vaya a buscar al maestro Lanchango.

Llegue, le limpie y vi que era mal aire. De ahí me fui y le dije que le den una güitig (eau gazeuse) con unas pastillas. De ahí al otro día como le vi que medio saltaba, saltaba del espanto. Al otro día, vuelta me fui. Y dice: maestro Lanchango, usted me ha de creer. Solo la cabeza me duele, no me duele más, solo la cabeza me duele. Porque me caí, por robar hierva en la Compañía.

Entonces le alcance a recoger, flores de clavel, puede encontrar la blanca o la roja. Esos son los dos remedios: la flor blanca significa alma y la flor roja significa la sangre, entonces con eso, se le hace hacer una cosita y con eso se le llama, y se les hace tomar una agüita, que se hace de cocinar. Agüita cocinada con claveles, eso para que tome. Y si le gusta comer alguna cosita, como platanitos, naranjitas, pancitos, alguna golosina como caramelos, así. Porque si no come nada no caza nada. Así se puso buenito. El otro día lo encontré acá arriba, estaba bajando a Ayora. Me dice: maestríto Lanchango, yo le ando buscando. Vuelta dice que me está buscando. Dice, que le han dicho que ha de estar espantado la pierna, porque

solo la pierna dizque le duele ahora, me dice que venga pero como trabaja en la plantación, no hay como encontrarlo »⁴⁰⁷.

Il semble, selon les propos d'Ignacio Lanchango que les frontières entre le *mal aire* et *l'espanto* ne sont pas clairement définies. *L'espanto* paraît être la peur (*susto*) qui reste dans le corps après une grande frayeur, tandis que le *mal aire* provoque vomissements, douleurs musculaires et à la tête, le *mal aire* se contracte quand on passe près de certains endroits et à des heures particulières. Toutefois, les deux maux nécessitent la récupération du *shungu*⁴⁰⁸, qui dans ce contexte peut être considéré comme *l'animus* qui maintient en vie la personne. Pour attirer le *shungu* le malade doit manger. C'est la même chose, quand on rêve avec un défunt, on doit prier et manger au nom de l'âme qui est apparue dans le rêve.

Pour Ezequiel Andrango l'accident est comme un vent que nous attrape:

« El accidente es un viento, le pega. Como que se espantara viendo así! Como de repente nosotros nos espantamos viendo de golpe algo! Por ejemplo, un carro eso! en una vuelta de golpe se asoma, nosotros nos espantamos, así! »⁴⁰⁹.

Le *colerín* affecte surtout le cœur. L'examen du cœur, du foie et du sang du cochon d'inde après la *limpia* permet de diagnostiquer cette maladie.

« Con el colerín comienza a temblar, la cabeza como que se hace más grande, así amortiguada, así es colerín. Y cuando se limpia en el cuy ahí sale también: en la vesícula, ahí sale morada, morada »⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ Ignacio Lanchango, juin 2007

⁴⁰⁸ Le terme *shungu* (*sonqo* en *quechua* péruvien) se présente comme un terme polysémique. *Shungu* signifie cœur, mais il désigne aussi l'intérieur du corps ou des choses. Il peut faire référence à ce que nous pouvons garder dans notre mémoire. Pour plus de détails voir Sabine Dedenbach (1979).

⁴⁰⁹ Ezequiel Andrango, juin 2007

⁴¹⁰ Ignacio Lanchango, juin 2007

La *passion* affecte beaucoup plus les enfants que les adultes. Elle est le plus souvent la conséquence de la séparation avec les êtres aimés : la souffrance est tellement forte qu'elle peut entraîner la mort de la personne.

« Se acostumbra a cortar un poquito del cabello y esto es para curar de la pena y de la nostalgia a los familiares más cercanos que sufrieren de éstos síntomas.

La práctica consiste en que el familiar que se encuentra o se siente más nostálgico o sufrido, se cocina un huevo, se le quema un poco de cabello del muerto y se le pone en el huevo y esto se le da de comer a la persona afectada »⁴¹¹.

Ainsi, pendant le rituel du tagshay⁴¹² d'une femme morte. Alors que manifestement un des enfants présents souffrait, les femmes présentes associèrent cet état à la mort de la femme. Elles décidèrent de préparer une infusion pour l'enfant et choisirent l'un des chapeaux de la défunte. Elles laissèrent le chapeau infuser dans de l'eau chaude et ajoutèrent du sucre à l'infusion qu'elles donnèrent à boire à l'enfant.

Gertrudis Achina nous a donné une description générale de la façon dont on procède pour guérir un malade :

« cuando están enfermos y se van primero al doctor, las inyecciones les cocina la barriga, si no les pasa vienen acá a hacer limpiar, entonces ahí está dando fiebre la barriga puro sangre. Cuando tienen mal aire, van donde el médico, ahí les da unas cosas fuertes por ejemplo, les dan pastillas, ellos no atinan con...entonces primero vengase acá y haciendo limpiar ya se les da las agüitas frescas se llama, se les hace, habiendo toronjil se coge, tres nieves de toronjil y tres nieves de juyanguilla y tres nieves de camayuyo y hierva mora, sauco eso se hace la agua, se le friega, eso bien fregadito, bien fregadito, y de ahí se le cierne, de ahí esa agüita tibiecita se le hace

⁴¹¹ Ignacio Lanchango, juin 2007.

⁴¹² Tagshay est l'acte de laver. Il s'agit d'un rituel qui est réalisé le lendemain de l'enterrement. Les parents proches se lavent et lavent les vêtements du défunt.

tomar con alkaseltzer se le da con unas cuatro gotas de aceite de almendras. En cambio vuelta cuando tiene colerín hay que darle haciendo el agua de puro clavel, toronjil y escancel. El colerín es cuando tiene bastante ira, entonces eso cuando tiene bastante ira, le viene a desmayar el cuerpo, ya no come, tiene nausea, es porque la sangre le ataca al corazón y ya le duele la cabeza y todo eso entonces hay que escobillarle, todas esas cosas para que la sangre le venga a remover lo que esta, como decir como decirle como cuajada ya, eso es. Cuando tienen el mal blanco, en cambio ahí cuando tienen ese mal de la calle que le decimos, eso cuando tienen la brujería que le decía... que le dicen, existe la brujería, entonces ahí vuelta en el corazón está, el corazón es así redondo, entonces en el corazón hay un medio, entonces en ese medio está haciendo así, así moviéndose duro, durísimo mueve, entonces ahí tiene. Yo no sé curar el mal blanco, yo les mando donde, que se vayan donde sea, a donde ellos han de buscar a donde van a ir, yo les aviso nomas les digo váyanse a...a alguna parte que ustedes han de saber.

El mal aire es diferente, el colerín es diferente por ejemplo, ya de lo que así están, ya, vienen a, vuelta hacer componer los bebeces, ya vuelta otra cosa. El espanto es igual ya eso se les hace, se les llama a los espantos, así por ejemplo espantados donde sea por ejemplo un agua o si no cayendo los guaguas por ahí se asustan. Por ejemplo, pueden asustarse de en gentes, no comen, tienen nauseas, se secan, no comen, no comen claro en veces les da diarrea, en veces les da vómitos, porque así es el espanto, de ahí haciéndole el espanto se sanan »⁴¹³.

Lorsqu'un *kayambi* est malade, il n'évoque sa maladie qu'avec ses proches et s'il décide d'aller voir un *guérisseur*, seules les personnes les plus proches seront informées et devront garder le secret. Quand doña Gertrudis parle de la sorcellerie, elle préfère être discrète et faire comme si elle ne connaissait pas de *yachag*⁴¹⁴. A cette pratique du secret s'oppose

⁴¹³ Gertrudis Achina, juin 2006

⁴¹⁴ Guérisseur capable de traiter les cas de sorcellerie.

une complète ouverture aux séances et aux savoirs de guérison. Et il n'est pas rare que des étrangers soient les témoins de séances de guérison.

Le *cuychi* : une entité redoutable

Le *cuychi* n'est pas une maladie en soi. Mais il est à l'origine de graves souffrances qui peuvent conduire à la mort. Le *cuychi* est l'une des entités les plus redoutées⁴¹⁵, peut être par sa nature mythique et en même temps en tant qu'élément visible qui émerge des sources d'eau, souvent pendant la saison des pluies.

C'est du moins une idée assez répandue que le *cuychi* est surtout néfaste pour les femmes. Quand une femme rencontre le *cuychi*, elle tombe enceinte et meurt.

Dolores Chico parle du *cuychi*⁴¹⁶ dans les termes suivants:

« Como andamos así por el campo, ahí hay veces que está al arco iris, a ese le decimos el *cuychi*. Ese le coge, pero ese arco iris que es a colores, dizque entra a la iglesia. En cambio hay otro *cuychi* blanco, cuando esta nublado y noche de luna, ese dizque no entra a la iglesia.

El *cuychi* de colores ese dizque ha entrado con una novia a casarse, según los antiguos no.

A mí una vez, cuando estaba recién casado y era cuentayo abajo en la *hacienda* y nos decían que andemos pasando una noche. Una noche rodeaba uno, otra noche

⁴¹⁵ «Hoy día en la sierra ecuatoriana se mira al arco casi siempre como un elemento maligno que puede causar daño a los que se contagian de los valores maléficos que emite o por lo menos que emiten los lugares en donde éste aparece» (R. Howard-Malverde 1981:126).

⁴¹⁶ «En el santuario del Sol en Curicancha en el Cuzco « La capilla del Arco Iris estaba totalmente guarnecida de oro. En uno de sus costados sobre las planchas de oro, tenía pintado al natural el arco del cielo, tan grande, que iba de una pared a otra con todos sus colores al vivo. Los Incas sabían que el Iris proviene del Sol y lo tomaban como su blasón puesto que ellos se consideraban descendientes del Sol. Cuando veían el Arco Iris en el aire, cerraban la boca, tapándola con la mano, puesto que su presencia desgastaba y producía podredumbre en los dientes» (William Torres, 2001:4).

rodeaba otro, teníamos que rodear el ganado. A todo el ganado, el rejoy, el repelo, los preñados, las vaconas, cuatro potreros teníamos que andar de noche. Una vez, yo ya me fui del establo que quedaba en San Esteban, había una casa no más, allá abajo para el cuentayo. Y el establo era acá arriba, en la *hacienda* vieja, a la entrada de la Pana, esa era la *hacienda* grande, cuando era todo. Después se dividieron, hicieron un establo abajo, hicieron otro establo acá arriba (Galo Plaza) y después lo vendió. Ahí yo estaba cuentayo, y una noche de luna, así clarito la luna, echando llovizna a penas, estaba toda la niebla, me fui atrás, cerca del río a una quebrada. Ahí había una casa para nosotros, para entrar y estar sentado un rato, lo que quiera que sea. Y yo no me quede ahí, porque tenía que irme por acá a lado de Santa Clara a otro ganado, cruzando la calle. Medio lejos, osea de donde yo regrese, donde vi el cuychi, era como de bajo el Gutiérrez, de ahí regresaba, como decir para acá [à la communauté], pero cruzaba la calle grande. De ahí yo regresaba, el cuychi, a lo que uno se le ve, no se quedaba en ninguna parte, seguía... en las zanjas en los sigsis, que iba con el viento así : chas, chas, chas... como que va algún animal, y era el cuychi el que seguía. Yo no sabía ni que hacer, ya a salí a la calle. Ahí había un pantano que no podía pasar fácil, solamente era un lodazal grande. Ahí, me orine yo. Y el meado, cogí así en la mano y le bote así en la zanja a donde asomaba, le bote así. Eso hice porque no atinaba que hacer, de verme ya perdido hice esa tontera, y de ahí y ano me siguió, de donde le bote el meado. Ya no me siguió para allá. En ese tiempo no tuve ni un perro para seguir nada, ahí me orine y le bote así a la zanja, entonces ahí se quedó, ya no me siguió más.

Cuando le coge se enferma, a mi hermana le hizo así, le vino asomarse unas ampollas todito el cuerpo, en unas partes sanaba ya vuelta otra parte se reventaba. Entonces los más antiguos sabían limpiar con cuy y decían que eso es cuychi. Es cogido por el cuychi. Porque ella así mismo se había ido con los animales por acá arriba, bien arriba. Por ahí, le ha vencido el sueño y se ha dormido. Por acasito, donde esta esa casa, ahí nacía agua más antes, pucllu era y

después se perdió, había agua, corría hasta acá abajo, venía el agua. Seguramente, decían que ahí le cogió, se había dormido por ahí, le ha vencido el sueño y se ha dormido, de eso no más se enfermó, ya moría... »⁴¹⁷

Howard-Malverde (1981:126) note aussi l'existence de deux types de *cuychi* à Cañar au sud de l'Équateur: « Para el indígena de Cañar, el arco tiene un doble carácter: el 'arco colorado' es el que aparece de día y para la enfermedad que produce hay curas efectivas; el 'arco blanco' (identificable con la Vía Láctea?) aparece de noche y produce una enfermedad incurable ».

A Cayambe le *cuychi* peut se présenter sous d'autres formes très différentes, notamment sous l'apparence d'une passoire, ou d'un porc⁴¹⁸ mais toujours en relation avec la pluie :

«En la quebrada dizque ha estado lloviendo dice, semejante decía el arco iris, ahí dizque la mamita que ha estado pasando y dizque sabia estar un, dizque le han dicho que un cedazo ha estado nadando en esa agua y el arco iris ha estado de toda color ahí, y dizque han dicho que es cogida el cuychi. Forma de cedazo, ha sido cuychi blanco, forma de cedazo, dizque ha estado nadando en un gualon y mi pobre suegra dizque está pasando con el almuerzo, solo ese pretexto dizque que ha visto y que el arco iris ha estado de colores grueso, grueso, solo eso dizque ha pretextado y ahí enfermado y no se levanta. Las malas gentes se valen de los brujos y los brujos como son espiritistas le llaman a nuestro espíritu y le entregan al diablo, eso es lo que pasa le entregan al diablo. Y que han dicho que el cuychi y dizque sabe chillar como puerco, como el chancho mismo, se mueren, si es posible dice que, si dizque posible que se hace como quemado, todo el cuerpito

⁴¹⁷ Jorge Andrango, juin 2006

⁴¹⁸ Parsons a aussi remarqué cette association entre le porc et le cuychi dans la province d'Imbabura au nord de l'Équateur : « una mujer queda embarazada después de encontrarse con éste bajo la forma de un chancho de pelo luminoso y con un cuerpo de varios colores » (Parsons 1945:131)

dizque hay llagas por todo lado. A mi ñaña le paso, a mi ñaña la monjita ella así mismo, guaguas no. Era que garuaba y llovía, con un sol fuerte y así grueso, grueso unas gototas, ella ca jugando, viendo el arco iris, de toda color y ella ca pretexto de eso se enfermó, tendría unos 7 años por ahí, vuelta ca se enfermó del todo por la cabecita como quemado, de ahí ca a mí me dieron remedio unas señoras antiguas, mayores, ahí unos pelos como les dicen atugchupa unos grandes, pelo de choclo es, entonces me mandaron que coja, le cogí la hierba buena, todas las ramas de la quebrada, todo lo que han mandado, le cocinamos una ollita grande, de esas agüitas y le empezamos a bañarle todos los días y le sabíamos dar a tomarle así poquito, poquito no más, unas copitas y el agua es bien amarga vera y de toda rama, cerote, chachaco, pumamaque, mucochaglla, hoja blanca, chilca blanca, chilca negra, zagalito, todo, todo lo que mandaban, le lavábamos a mi ñaña, dijo que ha sido el cuychi colorado y que dizque es el cuychi blanco más matador y entonces la cabecita solo pudriendo le sabe estar y se secaba en un lado y otro lado le salía, el pelito, se pelaba todita la cabecita, no ve que ha estado jugando, arrastrando en el agua entonces le bañábamos, pero era que mandaban remedio por seis días que le bañen de mañana con agua caliente, le bañábamos, arrastrando, arrastrando, al último ya me mandaron que coja el meado de la vaca, lo que orina de repente la vaca, y el rato que está meando una vaca negra le coja ese meado y le frote calientico en la cabeza, lo mismo para los malos espíritus que, le sale el mal aire, hacerle a la persona que le persigue el mal aire, una vaquita negra que esta acostada, hace levantar a la vaca y se revuelca sobre onde se ha dormido la vaca, un buen pretexto, nunca más le da mal aire. Entonces yo le lave al último ya de lavarle con todas esas ramas le lave con el meado de la vaca y mi hermana sanita »⁴¹⁹.

Il y a différentes façons de désigner le *cuyhi* qui parfois est défini comme un gaz ou comme une vapeur. On parle aussi d'un arc-en-ciel «blanc » qui

⁴¹⁹ Dolores Chico, septembre 2006

apparaît dans la brume. Plus grand et plus long que l'arc-en-ciel noir qui apparaît au petit matin. Certains font la différence entre un arc-en-ciel «féminin» dont la caractéristique est d'être plus claire que l'arc-en-ciel «masculin».

«Donde vive el cuychi dizque hay una forma de cedazo. Aquí también ha habido, pero ahora ya no hay! No he visto, sino que me conversaron! El arco iris...el blanco...dos son: el blanco, para en la niebla, cuando se tapa la luna! Con la luna, clarito se ve! El arco iris blanco, en la niebla.

Sin el sol, que esta con paramo vuelta es el colorado!

El blanco decían que es como cedazo! Tal al cedazo que manejamos nosotros! Tal y cual a ese! Dizque sale! Dizque han visto que sale! En cocha de agua, sale así! Dizque el principio dizque veían como cedazo, de ahí ya se extiende así!

El colorado, el principio dizque veían puercos! Puercos, tigrillos! colorados! blancos! tigrillos! así pues se ve de toda color. Ahí dizque salía un partida de puercos huahuas, de ahí ya se extiende se desaparecen.

Bueno, decían que... yo ca no..., decían que es malo que le golpee el arco iris, a uno. Es malo pasarse, cuando esta así! O decían, cuando se quiere pasar o para encontrarse, es bueno mear! Entonces no le pasa nada a uno, así decían los mayores, que es bueno.

Y de ahí decían que el *cuychi* le golpea a uno, le golpea a uno! Entonces eso tenían que buscar un curador, que le quite eso!

Eso decían que, el colorado, cuando estamos andando, a veces estamos de amarillo! A veces, pone una chompa colorada! Ahí decían que seguía!

Lo mismo el blanco, decían que si ponían pantalón blanco, camisa blanca. Antes ca no tenían saco, chaleco tenían blanco! Ese decían que sigue! decían sigue, ese golpea, de ahí da una enfermedad! Entre nos, no se puede limpiar! Entonces eso decían que hay que buscar un curador para que le limpee! »⁴²⁰.

⁴²⁰ Ezequiel Andrango, juin 2006

Selon certains témoignages l'apparition d'un arc-en-ciel est le moment propice pour jeter un sort à un ennemi. Le corps de la personne ciblée se couvre des boutons « es como que se pudre ». Pour guérir il est nécessaire d'aller voir un *guérisseur* qui va utiliser un cochon d'inde blanc et un autre noir, avec des fils en laine bleu, rouge, vert et rose « todo esto golpean hacen jugo y hacen bañar y le dejan sobre el cuerpo »⁴²¹.

A propos de la sorcellerie Ignacio Lanchango raconte l'histoire de sa mère :

« Mi mamá le iba a dejar la comida en el trabajo, y a la vuelta, dizque ha encontrado en una loma, llamada « Alverjas Loma ». Ahí le ha encontrado, mi mamá se enfermó, se enfermó. Hasta que yo recuerdo, clarito, las vecinas...

Por encima del camino, por encima del camino, ha sido un día que estaba lloviendo. Así la quebrada llenito de agua, para que pase... Y eso no, no había como.

Entonces mi mamá, con una señora que también se murió...

Ahí se agarraron a pelear a lidiar, para pasar con los animales, para abajo, para la casa. Porque este paso era solo así...

Mi mamá se enfermó, por más que le curaron, cuanto cosa...

Esa es la brujería, había sido entregado al cuychi.

Entonces, decían que un hombrecito, que la familia de mi papá, había mandado a traer: con la yerba buena y con la orina de la vaca, eso entreverado, eso le ha soplado a mi mamá, osea por curarle, no. Ahí dizque había salido, unos... que es los colores del arco iris...

Estando un día, me acuerdo, estábamos abajo en el terreno, en el maíz.

⁴²¹ Ibid.

Regresa a ver y vimos que ya baja (le cuychi), vimos así para arriba así, regresando a ver. Vimos que, bajito de la casa así. Bien bajito de la casa y esa noche se murió mamá⁴²².

On est toujours prévenus qu'il ne faut pas jouer dans l'eau, surtout près de ravines où il y a une sorte d'écume jaune. C'est l'urine du cuychi. Il ne faut pas y toucher. On dit que le *diable* est le propriétaire de tous les endroits où il y a de l'eau.

Antonio Lanchango se souvient quand son père fut suivi par le *cuychi* :

« es como un cedazo y grita como un chancho. Mi papá tiro una piedra en un hualon y así salió ».

Selon Antonio l'arc-en-ciel se trouve où il y a des mares et il est déconseillé de boire l'eau. Le *cuychi* se trouve dans l'eau stagnante.

La *limpia* : une pratique thérapeutique

Chez les Kayambi, la *limpia* est utilisée pour diagnostiquer et pour traiter les maladies. On pratique la *limpia* avec un cochon d'inde ou, lorsqu'il s'agit d'un enfant, avec un œuf. Le traitement (*shungu, humear...*) dépendra du diagnostic.

On peut aussi utiliser l'œuf pour lire ce qu'il y a dans le ventre de la future mère, on peut lire dans la flamme d'une bougie sur l'état d'âme d'une personne. D'autres techniques sont spécifiques à la grossesse, à la contraception et au soin des nouveaux nés.

⁴²² Ignacio Lanchango juillet 2007

La *limpia* avec le cochon d'inde est la pratique la plus courante. L'examen des organes du cochon d'inde et en particulier des viscères va permettre de diagnostiquer la maladie et de déterminer son degré de gravité. En fonction de la gravité, le *guérisseur* prendra la décision soit d'envoyer le malade voir un médecin dans la ville, soit de le prendre en charge lui-même et de lui préparer les tisanes nécessaires pour la guérison.

Les Kayambi considèrent que le cochon d'inde possède un système nerveux très sensible capable d'absorber la maladie d'une personne.

La plupart du temps les malades acceptent sans même poser de questions le diagnostic établi par le *guérisseur* et suivront au pied de la lettre toutes les indications données par le *guérisseur*. D'ailleurs il est toujours recommandé de se rendre chez le *guérisseur* avant d'aller voir le médecin. Une séance avec le *guérisseur* va permettre au corps du malade d'être moins fragile et d'accepter plus facilement les médicaments prescrits par le médecin.

Pour faire une *limpia* le malade se rend chez le *guérisseur* et il doit emmener tous les ingrédients nécessaires pour réaliser la séance de guérison. Pour la première séance, il lui suffit d'apporter un cochon d'inde. Quand ils pensent être victime d'un mauvais esprit, ils prennent leurs précautions et dès la première séance, ils emmènent tout le nécessaire pour pratiquer, après la *limpia* de diagnostic, une deuxième *limpia* pour chasser le mauvais esprit. A la fin, le *guérisseur* prescrira un traitement, que le malade devra suivre jusqu'à la prochaine visite.

Les Kayambi et les *guérisseurs* en particulier sont conscients qu'il existe des maladies « inconnues » qu'ils ne se sentent pas capables de guérir. Il est seulement conseillé de se faire pratiquer une *limpia* avant de se rendre chez le médecin.

Le diagnostic du *guérisseur* va être décisif, et dans tous les cas, après la *limpia* même si c'est juste pour quelques heures, les malades se sentent plus légers et moins atteints par la maladie.

Pour commencer la séance le *guérisseur* doit faire une prière, ensuite et sans s'arrêter de prier il passe le cochon d'inde, qui est violemment secoué, par tout le corps du malade ; ensuite vient la lecture et le diagnostic de la maladie à travers les organes de l'animal. La séance peut durer environ une heure, le malade est toujours accompagné par un parent, et c'est à lui que le guérisseur s'adresse pour parler de la maladie.

***Shungu* : l'énergie vitale**

Soigner c'est rétablir l'équilibre lorsqu'il est rompu, c'est aussi déplacer l'énergie vitale, le *shungu*.

Le terme *shungu* fait référence à l'intérieur d'un corps plein (le cœur, les viscères). Il s'agit d'un terme polysémique qui associé à d'autres particules peut avoir différents signifiés, par exemple, *millay shungu*⁴²³ signifie malicieux.

La maladie étant souvent associée à la perte de son *shungu* donc pour le *guérisseur* il s'agit de le récupérer, ainsi pendant la *limpia* le *guérisseur* va appeler sans arrêt le *shungu* de la personne.

⁴²³ Millay : « haine », « répugnance ».

Carmen Bernand a montré qu'à « Pindilig les victimes du *cerro* sont vidées de leur substance, ce que le terme kichwa de *shungushca* exprime. Etymologiquement, ce mot est formé de *shungu*, qui signifie cœur et, par extension, viscères, entrailles (tout ce qui est à l'intérieur du corps). Ainsi le *cerro* ne prend pas le souffle de la victime – comme cela se passe dans d'autres régions andines, mais ses organes vitaux »⁴²⁴ .

Dans le récit d'Ezequiel on retrouve la conception du *shungu*⁴²⁵ comme étant la part constitutive d'un être humain, qui subsiste même après la mort.

« Así decían, que tenían un cuentayo, parece que ha sido aquí en el cerro Blanco, onde sería, como sería⁴²⁶. Sino que decían que ha sabido cuidar uno en el cerro el ganado. Que sería de la gente, sería de *hacienda*, eso que sería. Dizque siempre tenía que ir a ver el ganado y de ahí volver a la casa. Se iba a ver el ganado y volvía a la casa, cada día. Entonces de repente dizque encontraba muerto un huagra o un ternero, que... Dizque venía trayendo el shungu, le gustaba traer el shungu del animal para comerse asado. Como montado andaba, colgado el shungu (...) en el caballo o mula lo que sea, andaba así, así andaba. Entonces una de esas se encuentra el chificho, el chificho qari. Así tal y cual como ahora estamos conversando, dizque se pone a preguntarle a él. El chificho le pone a conversar preguntarle a él, al que andaba repuntador de ganado, cuidador de ganado. Como llega a la casa? Que lleva a la casa? Como puede salir? o Como podemos encontrarnos, así?

⁴²⁴ C. Bernand, 1992: 337

⁴²⁵ «A finales del siglo XVI, los andinos habían agregado ciertas ideas españolas de la mente y el alma *sonqo*, limitando, por tanto, su uso a los humanos. Holguín, por ejemplo, glosa el alma racional (anima racional), como *sonccoyoc alma*, que literalmente es el *sonqo* con alma. Holguín también utiliza *sonqo* para expresar el temperamento innato de los individuos. También se utiliza en el sentido más restringido del alma humana» (Custred, 1979:285).

⁴²⁶ On dit qu'un berger de l'*hacienda* allait tous les jours dans le cerro Blanco pour voir les animaux et revenait ensuite à la maison. On dit qu'il trouva mort un ... et un veau. Il ramena le *shungu* à la maison pour le manger grillé. Comme il allait ainsi avec le *shungu* sur son cheval ou sur sa mule, il rencontra le chificho. Le Chificho lui demanda s'il rentrait chez lui et ce qu'il portait.

Así, dizque preguntaba todo. A donde la mujer! Cómo llega? Qué dice? Como Hace? Qué? Entonces, el dizque le dice! Claro, él no sabía, ni que, ni como! El ca, dizque le conversa, todo! Todo! Le conversa a él, al chificho! Entonces acaba de conversar todo! Como estaba la mula ahí! Mula! Caballo! Parado ahí! Acaba de conversar, le mata! Y se come! Le quita todas las ropas, se pone él y se va montado! Con el shungu de él (de l'homme mort), de la persona, se va llevando y va a llegar a la casa. La mujer ca! No sería de darse cuenta! Como dicen, como somos nosotros en la fisionomía! No sabría darse cuenta! Ella nada, nada, nada! No sabía nada! Llega a la casa, dice: Toma hija te traigo el shungu! Como siempre, ha sabido llevar así, cuando muere ganado ca! Llevar el shungu! El ca va llevando el shungu del marido! Le da a la mujer! De ahí se pone a asar! Se pone asar, la tulpá que ha estado la lumbre! Se pone a asar! El shungu ca dizque habla (en quichua dizque dice): Taytami kani! Siempre los shungus, cuando pone en la tulpá sabe llorar! Siempre todo shungu de los animalitos ! Poniendo en la tulpá, sabe llorar ! Entonces dizque el shungu : Mamita ! Mamita ! El huahua : que quiere, el shungu ca ? Taytami kani! Dice Mientras el otro ha estado oyendo : Upallay carajo, Upallay ! Imatan ningi Callate ! Que estas diciendo ? Imatan ningi! Ya ! Paso, paso a otro día, vuelta! Dizque había dicho, de ahí viene vuelta, se va, vuelta viene, viene ! Ahí dizque esta cansado, dizque esta ! Cansado ! Así como, no daba nunca, dizque ella, ajena ! Estoy cansado, dizque dice ! Dizque le dio sueño ! En la falda, así aquí ! Dizque pone la cabeza ! (sur elle). De ahí ca dizque se duerme ! En la casa, sería adentro ! Nosotros ahora acostumbramos tener, tal vez como este cuarto, no tiene corredor, ahí ha estado adentro! De ahí! Ca! Ahí dizque! Estoy cansado ! Dizque dice ! Un sol estaba haciendo, ahí dizque se duerme, aquí en las faldas. Ahí dizque dice él : Nome toparas aquí en la nuca ! La mula me patió, dizque dice ! No me toparas ahí ! Como se ha dormido, le hace dormir bien ! De ahí ella ca espurgándole ! Entonces ahí ! Como, como será ? Que dijo, que ha pateado la mula en la nuca ! Que no le tope ! Entre ella

pensando, diciendo ! Entre ella ! Como el otro se duerme ca ! Ahi dizque le ve, abriendo ! Aqui en la nuca, dizque ha sido una boca ! Una boca ! Como de puerco ! Dizque ha sido, en la nuca. Ahi dizque le abre el pelo, aqui !

Ahi, dizque ha visto la carne lo que ha comido ! Por ahi dizque comia, la carne ! Por aca (par la bouche) vuelta la comida ! Y entonces, dizque le ve lo que ha estado, la carne, lo que ha comido, en las muelas, llenito ! Lo que ha pelado. Vuelta ahi si, dizque le hizo, despacito, hechar en la... quitando de la almilla (la jupe), en el suelo poniendo cabecera, en el reboso. Antes ca reboso habia, no habia chalinas, ni pañolones, solo reboso. Eso dizque puso cabecera, de ahi si le amarra a la puerta bien, de ahi si le pone, encendiendo : en esta esquina, en la otra esquina, en esta esquina, en la otra esquina, en todas cuatro esquinas le pone, encendiendo la casa ! Sea como sea! Sea lo que sea! Ahi dizque se espanto, ella! Viendo con dos bocas ! De ahi que... se espanto, de ahi a los vecinos, tuvo que poner en conocimiento, como ha sido. De ahi dizque vieron que ha sido el shifigcho ! shifigcho qhari (homme)! Ella ca estaba convencida que era el marido ! Al marido le ha comido ! Y le viene trayendo el shungu del marido ! A la esposa ! Eso es que... el huahua ha oido : Taytami Kani, taytami kani ! Dizque decia.

Tayta soy ! Dizque decia, en la tulpa, el shungu. Ya viendo que esta asi, dizque ella ca quemo la casa, poniendo asi en conocimiento a los vecinos, quemo la casa.

Claro como los palos son asi, no dizque podia salirse, topando los palos ! Ahi dizque se acabo de quemar ! Ahi como acabo de quemar.. Entonces ahi ya no pudieron hacer, nada, nada, nada. Esa ceniza ahi quedo, quedo, abandonada! ya no hicieron mas nada ahi... Ahi se acaba ! »⁴²⁷.

Pour Ignacia Andrango, faire *shungu* est un acte qui permet d'attirer l'âme d'une personne qui a eu une grande peur, soit parce qu'elle est passé par

⁴²⁷ Ezequiel Andrango, juin 2008

un endroit particulier duquel il est déconseillé de s'approcher. La personne est attrapée par un *malvais esprit* (*cuco*) qu'on ne peut éloigner qu'en allumant un feu avec des herbes spéciales, les mardis et les vendredis, et en soufflant de la fumée (*humear*).

« Llamando por ejemplo al espíritu, puedo comprender. Al espíritu, es shungu. Se hace de día a cualquier hora de día, viernes y martes son esos días que sale el shungu, ahí caza, ahí caza. Osea le llama a la sombra del espantado, se hace shungu se llama con el nombre del enfermo, ahí dice shungu, shungu, le hace bien pues, a usted le da sueño y se duerme y después ya se le recupera ya el cuerpo, se limpia el mal viento con el cuy, el shungu para curar el espanto »⁴²⁸.

El mal blanco (la sorcellerie)

Le *Yachag* est considéré comme ayant atteint un niveau supérieur. La puissance du *Yachag* réside dans le fait qu'il est le seul médiateur entre le malade et les entités de la nature. Il ne manipule plus les plantes et ne réalise pas des lectures avec le cochon d'inde. Cette pratique est d'ailleurs déconseillée pour les *Yachag* car ils risquent de se contaminer à travers le cochon d'inde. Les *Yachag* sont les seuls qui peuvent intervenir dans les cas de sorcellerie.

Dans certaines occasions les séances où le *Yachag* traite la personne affectée peuvent être impressionnantes. Le *Yachag* fume et recrache de l'alcool sur le malade, il utilise aussi l'ortie noire pour purifier le corps du malade. La séance peut durer plusieurs heures et le *Yachag* utilise

⁴²⁸ Ignacia Andrango, juin 2008

plusieurs techniques pour déterminer l'état du malade. Il va s'arrêter plusieurs fois pour analyser les informations données par la bougie ou par le cigare. Ces informations peuvent concerner autant la destinée comme l'origine de la sorcellerie sur une personne.

Pour les Kayambi le sort jeté à une personne est le *Mal Blanco* ou *mal de caballo* ou encore *mal de la calle*. La « prise d'une empreinte » (*coger la pisada*) est une façon de faire entrer le mauvais sort à l'intérieur de la personne (« *se coge una porción de tierra donde pisó la persona que va a ser objeto del mal* »).

Selon les témoignages des Kayambi, la *brujería* peut provoquer chez un individu la perte sociale, économique et aller même jusqu'à la mort de la personne. Pour les *Kayambi*, la jalousie ou l'ambition sont le plus souvent à l'origine des actes de sorcellerie.

Coger la pisada est une pratique commune. La personne affectée, peut sentir de fortes douleurs au niveau du pied, qui peuvent l'empêcher de marcher. Selon l'intensité du sort jeté, la personne pourra être traitée soit par un guérisseur (ou une guérisseuse), soit par un *yachag*. En général le traitement que le *guérisseur* inflige au patient consiste à appliquer un mélange de plantes et de bouse de vache noire de préférence.

Antonio Lanchango m'a raconté qu'un homme l'avait menacé de le tuer (en utilisant la sorcellerie) parce qu'il avait brûlé son bois. Il raconte l'épisode à sa *comadre* laquelle lui suggère de faire une prière en

invoquant le nom de l'homme et de préférence le mardi et le vendredi.⁴²⁹

C'est ce que fait Antonio trois fois de suite et selon lui l'homme en question changea complètement son comportement envers lui. Mais un jour l'homme vint demander à Antonio de lui vendre des oignons. Antonio raconte que cet ennemi fit alors une nouvelle tentative pour lui jeter un sort :

«le vendi la cebolla, y al coger la plata las manos de él, como me vino a oscurecer la vista, se me amortiguo el cuerpo ahí en el troje»⁴³⁰

Ensuite Antonio explique qu'il a été obligé d'invoquer *Diosito* et la *Virgen María* car il a commencé à sentir des fourmillements et à perdre la vision :

« Diosito, virgen María qué es lo que me pasa? Vendí cebolla a ese enemigo... despuesito ya me sentí bien ya, de la que ya nombre a la virgencita María.

- Me dijo véndame 50 cts. de cebolla. Le vendí la cebolla, al coger la plata con la mano de él, como me vino a oscurecer la vista, amortiguar el cuerpo, ahí en el troje. Que es lo que me pasa? Vendí cebolla a ese hombre enemigo, de eso no más me está haciendo eso, despuesito ca ya me sentí bien, rezando también a la virgen María.

Hacen unas personas, hacen mala obra. Osea que le llaman a nuestro espíritu, a nuestra almita le llaman los brujos. Ahí a la almita es lo que le llenan de suciedades, de porquerías, le llenan! Luego en nuestro cuerpito... uno que se está durmiendo en la cama, no se sabe ni que están haciendo. Si nos curamos nos salvamos. Si no curamos, eso va madurando y nos morimos, eso paso...

Así paso con mi difunto papá. Era huasipunguero mi difunto papá. La Hermana diciendo que es soltera, que se va a casarse. Dice que... el terreno que le entrego a mi difunto papá, con los mayorales, con los mayordomos, le entregaron a mi

⁴²⁹ Comme nous l'avons déjà mentionné les *Kayambi* disent que les mardis et les vendredis sont les jours où les âmes sont libres donc les plus propices pour faire les prières.

⁴³⁰ Antonio Lanchango, juillet 2006

papá el huasipungo de la tía, de la hermana. Luego después fallo otro... otra tontera! Otro hombre que había a favor de ella, dijo que el terreno es solamente prestado no más, que el terreno es de la Carmen mismo, que el patrón no sabe nada, que esto que el otro!

A mi pobre padre, la plata fiando a otro, al sobrino que se llama Rogelio Lanchango, fiándole a él, mil sucres! Con esos mil sucres dijo que se iba a entregar las almitas de mi papá, la pisadita a botar en el panteón. Luego se empeoro, se empeoro, se empeoro, mi papá.

Desde que se empeora, digo: Voy a vender esos dos borreguitos, que tengo! Voy a vender! Para ver si le curamos.

Luego, de una parte... dios le pague, si volvieron a curar! Le curaron.

Esa maldita hermana... que tengo, que tengo mi comadre, ella era una joven huambrita, ahí! Le había llevado con la tía, a la tía le había dejado, a ladito que estamos brujeando! Mentira no era... no estábamos brujeando, sino que estábamos curándole, para ver si le retenemos a mi papá, nada... Ya se acabó la plata, ya se acabó los animalitos!

Dijo (le père): mijito voy a morir, no voy a vivir! Me da pujos, me da pujos y no hacemos nada! Ca vamos, déjeme en hospital, en hospital civil.

Le fuimos llevando, al patronato de los mayores, ahí...

Más a peoraba... la hermana, con las brujerías de ella! Dizque iban a ajustarle.

La gargantica, dizque le mataba (ça lui faisait mal) ! Dizque lloraba! Dizque le ardía! Dizque le ahorcaban del todo! La gargantica...

Luego, dizque el acompañante del hospital, dizque están en otras camas no...

Dizque decía, dizque avanzaron a oír que decía: sáquenle a esta señora! Sáquenle! A punte palo, sáquenle! Por favor, me están ahorcando... Dizque no hay nadie.

A las seis de la mañana, aclarando, el día... el día primero de enero del año 68 creo que era, ahí es acabado mi papá ! De ahí se acabó... de ahí le llamamos a mi

hermano mayor que se venga, a alzar el cadáver de mi papá! De ahí lo sacamos, para ir a la casa.

De ahí le hablamos, que se queden tranquilos! Ahora que nos dejaron sin padre, nos dejaron sin terreno, sin nada. Quedaranse tranquilos diciendo! Acabamos de hablar, a ella y al marido también.

Y el marido sale diciendo: yo les mataría?

No su mujer mato a mi padre, a mi padre mato! Para que estesen tranquilos, ahora quedaron con terreno y todo. Por no darle el pedacito de terreno! Nos dejaron botando a la calle!

La femme qui a tué le père d'Antonio: Salgan de aquí! Están estorbando en mi casa, en mi terreno! Salgan de aquí! Ya váyanse!

Mi hermanito el otro, vuelta había comprado lotecito en Ayora! Allá le pasamos la casita, *hacienda* una huahua minguita, con la familia. Pasamos la casita. Y trabajar como ahorita está lluyendo, así haciendo la casita en ese aguacero. Una lástima! Una lástima! Así como ahorita está lluyendo. Un huequito así es para los cuysitos, hasta hacer la casita... En una tempestad de aguacero, el hueco se había llenado de agua, los cuysitos nadando... un macho de cuysito había aguantado, había estado nadando, los demás ca muertos!

Ele así, la tía nos mandó sacando del terreno de ella, por no partir el terrenito! Hicieron lo que hicieron! He sido de oír dentro de 35 años que estoy viviendo! Que he sido de oír que ella ya se murió! Ya se murió! Hermana de madre para mi papá! De ahí ca, por padre ca, nose quién diablos seria! No era Lachango ella! Era Pérez, María Carmen Pérez era! Mi difunto papá era Manuel Lanchango Quimbiamba, así era.

Pero nos tocó salir de ahí ca! Vivimos separados acá en Ayora, a ver eso era año 69, acompañe yo abajo en la casa, de soltero. En el año 70, encontré a mi mujer

que es ahora! Desde ahí, hasta ahora estoy viviendo! Dios me dio la salud y vida! »⁴³¹.

Carmen Bernand (1999), souligne que la sorcellerie est souvent interprétée comme un mécanisme niveleur, freinant toute tentative d'ascension sociale. Toutefois, il semble que pour les *Kayambi*, bien que le résultat se traduise par une perte matérielle ou humaine, la sorcellerie est vécue comme un mécanisme lié à la haine, l'envie, souvent propagée par la rumeur et qui ne produit jamais un effet positif (Fontaine, 2013b).

Ainsi Ignacia Andrango nous raconte comment elle a tout perdu à cause d'un sort qui lui a été jeté. Elle est convaincue que la jalousie des autres est à l'origine de cette mésaventure.

Le témoignage d'Ignacia Andrango est une illustration de cet aspect:

«Eso dijo la señora, que lo lleve otra vez para hacerle curar porque es trabajado para que no tenga el trabajo, para que ande solo chumado. Le han trabajado, solo de la pura envidia, aquí en mi tierra tengo un envidioso. Así me dijo la señora, ella me aviso las verdades. Me dijo: « mija, a usted una señora le ha dado en la comida, porque no cae, le han dado en la comida. Y usted se ha de dar cuenta quien le ha dado la comida. Por eso con esa gente usted no debe llevarse. Usted, dijo, ha sido la más adelantada de toditos, de su comunidad ». Y era verdad, aquí maduraban tremendas papas, maíz, trigo... y ahora nada. Tenía yo una vaca de leche que me dio mi hijo. Como me tenían envidia... yo solo de dos vaquitas entregaba un barril de leche. Le amarraba allá abajo y en una mañana que me voy a ordeñar, a ladito de mi vaca había estado una funda así de sal y yo bestia tuve la culpa de abrir eso. Yo abrí la funda y vi que era. Había sido sal, orina de persona, caca de gallina, de los cuyes, de puerco, de perro, había sido. Lo que me han hecho la brujería me han botado ahí a lado de mi animal.

⁴³¹ Antonio Lanchango, juillet 2006.

Mi vaca tenía que parir, y como dicen de mis ojos se robaron, ya para parir. Yo me quede como loca, lloraba fuerte, y hasta hoy nunca me olvido de ella. Porque ella no hacía caso a nadie. Ella me daba 18 l. de mañana y 18 de tarde, solo alimento tenía que darle. Era brava pero que buena para mantenerle. De ahí me dijo la señora, usted ha perdido todo, le han ido a regar, clarito ha de ver sentido, cuando ha estado una noche ahí... [elle s'arrête pour demander à une petite fille de ramasser les vêtements qui sont en train de sécher car il commence à tomber une pluie fine « paramo】. Clarito me dijo, usted ha de ver sentido, y es verdad. Yo venía de la sesión, una noche [assamblée communautaire] [Ignacia fait une parenthèse pour me dire qu'en ce moment parce qu'elle est malade elle n'y va pas mais qu'avant elle été toujours présente], como a la una de la mañana he llegado, llego a la casa y desde la puerta todita la casa oliendo a colonia y tabaco. Mi hijo que vivía en Guayaquil fumaba desesperadamente, fumaba. Digo huambra desgraciado, sucio como ha fumado el tabaco, y han regado el perfume, eso yo me creí. Había estado regado desde la puerta, lo que es los cuyes. Porque yo olí eso, y yo me fui a dar la vuelta a las gallinas, a los cuyes, era en la cocina, atrás de la casa, entraban a la puerta, donde mijo el Joaquín, que vive adentro, y encima en mi cuarto. Yo dentre, no me sintieron los huambros, dormidos totalmente como muertos, dormían. Como dijo la señora, solo de quedarse todos muertos, no se han quedado, muertos. Porque ellos no han sentido lo que han entrado. A mí me aviso clarito la señora. Ni el perro ha sentido lo que han llegado. Entro al cuarto de mijo, igual. Entro a la cocina de mijo, igual. Entro al baño, igual. Subo las gradas, entro al cuarto donde duermen mis otros hijos. Entro donde yo vivo ahora, igual, oliendo. Y me voy y les hago despertar.

La mère d'Ignacia commente aussi le témoignage de sa fille :

Lucila: Sino sería de morir todos...

Ignacia: nada, nada, no ha sentido nada, dijo, la señora.

Entonces voy y le hago despertar..

Lucila: lo que saben botar... el meado. Mean, calentico, y con eso rapidito soplan, entonces sueño ca...

Ignacia: me dentre yo. Le digo levanta, carajo. Cochinos de mierda ca. Qué regaron, aquí en el cuarto?

Todita la casa oliendo a colonia y a tabaco...

Lucila: en la colonia le han de ver trabajado...

Ignacia: Usted ha de ver fumado tabaco... [elle pose la question à son fils]

No mami nada [le fils répond]

Levantando, le hice oler.

De ahí comenzó los cuyes a morir. Las gallinas se me murieron y se acabaron. Como locas vivían, así para encima. Se les salía el « ocote »⁴³², eso se les salía y de ahí se morían. Y se acabó... ahora no tengo nada.

Pero ya no he vuelto donde la señora [la guérisseuse]. Me llamo a limpiar, me llamo a hacerme el shungu, me dijo que estoy espantada en el Cerro Grande, eso sí ha de ser, pues. De lo que me caí, cargando los tubos, casi me quiebro la pierna.

Mi mamita que me hizo el « shungu », pero, dijo [la guérisseuse] que por eso... la suciedad [la sorcellerie], no me han podido hacer el shungu, que tengo que hacerme curar para hacerme el shungu. Que tengo espanto bien duro, porque el cuy en el agua... Mi cuy ya estando pelado, da botes en el agua...

Lucila: ahí gritando...

Ignacia: eso me dijo la señora, pero no he vuelto a ir...»⁴³³

Avant de présenter quelques éléments remarquables de ces deux récits, il est nécessaire d'apporter quelques précisions sur nos interlocuteurs.

Le premier récit appartient à Antonio Lanchango, un homme d'environ 70 ans qui se déplace péniblement car ses jambes sont déformées sûrement

⁴³² Anus

⁴³³ Lucila et Ignacia Andrango, juin 2006

à cause d'une grave arthrite. Lui et son frère sont arrivés à San Esteban, à l'époque de l'*hacienda*, en recherche de travail car étant orphelins de père et de mère ils se sont vu enlever leur terre. Pour Antonio, la mort de son père et sa maladie ont tous les deux la même origine : la sorcellerie. Bien qu'il se sente affecté physiquement, il laisse apercevoir à travers ses mots sa capacité de neutralisation de ces « énergies négatives ». Plusieurs fois, il a fait allusion à ses rêves⁴³⁴ dans lesquels il y avait des *almitas* de sa famille qui lui demandent de faire une prière, ainsi Antonio a l'habitude d'invoquer les saints ou la vierge pour gérer ses souffrances et les souffrances de ses ancêtres. C'est une pratique assez répandue parmi les *Kayambi*.

Le deuxième récit est celui d'Ignacia Andrango. C'est une femme d'environ 55 ans, dont la mère était une guérisseuse reconnue et dont le père, mort en 2012, fut un leader communautaire très actif au moment des luttes pour la terre. Nous avons rencontré Ignacia pour la première fois, chez ses parents. Nous nous sommes beaucoup rapprochées de sa mère à qui nous rendions visite très souvent. En 2008, Ignacia était très affaiblie physiquement. Elle disait qu'elle avait déjà dépensé beaucoup d'argent chez les médecins, sans aucun résultat. Selon les *Kayambi* des cas comme celui d'Ignacia se reproduisent très souvent : les « médecins » ne traitent pas vraiment la maladie mais ils obligent les patients à passer des examens très onéreux qui n'aboutissent jamais. Voyant Ignacia

⁴³⁴ Les rêves se caractérisent par le fait qu'un événement est vécu dans un état de semie conscience. À ce niveau, il n'y a pas de séparation entre le monde du rêve et le monde « réel », il s'agit d'un continuum. Tout se passe comme si c'était quelque chose qui existait déjà et que nous en prenons connaissance postérieurement. Les conséquences vont se concrétiser dans l'état conscient de l'individu.

complètement accablée par l'idée qu'elle soit atteinte d'une grave maladie et par la pensée que ses jours étaient comptés, nous avons décidé de soumettre les résultats de ses examens à un médecin de Quito. Le médecin prescrivit un traitement qui allait soulager Ignacia car en réalité elle était atteinte d'une infection urinaire. La déchéance physique d'Ignacia, impliquait aussi sa déchéance économique, son état ne lui permettait pas de travailler la terre. Dans tout ce contexte, elle considérait que l'origine de ses malheurs, était dans la sorcellerie. Un lien de *compadrazgo* s'est alors établi entre elle et nous.

Dans certains cas, pour jeter un sort ou pour faire entrer le mal dans le corps, on va se servir de substances ou de particules provenant du corps lui-même ou d'un autre corps de nature similaire (c'est les cas où on utilise les poils, l'urine, la salive). Pour que ces substances produisent l'effet souhaité il faut qu'elles soient en contact avec le corps, c'est ainsi que le deuxième élément important constituent les sens et les traces physiques du corps. Si dans certaines sociétés, on utilise les poupées de sorcellerie pour infliger le mal à une personne, chez les Kayambi on constate que l'acte de sorcellerie passe par une appropriation *virtuelle* du corps. C'est ce qui ressort des récits. Ainsi quand Ignacia insiste sur le fait que la guérisseuse considère qu'elle ne se laisse pas « attraper » facilement et que c'est pour ça qu'ils ont été obligé de lui donner à manger pour que le sort puisse entrer dans son corps. Dans le cas d'Antonio c'est en touchant la main de l'autre homme qu'il sent un

changement dans son corps ou dans le cas de la *pisada* c'est par le pied que le mal va entrer.

Pour calmer les douleurs physiques, le *guérisseur* ou la guérisseuse utilisent des méthodes qui cherchent avant tout à récupérer la « force vitale » (*shungu*) du malade.

La grossesse et l'accouchement

Bien que les techniques d'accouchement pratiquées par les *parteras* soient de moins en moins utilisées, car les femmes des nouvelles générations préfèrent se rendre à l'hôpital, elles continuent à être une référence pour les femmes *kayambi*.

Le corps d'une femme qui a accouché doit être soigné. On entend souvent dire qu'elles n'ont plus de lait parce qu'elles ne se protègent pas assez du froid quand elles sortent ou ne respectent pas le régime alimentaire et ne s'emmaillotent plus.

Une des techniques de contraception consiste justement à emmailloter la femme après l'accouchement.

«Más antes no se acostumbraba esas cosas (la contracepción), ahora se acostumbra, ahora hay tanta cosa. Nosotros no por eso hemos tenido tantos hijos. (Pour faire la contracepción) nuestras mamacitas buscaban parteras para hacernos caderar (emmailloter) amarrar la barriga, la vientre osea la madre jalar para arriba y amarrarle duro para que no enseguida se embaracen. Osea nuestro vientre, que ya damos a luz ya, queda abajo eso queda abajo cuando ya se da a luz por ejemplo no se hace caderar entonces queda abierta la columna entonces eso hay que amarrar con faja. con una sábana, bien ajustada y ahí se compone el hueso por eso cuando va a trabajar duro con pala, nosotros como somos del

campo trabajamos en veces con palas, con barras, azadones, es el trabajo duro nuestro, entonces eso hacemos así, entonces las señoras antiguas igual han sabido amarrar así para que se componga la rabadilla, lo que se zafa cuando da a luz, entonces cuando la madre queda abajo, cuando damos a luz, sale guagua que abajo acá metido, entonces eso las parteras se jala para arriba y se jala y se pone una tranca acá y de ahí ya queda acá arriba, entonces eso ya, ya va haciéndose quedarse acá arriba, ya no puede embarazarse rápido demora, así es... »⁴³⁵

La femme *Kayambi* joue un rôle central dans l'éducation de l'enfant. C'est elle qui est chargée de les nourrir et plus tard de les élever.

L'accouchement

A l'époque où les accouchements se faisaient encore à la maison, on commençait par étaler une peau de mouton par terre à l'endroit où la femme allait s'accroupir. Pendant le travail on lui donnait à manger des œufs durs pour lui donner des forces. Une fois que le bébé était né, la sage-femme coupait le cordon ombilical et récupérait le placenta, les deux organes étaient enterrés dans un endroit éloigné de la maison.

Ensuite, les mères, qui pouvaient respecter le temps de repos, restaient deux semaines alitées et suivaient un régime alimentaire spécial à base des soupes (*sopa de cauca, caldo de gallina*). Au bout de quinze jours elles prenaient leur premier bain avec de l'eau préparée spécialement pour l'occasion.

Les plantes utilisées pour faire le mélange sont le *cerote*, le *chachaco*, le *pumamaque*, la *mucochaglla*, la *sagala*, la *hoja blanca*, l'*arrayan* et le

⁴³⁵ Gertrudis Achina, mai 2006

matico. Il faut faire bouillir les plantes et mettre dans l'eau une pierre ramassée dans la rivière. La femme doit boire ensuite un demi-verre de cette eau. Après le bain, on donne à manger à la femme une soupe faite avec des fèves, des lentilles, des haricots, du riz, des carottes, à quoi on ajoute la moelle de la vache. Une autre boisson (*ponche*) est préparée, avec de la moelle, un œuf et de la bière que la femme boit avec la soupe. L'emmaillotement (*fajar*) qui consistait à envelopper complètement le bébé, de telle façon qu'il ne peut faire aucun mouvement est de moins en moins pratiqué. Il s'agissait de tenter d'éviter les accidents liés à la fragilité du bébé.

"Le fajan a la criatura, osea con fajita osea al guagua tierno, las manitos, y tiene un pañalito aquí, y le envuelven, le envuelven, le ponen una mantelita y gorra y una conganita de mantillo así, le aprietan el cuello así duro, entonces le hacen maito no para que críen fuertes para que sean trabajadores, antigua decían no. Para que sean los brazos duros, a los taloncitos así emparejando, le ponen la faja ca así por aquí y así unidito entonces para que no este, no ve así libre los guaguas, como que ya se desbaratan, así tiernitos con la cabeza para atrás, eso saben hacer el maito, con fajitas así de colores, de lana de borrego"⁴³⁶.

Les bains, la diète et parfois l'emmaillotement continuent à être pratiqués. Comme dans d'autres contextes, les *Kayambi* doivent adapter leurs pratiques traditionnelles au monde contemporain.

C'est le cas aussi pour les rituels funéraires.

Les rituels funéraires

⁴³⁶ Doña Dolores, mai 2006

Lors des funérailles⁴³⁷ les Kayambi assistent le défunt pour qu'il puisse entreprendre son voyage dans les meilleures conditions. Veiller au bon déroulement des rituels est une préoccupation constante. La souffrance d'un mort s'exprime dans les rêves ou peut se manifester comme une maladie qui va toucher essentiellement les enfants.

Le rêve, dans ce contexte, peut être considéré comme une forme de parole, qui a un caractère performatif en raison de ses effets. Ainsi le rêve provoque l'accomplissement d'autres actions rituelles qui sont nécessaires pour apaiser les *âmes* et éviter des désordres dans le monde des vivants. Ces rituels passent principalement par la parole (parlée) et par l'acte de manger qui devient, en quelque sorte, un échange entre le monde d'ici et le monde d'ailleurs. En même temps qu'on mange on parle avec les morts. Par exemple, chez le Wayuu, comme dans maintes sociétés, les récits de rêves avec les morts, plus encore que d'autres, ont de multiples usages. Les rêves constituent un langage à usage social car ils « permettent le franchissement de barrières ontologiques, et rendent possible la communication entre des univers devenus improbables... »⁴³⁸.

Les rituels funéraires combinent les pratiques traditionnelles des Kayambi avec des pratiques provenant des rituels catholiques. Pour les Kayambi la mort peut se manifester à travers un phénomène naturel (le chant d'un oiseau) considéré comme un événement prémonitoire. Dans la société

⁴³⁷ « Les funérailles donnent lieu à une fabrication rituelle du mort, dont la destinée est de renaître dans l'autre vie. Les obsèques se déroulent sur plusieurs jours et constituent un processus de détachement progressif de l'âme, qui doit aboutir à sa sortie du monde des vivants. De multiples offrandes (nourriture, feuilles de coca, alcool) sont faites à son intention pour lui procurer des forces (*kallpa*) durant son voyage » (V. Robin, 2003 :41-59)

⁴³⁸ Gilles Rivière, 2007a :288-289

kayambi il est fondamental que l'âme d'un mort soit toujours réconfortée⁴³⁹.

La nourriture et la boisson sont des éléments indispensables lors des rituels funéraires. Quand un mort apparaît dans un rêve, il demande souvent à manger (il dit avoir faim), la personne qui a rêvé doit faire des prières pour apaiser l'âme du défunt. On doit choisir un met que le défunt aimait manger, et en même temps qu'on ingère les aliments on doit prononcer les prières. Il existe aussi des spécialistes⁴⁴⁰ à qui on peut demander de faire les prières.

A l'occasion de la Toussaint les Kayambi parcourent les allées du cimetière et s'arrêtent devant les tombes de leurs parents ou de leurs amis. Pour cette occasion il faut prévoir de la nourriture pour le groupe.

« El momento que uno muere y el alma se desprende del cuerpo el cual va a la tierra de donde vino, se cree que el alma va a reunirse con los que ya han muerto y se hace un rito como rezar el rosario, los niños pequeños hacen otro rito muy tradicional, que se lo realiza el día del entierro antes de sepultar al muerto, esto consiste en que los padres los van pasando sobre el cadáver de un lado a otro o sea alternándolos. Al muerto se le pone la mejor ropa y no se le pone nada de lana, porque se cree que va a penar, solo se le pone cosas de tela y sobre esto se le pone la mortaja o sea una túnica blanca sobre la ropa. Se cree que se recoge los pasos antes de morir y cuando tienen una agonía muy larga es porque no se ha cogido todos sus pasos »⁴⁴¹.

⁴³⁹ «Para recuperar las almas perdidas se hacen limpias en la casa y de ahí se van al monte para recoger el alma se da alcohol a las almas de los montes. Se recibe el alma con una flor. Se recibe el alma en un pañuelo blanco y se le devuelve al enfermo, 3 idas al monte y 7 limpias» (Lucila Andrango, juin 2006)

⁴⁴⁰ Rezadores

⁴⁴¹ Alfredo Andrango, juillet 2008



34- Cimetière de Cayambe

Les *Kayambi* pensent que si les rituels funéraires ne sont pas bien accomplis, « l'esprit » reste sur terre et la rencontre avec lui est toujours la cause d'une maladie. Les *Kayambi*, cherchent à entretenir une bonne relation avec les morts. Faute de quoi ceux-ci peuvent se montrer menaçants.

Les *Kayambi* font une différence entre la mort naturelle et la mort par accident⁴⁴², qui entraîne la souffrance du défunt. Et cette souffrance va se manifester à nouveau dans les rêves des membres de sa famille.

⁴⁴² Si le décès est arrivé brutalement on réalise certains rituels pour purifier l'âme et le corps. « A mí me han dicho yo muerto así de golpe no, entonces hay otros parientes que dicen que porque se ha muerto de golpe, algo ha de haber habido, o alguien le hicieron como decimos la brujería, entonces eso dizque le lavaban tarde, dizque le lavaban, ese mal hecho que se regrese a quien quiera que haiga hecho eso, por eso le lavaban, de ahí ahora no». (Esteban Andrango, août 2010)

« En el lugar donde se mueren, cuando es accidental, saben poner alguna señal y no vuelven a pasar por ahí por mucho tiempo, a veces es una cruz, otras veces una ramita le mantienen ahí, por ejemplo donde murió mi abuelo hay un penco »⁴⁴³.

Les Kayambi respectent un an de deuil, avec l'interdiction de danser pendant les fêtes. Les Kayambi pensent que la mort est un voyage et que l'âme des morts passe d'une vie à une autre. Ils continuent à enterrer leurs morts avec leurs objets personnels et de la nourriture et ils reviennent souvent sur les tombes pour partager de la nourriture avec leurs morts.

Pendant la période de deuil les Kayambi pratiquent des rituels qui vont permettre au défunt de bien commencer son voyage. C'est une période importante car on attribue souvent à la mauvaise influence des *esprits* les maladies, les mauvaises récoltes et autres calamités.

Le rituel funéraire est constitué par une série d'actes, effectués durant un an, après le décès. Au moment de notre étude, certaines de ces pratiques sont tombées en désuétude ou se sont modifiées. Nous présentons, ci-après, la description qu'Alfredo Andrango fait du rituel funéraire.

« Generalmente son dos noches de velación en el lugar donde vivía si hay las condiciones, que medio dispone el espacio, ahí llegan todas las familias a visitar, las dos noches de velorio que llamamos, entonces hay las oraciones católicas, se reza el rosario, ahí lo típico en la alimentación, se comparte una sopa y es bien típico la comida de dulce, de ahí se suele decir que cuando alguien está enfermo por alguna cosa o tuvo así un accidente medio fuertecito

⁴⁴³ Alfredo Andrango, juillet 2008

« casi comemos comida de dulce » porque en el velorio siempre se come comida dulce.

Después de las dos noches se va a la iglesia y ya, después de esto es el « tagshay» que es lavar la ropa del difunto, tiene que ver con el baño, pero « tagshay» le llaman al evento que se hace al otro día de que se sepultó al difunto y consiste en lavar la ropa del difunto, es el centro de la ceremonia, pero también se lava la ropa de la familia más cercana del fallecido, y de ahí lo que se hace es bañar a los parientes más cercanos en el lugar donde se lava la ropa y hay una especie de juego, ahí empiezan a echar el agua, por ejemplo yo estoy lavando la ropa y que si usted es la hija del difunto, cojo el agua con el pretexto de golpear, entonces le lanzo agua así, entonces ya se moja, al último tiene que terminar bañada es una especie de despedida final. Bañarse en el agua suele decirse que es como para alejar las malas energías del momento, claro porque perder un ser querido significa un desaliento quizás para la familia entonces es para que se vayan esas malas energías, el desaliento. La ropa se dividen entre los hijos más cercanos generalmente, después se hace la misa de un mes, se visita la tumba y se pone una cruz ahí se comparte algún bocado que se va llevando, se hacen oraciones y se regresa a la casa de los familiares también saben regresar para hacer oraciones.

El duelo consiste en..., lo más notorio es no bailar, osea por ejemplo los hijos la esposa así, asisten a las fiestas pero no bailan, pero cuando es una muerte más accidental...aunque ahora también hay, nose desde cuando será, por ejemplo si murió el abuelito y murió en mayo y se acerca San Pedro lo que hacen si les gusta bailar es ponerse un crespón negro o rosado y pueden bailar...entonces al año que transcurre de la muerte, hacen una nueva misa, es la misa del año, en esta misa, después de la misa se visita la tumba con los familiares después retornan a la casa del pariente principal sea la viuda, el viudo, los hijos, entonces ahí hasta las doce de la noche se hace una rueda de oraciones, se come comida de dulce, a las doce de la noche se hace un acto que se llama

rompimiento del duelo, que consiste en coger una sábana, tiene que ser una sábana buena, nueva si es posible, esa sabana tienen que cogerla todos los parientes más cercanos del difunto, la viuda, el viudo, todos los hijos, las nueras, tienen que coger la sabana, de ahí antes era con guitarra, ahora es con música, se pone música y se ponen a bailar, en la primera pieza que se empiezan a bailar ahí tienen que romper la sabana totalmente cada uno se queda con un pedazo y ahí se acabó el duelo»⁴⁴⁴.

Alfredo Andrango fait une description de l'ensemble des actes rituels : tout commence avec la veillée, ensuite vient le partage de nourriture généralement sucrée, puis l'enterrement, le lendemain a lieu le rituel du *tagshay*⁴⁴⁵. Au bout d'une année, c'est la fin du deuil. Alors on danse et on mange à nouveau de la nourriture sucrée.

Esteban Andrango, livre aussi plusieurs détails de cette période, notamment les jeux pratiqués pendant la veillée:

«Cuando se mueren hacemos de reunirnos para ver la tagua⁴⁴⁶ para comprar, sea el marido, sea la mujer, sea los hijos, buscan plata para ir a comprar la "tagua", arreglar con la ley para sacar el permiso, de ahí antes no había, para pagar la misa, para el entierro. De ahí no había antes, ahora se pone vuelta en una emisora, para que hable, alguna familia que no sepa ya llegan a saber, entonces para que acompañen, de ahí todo listo, para mañana, ahora hacer la comidita, le hacen un poco de chicha, trago para unirnos entre nos, entonces para comer y de ahí, habiendo así madres como de Ayora, se les invita entonces ellas que vengán hacer rezar, o si no hay alguno que sepa que haga rezar después de la comida después de eso se ponen los que son aficionados,

⁴⁴⁴ Alfredo Andrango, juillet 2008.

⁴⁴⁵ Le *tagshay* est un rituel qui se réalise après l'enterrement. La famille du défunt se réunit pour laver les affaires qui ont été en contact avec le mort. Les membres de la famille qui ont été près de la personne avant qu'elle ne soit morte doivent se laver aussi. Pour finir, la maison du défunt est nettoyée également. Après le *tagshay* les affaires du défunt sont distribuées aux membres de la famille présents.

⁴⁴⁶ Cercueil

ahora ya no es, de ahí eran muchos aficionados a jugar, a jugar después de la comida. Juagaban al maíz quemado, al zorro, cebolla, molino, ese juego hacían, y así amanecían para no dormir, y a los que duermen le tiznaban, ca dizque les amarraban así las manos, amarrados los pies por dormir. El maíz quemado le quemaban por ejemplo este es el maíz, le quemaban metiendo una aguja se le quema solo este lado, este lado es blanco y este lado es quemado negro, ese es el maíz quemado de ahí le tienden un mantel así o sabana así, de ahí apostando, entonces botan así, cayo maíz blanco no más está ganando, el que cayo maíz negro no más a lado negro no más ese está ganando apostando así cualquier cosita. La cebolla así sentados así en un, en el pilar, un palo así abrazado, los otros así abrazados aquí, otros así, teniéndose, otro vuelta que está yendo a sacar la cebolla para vender, otro vuelta el comprador, regando agua, por aquí pasaba mojando, regando agua en la cebolla y que se mojaba uno y era chiste para todos así, de ahí cavando con la pala, con la barra así, de ahí el otro el comprador que saca así abrazados entre nos, así abrazados, saca duro duro, hasta que se safe, vuelta para allá. De ahí vuelta el molino, una piedrita así, una piedrita como de moler ají, ahí si el uno es el moledor el otro el que hace moler, el otro es el molino hay el otro el que cobra, cuanto entonces el uno dice, que va hacer moler, un quintal de trigo, vuelta amarrado los ojos esta, una cinta así, dizque es la banda, la banda que está dando la vuelta del molino, una cinta, una faja así, como es con yodo, claro como él está así no sabe onde, y cuando, ya , tac ahí, le cae el yodo en la mano suya prenda (un pañuelo, una peinilla, un espejo) el otro vuelta que va a hacer moler, dice, machica polvo, harina, así dicen, entonces ahí sí, da la vuelta la banda ya, le cae donde el otro, el otro tiene que poner la prenda vuelta de ahí así, así ya se acaba ya, ya se acaba el molino chistoso, es juego no. Yo hago moler un poco de viento dice, un poco de sol, un poco de agua dice y así todo, lo que les parezca dicen, entonces ahí ya, ya tan, le llega donde el otro, así hasta terminar ya se acaba eso de ahí sí, para entregar las prendas, como

prendas, entonces usted vaya a cogerse unas dos moscas, que pasan por ahí, tenía que buscar con esperma las moscas, y que traiga es para devolverle. Al otro que vaya a gritar en la esquina de la casa que vengan, porque no han venido, caso que ustedes no van a morir, gritando afuera, de ahí ya viene entrega la prenda. Al otro vuelta que se beba agua en un momento así, todita la noche...»⁴⁴⁷

Il est intéressant de souligner l'association que les Kayambi font entre le contexte festif (par les jeux, les blagues, la danse) et le contexte funéraires. Cela remet en question nos façons habituelles de concevoir ce qu'est le festif.

Pour la plupart des familles les rituels d'accompagnement des défunts sont similaires mais, dans certains cas, on peut décider de réaliser d'autres actes en l'honneur du défunt. C'est ce que raconte Manuel Andrango dans la première partie de son récit:

«Por ejemplo, mañana enterrarle ya enterrando entre así, entre la familia así, ha sabido tomar en Ayora por ejemplo, en Ayora ha sabido tomar esa persona entonces allá, como conocen donde dentraba, tomaba, entonces allá van toda la familia ahí sacan trago uno tan, otro tan, entonces entremos tomamos, para tomar de ahí venimos a la casa, vuelta para la merienda, entonces al otro día entonces ahí si recoger toda la ropa lo que así, así todito, ir a lavar vuelta. Por ejemplo hacían, como por ejemplo, yo como hijo o como padre así, diciendo que así la causa porque, por cual, hacen bañar a fuerza, así a los guaguas, así cuando se baña ahí la ropa, la ropa de toditos ahí se lava y de lo que ha sido de la familia todo, recogiendo lavan, ahí tan, ahí hacen agua de canela con galletas dan, para el frio y el trago, acaban de lavar, cada uno, uno hay que estar, uno hay que

⁴⁴⁷ Esteban Andrango, août 2010

responsabilizar de las cosas que han llevado, cuanto han llevado y así mismo para recibir, cuanto entrega entonces, al llegar a la casa, recibir contando cuanto han llevado y cuanto entregan, cada cual, porque a cada cual entregan la ropa para lavar, contando con quince, diez, veinte, todos se van a lavar, por eso allá hacen agua de canela y dan el trago, toditos ahí, por eso, ahí toditos estando hasta algunos que se chuman ahí. Mujeres y hombres lavan, por eso entregan comenzando, uno está anotando ahí, diez, quince, ocho, cinco así, a todos ninguno, entonces eso tienen que lavar, entonces lavado tienen que entregar en la casa por eso contando se entrega, entonces así mismo contando se recibe, para entonces de ahí vuelta ya, llegado ahí, ya llegando ahí, da la comida, después vuelta hace rezar por la alma hace rezar ya después de eso habiendo suficiente, como decimos ya, no es porque talvez por el duelo, no es porque no hemos de comer, ni hemos de beber, es que dios dio para comer y para beber, entonces sea que haiga sido un hijo querido, una mujer querida, un papa querido, así, pero nadie estamos calladitos ya con las copas ca por un lado y por otro lado, conversas, conversas, de ahí ca se pone de largo a tomar, pero después de rezar. Cuando ya hay la misa de un mes se regresa al cementerio a hacer rezar y dar la misa, a poner la cruz, porque no se puede poner la cruz en el momento que se entierra, sino que hay que tratar de poner la cruz entre los hijos, así entre la familia no, cuánto cuesta una cruz, de que quieren porque ahora no solo es de palo, es de cemento la cruz, de fierro, eso tratando de eso para el mes que viene, justamente en el mes para hacer una misa, así mismo la comida, así mismo la bebida, la misa, sale de la misa a dejar, con la cruz puesto en la iglesia se va vuelta a dejar en el puesto, enterrando, vuelta ahí hace rezar, de ahí se vuelve al año. A veces se va a rezar llevando alguna cosita, entre familia. De ahí cuando es finados ahí se va a hacer rezar y a comer ahí, entre la familia. Para que se arranque el duelo, me han dicho que hay que arrancar el duelo porque que va a estar solo puesto un vestido solo negro, entonces para que se ponga otra ropa,

entonces eso es romper el duelo para que no este solo pensando. Porque al estar pensando así le llora atrás. Uno que esta medio débil le hace espantar.

Manuel Andrango continue son récit et fait la description suivante, à propos des jeux :

« Más antes jugaban en los velorios ahora no, me acuerdo yo, pequeño que era yo, saben jugar al licuango, al licuango es que uno le va y le caza y el licuango es otro, pero el cazador va con la cunera que soplamos la candela llenita de ceniza pero va amarrado los ojos y tiene que cazarle al licuango, el cazador le busca y pasa donde esta y le dispara perol e sopla la ceniza ese era el juego del licuango. Hay el juego que le hacían, el juego del molino también que saben sentarse así en el cuarto entre bastantes los aficionados al juego, ahí va uno así mismo que va uno sentado en la botella y amarrado los ojos y va con la piedra de moler el ají ahí va golpeando, golpeando y los otros van dando la vuelta a la sogá que esta así por detrás de todos dan la vuelta, mientras él va golpeando, golpeando y los otros van dando la vuelta a la sogá que esta si por detrás de todos dan la vuelta, mientras él va golpeando decían que las piedras del molino decían, jugaban al molino. Jugaban al pitchilingo, eso no les comprendí más bien pero saben ponerse un sombrero viejo, y el uno le dice quién quiere cargarse et pitchilingo y el otro le dice no, porque nose como eso no me enraizó esas palabras que le pregunta porque, tiene que cargarse así entonces, de ahí cuando le ve el que está mandando le hace cargar y el otro así mismo. También saben jugar al... y esos juegos son con prendas así para cobrar, así. Saben jugar al conejo, hacen amarrar una bola de algo y entonces hacen correr esa cosa por todas las piernas de todos que están sentados ahora hay las bancas, más antes los banquitos y más antes todos de poncho iban a los velorios con ponchos y por debajo de todos hacían dar y ahí tiene que estar el perro vuelta siguiéndole, donde se deja trincar paga la multa el que deja trincar. Saben jugar a la casa negra, que dicen el maíz tostado, de ahí jugaban al chapa también, al chapa que le lleva al chumado preso, al

velorio, pero al chapa le sabían en ese tiempo sacar los ponchos de todos los que están el duelo y le hacían poner toditos los ponchos, cosa que sabe sudar el pobre puesto toditos los ponchos, así bastantes ponchos les hacían poner y ahí tiene que estar los ponchos antiguos son hechos de lana y son pesados, yo ya tengo el ultimo poncho que esta yendo a acabar ya está viejito, esos ponchos son pesadotes. Ahora lo que más juegan en los velorios es la baraja. Más antes no había »⁴⁴⁸.

Le dernier récit est celui de Dolores Chico, qui par ses descriptions des rituels mortuaires, fait surgir une caractéristique, qui semble marquer, la plupart des pratiques réalisées dans ce contexte, il s'agit de l'affrontement. De la même façon que dans les jeux et le *tagshay*, se met en scène une sorte de *bataille* entre les participants qui doivent se tenir en alerte pour ne pas tomber dans les pièges des adversaires:

« Cuando un niño se muere se hace el baile con ortiga, cuando un adulto muere es de jugar a la casita, al molino, a la cebollita, al perro, al conejito y el que duerme amarrado contra la silleta puesto las bancas, tiznado, amarrado con la chalinas, contra otro compañero dormido, o de no bien cogido con alambre a la escalera. La cebolla osea le va uno, le coge a la persona, les hace sentar, y de ahí otro viene que dizque está aflojando, poniendo agua en el trasero, es penitencia. El molino, que la banda es una sogá por ejemplo da la vuelta alrededor de la sogá con toda la gente, coge el cable, onde cayó el nudo de la sogá ahí es la prenda, quitan gorra, chalina, pañuelo, entonces ahí hacen la penitencia, unos a gritar, "a pelar las habas, a pelar las habas", pero tiene que ir lejitos a gritar porque si le cogieron, le agarran, le pelan de todo lo que haigan avanzado, al pobre, entonces

⁴⁴⁸ Manuel Andrango, juin 2008

tienen que esconderse, algunos así ganan escondiendo, gritando ca se corren lejos y no les pueden coger no les hallan ahí queda, de ahí, de ahí lo que dentran de ahí uuuuuh. Lo mismo es al borracho, es de los doce ponchos juegan, el chapa. Y el borracho y la mujer cargados un guagua grande y el loco que pelea, en el velorio del muerto mayor, a mí me toco en la "Remonta" ser la mujer del cantinero venia, la cantinera a comprar carajo, viene el chapa ca con uno dos tres ponchos. De ahí la mujer del borracho cargada el guagua, vamos a la casa, los amigos que le invitan y la mujer pelea para llevarse nada con todo guagua se caen. De ahí vuelta en el tagshay, enterrando al otro día vienen, las personas toditos tienen que irse la familia, los hijos, la viuda a lavar la ropa del muerto al otro día. A lavar la ropa tienen que bañarse ahí también es la ortiga y le ortigan a los hijos, a los hiernos, a las nueras a toditos, todos tienen que bañarse con ortiga. En la acequia, la ortiga, coge la rama de ortiga y le pegan, para que se bañen para que se vayan los malos espíritus, los chiques, los resabiados, que vayan con todo dicen. A lavar la ropa, recogido del muertito de todos recogido, a la gente contando se le entrega la ropa que tienen que lavar. La ropa de todos los que han habido en la casa, contando les entregan de ahí si carajo por ahí si ha habido algún cuerito de borrego que el finadito ha tenido para dormir calientico tendiendo, le mojan al cuero, pobre. »

A partir de ces témoignages nous observons que le jeu prend une place importante dans les rituels funéraires⁴⁴⁹.

Le jeu apparait comme une mise en scène des comportements de la vie quotidienne. Il nous rappelle les règles sociales en signalant clairement la place donnée aux femmes et aux hommes dans la société. Dans ce contexte, le jeu permet de véhiculer les codes sociaux qui vont créer des

⁴⁴⁹ P. Rivet (1926 :376-412) a décrit des pratiques proches de Kayambi, à Baños del Inka au Pérou.

rapports spécifiques, entre les Kayambi qui y participent directement ou indirectement.

Des faits observés et des témoignages recueillis nous pouvons constater que les rituels les plus importants ont lieu pendant la première année de la mort. Il y a quatre moments qui permettent d'identifier les rituels : la veillée (avec la préparation du corps et du cercueil), le *tagshay*, la pose d'une croix sur la tombe un mois après la mort. La fin du deuil est marquée par un rituel qui a lieu un an après la mort. Mais les morts peuvent continuer à se manifester à travers les rêves.

Quand nous sommes arrivés en 2008, nous avons trouvé la communauté vide. Cela faisait quelques jours que la grand-mère de Lucía Andrango était morte. Ce jour-là, avait lieu son enterrement. La grand-mère habitait dans la communauté voisine (La Compañia). Après l'avoir veillée toute la nuit, chez elle, ses proches constitués en cortège funèbre s'étaient mis en route vers l'église d'Ayora où une messe était prévue. L'église était déjà pleine quand le cortège est arrivé. On entendait les pleurs et les plaintes des femmes qui se lamentaient.

Une fois la messe terminée, le cortège est sorti en direction du cimetière, distant de quelques dizaines de mètres de l'église. Les lamentations continuèrent pendant le trajet et jusqu'à que le cercueil soit descendu dans le caveau. Avant de descendre le cercueil on a fait passer par-dessus des enfants en bas âge. Il y a eu un moment d'attente, pendant que les hommes, travaillaient à fermer le caveau. Pendant ce temps, les lamentations cessèrent et les femmes commencèrent à distribuer du pain,

des bananes et de la *chicha*. Comme il se mit à pleuvoir, les personnes présentes commencèrent à sortir du cimetière. Ils sont montés dans le bus loué par la famille et dans les voitures mises au service de la famille pour pouvoir emmener à nouveau tous les présents chez la défunte où un repas était prévu. Quand nous sommes arrivés à la maison, les visiteurs se sont assis, une partie à l'intérieur de la maison et le reste dans la cour. Dès lors l'atmosphère était totalement différente : tous riaient, discutaient à haute voix et faisaient des blagues.

A l'endroit où nous nous trouvions, il y avait surtout des femmes. A l'intérieur de la maison, il y avait des hommes et des femmes et nous avons remarqué que l'alcool fort circulait seulement à l'intérieur.

La cour était couverte par une bâche en plastique, qui permet de protéger les personnes du froid et de la pluie. Les enfants jouaient derrière cet espace improvisé pour l'occasion.

Les personnes qui étaient autour de moi ont commencé à parler des rêves et des précautions qu'il faut prendre pour éviter d'être victime du *mal aire* ou de l'*espanto*.

Ils ont commencé à distribuer de la nourriture : une soupe faite de la farine (*uchujacu*) et une boisson sucrée à base de farine.

« Para los velorios, es una sopa, la que nosotros le decimos, « mishquiapi » (comida de dulce). Por ejemplo, cuando alguien está muy enfermo se le va a visitar, dice: creo que voy a dar « mishquiapi », creo que voy a morir. « Mishqui » es dulce, entonces es una sopa de dulce que se da generalmente en todos los velorios, puede ser de harina de maíz, pueden hacerle de arroz de cebada, del arroz de la costa o pueden hacerle de arroz de trigo, de diferentes productos. Pero

la tradición, es que se hace la comida, primero se sirve, como nosotros aquí en el campo tenemos la tradición, de que se da la merienda a los asistentes, entonces después de la sopa y del arroz que se hace comúnmente, siempre se sirve la sopa de dulce en los velorios, pero ese es sopa. En cambio para la fiesta de San Pedro, no es sopa, la comida todo es de sal, pero la bebida es de dulce la chicha, para eso es la panela »⁴⁵⁰.

Une fois le repas terminé les femmes de la famille commencèrent à demander une aumône à chaque personne, tout en lui donnant un objet de la maison, représentant l'héritage laissé par la défunte. Ensuite, il fallait rendre l'objet en même temps qu'on déposait quelques pièces dans un sac. C'est seulement après l'accomplissement de ce rituel que les participants ont eu le droit de boire de la *chicha*.

Le lendemain de l'enterrement de la grand-mère de Lucía, on se prépare pour le *tagshay* qui consiste à laver tous les vêtements de la défunte et à faire nettoyer (*limpia*) la maison par quelqu'un d'étranger à la famille.

« La ropa tienen que lavar porque ya no existe. Reparten porque tiene que desaparecer, porque la dueña ya se fue »⁴⁵¹.

Durant le repas, les femmes ont évoqué le fait qu'en cette période, les Kayambi sont plus susceptibles de tomber malades. Les plus touchés étant les enfants. Pour les Kayambi, il faut prendre des précautions pour éviter que les *âmes* ne fassent des dégâts dans le monde de vivants.

⁴⁵⁰ Alfredo Andrango, juin 2008

⁴⁵¹ Lucila Andrango, juin 2008

Les *Kayambi* affirment que l'influence négative des *esprits* se manifeste plus particulièrement une dizaine de mois après l'enterrement. Les personnes affirment que c'est à ce moment que les symptômes de la « passion » (maladie liée au cœur, c'est la tristesse qui s'exprime) ou du *mal aire* commencent à se manifester.

Pour traiter le *mal aire*, il est conseillé de prendre quelques cheveux du mort et de les faire brûler, de les mélanger à de l'œuf et de donner cette préparation à manger au malade.

Pour les enfants, on doit faire une *limpia* avec un œuf. On utilise un bouquet fait d'herbes qu'on passe sur le corps de l'enfant (*escobillar*). Ensuite, il faut aller jeter le tout très loin, sans regarder, car on court le risque d'attraper une maladie.

Pendant la *limpia*, il est conseillé de ne pas rester trop près, car on risque d'attraper la maladie. Il faut laisser la porte ouverte pour que le mauvais esprit puisse sortir.

Finalement, le rendez-vous pour le *tagshay* fut fixé pour le lendemain de l'enterrement. Les personnes souhaitant y participer devaient se rendre à la maison du fils de la défunte où il y avait eu lieu les funérailles.

Le lendemain, nous sommes arrivés avec Margarita une de filles de la défunte. Margarita est mariée avec un homme de la communauté de San Esteban et comme nous connaissions assez bien son beau-fils elle nous a permis de l'accompagner pour le *tagshay*. Quand on est arrivé, il y avait la belle-sœur de Margarita, ses nièces qui habitent dans la même maison, et d'autres femmes de la famille. Il est difficile, dans le contexte actuel, de

préciser qui va accompagner la famille pour le rituel du *tagshay* parce que beaucoup des membres de la famille ne peuvent pas se libérer pour l'occasion. Les *compadres* se joignent généralement à la famille proche pour participer au *tagshay*.

A cette occasion, il y avait surtout des femmes et un seul homme : un voisin. Comme ce voisin était le seul à n'avoir aucun lien de parenté avec la défunte, c'est lui qui a effectué le rituel pour nettoyer la maison.

Nous sommes restés dehors pendant que les femmes âgées discutaient dans la cuisine. Elles ont décidé qu'avant d'aller laver les vêtements, il était mieux de manger quelque chose.

Pendant que nous attendions dans la cour que tout soit prêt pour faire le *tagshay*, les femmes qui attendaient dehors commencèrent à raconter les rêves qu'elles avaient faits et dans lesquels leurs morts leur étaient apparus.

La discussion se centra ensuite sur la manière dont il fallait interpréter ce que la défunte essayait de dire. Une des femmes présentes raconta qu'elle avait fait un rêve dans lequel la défunte lui disait comment ses affaires devaient être réparties. Elle semblait vouloir entrer en possession d'un édredon, mais ne le disait pas ouvertement. Elle évoqua à plusieurs reprises l'objet de sa convoitise, mais sans en faire une description précise, ce qui compliquait un peu plus l'exercice. Elle parlait de l'édredon comme si elle ne l'avait jamais vu puis lorsqu'elle posa son regard sur l'objet elle dit simplement qu'il pouvait bien s'agir de cet édredon.

Finalement la conversation s'arrêta et elles se décidèrent à partir pour procéder au *tagshay*.

Le lieu où le rituel devait avoir lieu se situait à une faible distance de la maison. Comme à ce moment-là les sources d'eau étaient asséchées le seul lieu qui pouvait convenir pour réaliser le rituel était le canal d'irrigation (*acequia*).

Lorsque nous fumes arrivés sur place, les femmes recommencèrent à discuter pour se mettre d'accord sur un point : où fallait-il mettre le linge ?

Avant d'installer les vêtements et de commencer le *tagshay* elles nettoyèrent le lieu, arrachèrent les mauvaises herbes qu'elles utilisèrent ensuite pour allumer un feu.

Deux femmes (une fille de la défunte et la voisine) descendirent dans le canal où elles commencèrent à rincer le linge que les autres femmes venaient de savonner.

Les deux femmes qui étaient descendues dans le canal se lavèrent les cheveux à la fin du rituel. La fille de la défunte lava également tous les vêtements qu'elle avait portés au cours des derniers jours.

L'atmosphère était maintenant détendue. Les femmes discutaient à haute voix et riaient beaucoup. Elles faisaient beaucoup de blagues à connotation sexuelle et s'adressaient le plus souvent aux femmes les plus âgées.

Pendant que les femmes lavaient, l'une d'elles commença à préparer une infusion très sucrée. Elles burent ensuite l'infusion en l'accompagnant de petits biscuits.

Pas moins de trois heures furent nécessaires pour réaliser le *tagshay*.

Il semble que les enfants sont les plus affectés pendant ces périodes de rituels funéraires. En effet, un des enfants de la belle fille de la défunte, âgé de sept ans, avait été affecté par le *mal aire*. Avant de quitter la maison, on lui fit une *limpia* en utilisant un œuf. Malgré la forte fièvre qui l'affectait l'enfant accompagna le groupe sur le lieu du rituel.

Pendant le *tagshay*, on a lavé les chapeaux de la défunte et l'eau de rinçage des chapeaux fut utilisée pour soigner le *mal aire* de l'enfant. Pour que le breuvage soit moins amer l'eau de rinçage avait été mélangée avec l'infusion.

Quelques femmes savonnaient les vêtements, les passaient aux deux femmes qui étaient descendues dans le ruisseau, qui les lavaient et les repassaient à quelqu'un d'autre qui allait l'étendre plus loin pour qu'ils sèchent.

Le seul homme présent aidait à porter les objets les plus lourds tout en parlant, en riant et en jouant avec l'eau. Un autre homme arriva mais il se contenta d'observer la scène et de boire un verre d'eau de vie. Quand le lavage fut terminé, on commença à rassembler tous les vêtements. Chacune des femmes présentes sortit avec une brassée de vêtements et quand tout le monde fut sorti on demanda à l'homme de nettoyer le lieu. On lui donna un balai fait de tiges d'ortie. Pendant qu'il balayait et

nettoyait l'endroit une femme fit circuler un verre d'alcool fort. L'homme commença à prendre des gorgées d'alcool qu'il recrachait aussitôt sur le sol.

Ensuite, une partie des femmes commença à descendre vers la maison d'où nous venions pour y laisser les vêtements et nous partîmes avec les autres femmes en direction de la maison de la défunte qui se trouvait à une faible distance pour y finaliser le rituel.

Les Kayambi prétendent qu'il est nécessaire de balayer la maison parce que la morte ne reviendra pas et qu'ainsi une autre personne peut venir y vivre.

A nouveau c'est l'homme qui est chargé de balayer. Il fait les mêmes gestes : il balaie, boit et crache de l'alcool. Il balaie d'abord tout l'intérieur de la maison puis termine par le patio.

Toutes les saletés sont récoltées dans un *costal*⁴⁵² pour être jetées en suite dans un ravin mais surtout il ne faut jamais toucher les saletés avec les mains.

Quand ils eurent terminé de balayer nous commençâmes à redescendre vers la maison où nous nous étions réunis, sur les lieux de la veillée funèbre.

Une fois encore les femmes commencèrent à étendre les vêtements lavés. Puis décidèrent que le moment était venu de manger avant de balayer la maison puis qu'ici aussi il fallait faire disparaître toute trace de la morte. Plus tard, elles procéderaient au partage des vêtements.

⁴⁵² Costal : grand sac de toile, habituellement utilisé pour transporter les pommes de terre ou le maïs.

Ce rituel est très important pour les Kayambi. Pour eux, tout ce qui a été en contact avec le mort doit être nettoyé. Toute trace de présence du défunt doit disparaître. C'est la condition nécessaire pour que quelqu'un d'autre puisse utiliser ce qui a appartenu au défunt.

La mort est un voyage et la famille à l'obligation de préparer le mort pour entreprendre ce voyage. Les actes rituels ont pour fonction de préparer, étape par étape, le voyage des défunts.

Or, le rituel du *tagshay* dont la réalisation était déjà fortement conditionnée par l'environnement, paraît avoir été touché par la contrainte du temps (le temps qui est destiné aux actes rituels se réduit de plus en plus en raison des contraintes du travail salarié). De nos jours le *tagshay*, qui consiste normalement à laver les vêtements du défunt ainsi que les vêtements et le corps des vivants, ne consisterait plus qu'à brûler l'ensemble des possessions du défunt. C'est ce qu'explique Antonio Lanchango:

« Cuando se muere alguna persona de la casa, ahí si se lava la ropita que ha sobrado, para que no se vaya la suerte, decían. Nosotros, cuando se murió mi mamita, hicimos eso de lavar la ropita. Pero ahora lo más, se han procurado amontonar y quemar. Así hacen ahora ca. Ya no lavan, la vaguería de no lavar. Habiendo unas buenas ropitas...Todo queman, hasta la cama le queman.

Así hicieron acá arriba, del difunto compadre Cruz. Quemaron todo, unos poquitos que hayan sobrado buenitos, eso no más han lavado, nada más, el resto queman de una vez.

Antes lavábamos con jaboncito, pero lo más lavábamos con la hoja de penco.

Esas hojas cortando, sabíamos martajar con piedra, la espuma sabíamos coger en una batea, u olla o tina. Eso llenito sabíamos coger, de la hoja, unas diez hojas de

penco, con eso sabíamos lavar la ropita. De ese penco también hay hembra y macho pero de la hembra sabíamos coger más, de eso lavábamos.

Tagshay tocaba hacer, como ayer haya muerto, entierro. Entonces como por ahora era el tagshay que decimos, de lavar la ropa, toda la ropa que ha sobrado, todas las cobijitas y ropita de poner, todo sabíamos lavar, ahora no todo queman.

Nosotros nos sabíamos lavar con ortiga, para que no vuelva, vuelta a morir, o alguien que haga de embrujar y maten así, sin querer, hacer morir.

Las mujeres se lavan el pelo con tallo de penco, golpeando el tallo, cogían así mismo la espuma en bateas o lavacaras, así cogiendo lavaban.

Se lavaban el pelo, se peinaban y hacían de recoger como decir una limosna, entregaban las prendas, alguna ropita, hacen de dar a un familiar. Esa familia, los que tienen, dan cinco dólares, los que no tienen dan un dólar, si quiere cincuenta centavos, a la viuda o al viudo.

Lo mismo vuelta cuando de repente muere un huahua, así mismo hacen el padrino del huahua. Hacen el altarcito, hacen la mesita, hacen una cobijita así de tela, ahí delante el cuerpito que está en la mesa, las florcitas a ambos lados, las velitas lo mismo a los cuatro lados. De ahí si, viene el maestro de guitarra y sigue tocando, de ahí sigue tocando y sigue bailando, en el velorio de huahua. Hay que bailar porque dice que está mandando a la almita al cielo, cuando está el huahuito bautizado. El padrino, la madrina viene. Ellos vienen con cualquier cosita a acompañar al papá, a la mamá del huahua. El padrino él, ha sabido encargarse a traer más que sea una orquesta o sino un par de guitarras, cantando ya siguen... La madrina del huahuito sigue sacando en parejas, en parejas a bailar. Cuarto llenito bailan. Diciendo, estamos mandando a la almita al cielo.

Hacen bailar y también hay tagshay, de lavar la ropita del huahua o de mayores también. Sabía ser así, ahora nose.

En cambio allá en San Pablo, cuando muere un mayorcito, dizque bailan vuelta ahí. Al revés, que viva el muerto, tocando la orquesta. Este viejo ya no sirve para nada, ya no mantiene, ya no hace nada. Vuelta cuando muere un huahuito, dizque

lloran, dizque hacen duelo, dizque dicen que criando talvez tan sería de mantenernos, talvez tan sería de colaborarnos, alguna cosita, por eso lloran. Vuelta aquí ca no, bailar, bailan.

La otra semana no más hicieron un velorio en la Compañía que se murió un huahuito (communauté voisine), ahí bailan, el que sabe cantar ahí canta, San Juanitos, albacitos, cantan y siguen bailando.

Cuando no es bautizado, se van llevando al panteón, buscan una esquinita donde no sea enterrados los mayores, en una esquinita hacen de enterrar a los huahuitos aucas, ahí no bailan. Van calladitos a enterrarles »⁴⁵³.

Dans beaucoup de communautés indigènes, les enfants morts sans être baptisés, et ceux qui se sont suicidés, ne pouvaient pas être enterrés à l'intérieur du cimetière. On peut donc voir les fosses creusées à l'extérieur des cimetières pour les défunts ne pouvant pas y être inhumés.

Les cas de suicides sont rares chez les *Kayambi*, et il n'est jamais facile d'aborder ce sujet. L'un des fils d'Ezéquiél Andrango s'est donné la mort. Mais bien que nous ayons passé beaucoup de temps à écouter les récits d'Ezéquiél, jamais il ne nous a parlé de son fils, jusqu'au jour où il nous a expliqué, en nous faisant comprendre qu'on était dans le contexte du rêve, que son fils était mort parce qu'il avait accepté de l'argent du diable. Selon Ezéquiél son fils s'était associé avec un autre homme pour s'approprier cet argent qu'on appelle souvent *plata andariega* puis l'homme s'était enfui avec l'argent et avait provoqué la mort de son fils.

La vénération des morts : le cycle des échanges sociaux

⁴⁵³ Antonio Lanchango juin 2013

Chez les Kayambi, les rituels associés à la mort s'insèrent à l'intérieur d'un cycle qui les lie aux autres moments de la vie sociale.

Nous avons vu que le décès d'une personne ouvre une période de deuil d'une année ponctuée par des événements qui consolident les liens du groupe social en permettant les échanges réciproques.

Nous avons eu l'occasion d'assister aux rituels qui, pratiqués un an après la mort, d'une personne marque la fin du deuil.

La défunte, une vieille femme, comptait quatre générations après elle. Ses petits-enfants, ses arrière-petits-enfants et les enfants de ces derniers étaient tous présents. Mais seuls deux de ses trois enfants assistaient au rituel. En effet un des fils, en conflit avec les autres membres de la famille n'y assistait pas.

Les parents par alliance étaient présents aussi. Ainsi, Alfredo Andrango, marié avec l'arrière-petite-fille de la défunte, était venu avec son épouse, ses enfants, ses parents, ses frères et ses sœurs pour participer à cet acte rituel, élément du système d'échange. Car pour les Kayambi tôt ou tard la famille qui a reçu (*que tienen la buena voluntad de acompañar*) doit rendre sa présence. Le cycle des actes rituels celui du deuil en particulier joue un rôle dans la construction de la vie sociale.

La fin de la période de deuil, ne représente, évidemment, pas la fin de la vénération des morts. Les occasions pour se souvenir des défunts sont nombreuses.

Le 2 novembre, lendemain de la Toussaint dans le calendrier catholique⁴⁵⁴ est pour les Kayambi un temps fort du cycle des rituels associé au souvenir et à la vénération des morts. C'est un jour de partage, entre les membres de la famille et avec les autres membres de la communauté. Les familles qui se rendent au cimetière échangent sur place de la nourriture, du pain et de la boisson.

Dans le cimetière, on peut observer la même ambiance que dans la vie quotidienne. Tous mangent, boivent, discutent et plaisantent tandis que les enfants jouent entre les tombes.

La boisson et la nourriture sont préparées à l'avance par les femmes de la famille. C'est ce que décrit Emilia Ferraro dans son étude sur la communauté de *Pesillo*, communauté proche de San Esteban :

« En noviembre se hace comidas tradicionales que es el pan, la colada. Los más adultos vamos al cementerio, en la época de mis abuelitos era muy especial había obligación de ir ahora no van mucho, pero igual seguimos asistiendo, depende, por ejemplo, si hay un familiar que falleció hace poco, generalmente se hace esto. Van a comer, la expresión de tristeza depende del grado de parentesco que tenga con la tumba visitada. Generalmente se concentran, por ejemplo mi familia lo que hacía antes era concentrarse casi generalmente en la tumba de mi abuelito (del papá de mi mamá) él es como el más representativo ahí era el momento de compartir la comida, las oraciones, y luego si hay otro pariente visitan la tumba »⁴⁵⁵.

Paul Rivet (1926 : 376-412), dans son étude des rites de la fête des morts en Equateur, note que les derniers jours d'octobre, les Indiens préparent

⁴⁵⁴ En Equateur, comme dans tous les pays où est pratiquée la religion catholique, on fête les Saints le 1er novembre et on honore les morts le lendemain, 2 novembre.

⁴⁵⁵ Emilia Ferraro, 2004: 177-197

des figurines de pain imitant les formes humaines ou représentent des animaux domestiques sacrés, les apportent au cimetière et les exposent sur les tombes. Les âmes s'en nourrissent, tandis qu'un récitant dit des prières.

En effet, comme le décrit Rivet (1926), les Kayambi, en particulier les femmes se réunissent la veille du 2 novembre pour faire du pain, qui sera distribué le lendemain, lors des visites au cimetière. Cette tradition qui s'est répandue dans tout le pays, consiste, comme l'indique Rivet, à préparer des figurines de pain. Chez les Kayambi les formes humaines sont majoritaires, et on les appelle *huahuas de pan*, mais on en trouve aussi en forme d'animaux.

Dans la communauté voisine de Pesillo, comme à San Esteban le rituel réalisé le 2 novembre est un moment essentiel du cycle funéraire:

« En Pesillo, comienza en la tarde del 1 de noviembre, con la preparación de guaguas de pan... Les dan forma de muñecas, caballos y otras figuras de acuerdo a la imaginación de cada una (coronas, trenzas, etc.) Los caballos son para los hombres de la familia pero son menos numerosos que las muñecas y a pesar de que se los hace con mucho cuidado éstos no atraen la atención como la preparación de las muñecas »⁴⁵⁶.

Lorsque nous avons accompagné María Andrango chez sa belle-sœur pour faire du pain, les femmes qui y étaient réunies avaient une préférence pour les poupées et pour des formes rondes tressées. A la fin de la préparation nous avons mangé quelques pains et tout le reste a été rangé dans de grands paniers en osier.

⁴⁵⁶ Emilia Ferraro, op. cit.: 177-197

Plus tard, Alfredo Andrango nous a expliqué que, depuis longtemps, les parrains doivent donner du pain à leurs filleuls. Pour les filles, on donne une poupée et pour les garçons, on donne un cheval. Selon Alfredo, cette coutume, est à l'origine de la création des figurines à base de pâte à pain (*mazapan*), qu'on trouve dans la région voisine de Calderón. Les *huahua de rezar*, figurines de pain d'environ 10 centimètres représentant des personnages, étaient consommées dans le cimetière.

La fabrication de figurines en *mazapan* a commencé il y a environ 80 ans. Pendant les années 1980 jusqu'au 2000 cette activité a connu un essor commercial important. Le travail était surtout réalisé par les femmes. A partir de ces années, le marché s'est diversifié, la production a pris de l'ampleur et les artisans ont commencé à réaliser des objets de décoration de toutes sortes avec de formes très variées.



35- Figures de mazapan

L'échange de pain en grandes quantités est réservé à de contextes rituels particuliers. Ainsi, au moment où on fait une demande en mariage, les parents de la fiancée donnent, ce qu'on appelle le *gasto* qui se compose surtout de pain. Le pain était aussi échangé lors des *castillos*. La nourriture, comme la boisson sont des éléments fondamentaux des échanges rituels. Ils peuvent établir différents types de relations selon les acteurs du rituel.

Les actes rituels font partie intégrante de l'organisation sociale dans toutes les sociétés. En outre, la parole rituelle peut être considérée comme un « connecteur » entre la praxis sociale et le système mythique.

« El ritual realiza, de este modo, tanto la mediación sociopolítica entre humanos, como la mediación cosmopolítica entre humanos y no humanos que, extendidas en el tiempo y por intermedio de los espíritus, permiten establecer vínculos normativos de largo plazo. Así, por medio de los rituales se producen lazos sociales que conforman redes de obligaciones que se extienden más allá de las familias nucleares»⁴⁵⁷.

Si les actes rituels sont constitutifs de l'organisation sociale, ils peuvent – par leur nature symbolique et performative – être considérés comme le mécanisme à travers lequel une société construit son identité, mais aussi l'altérité.

C. Fausto a utilisé deux images pour désigner le dispositif indigène d'ouverture vers l'extérieur: « el canabilismo y la mimesis – el primero operando como un vector de captura y digestión de la alteridad (y, por tanto, como mecanismo de transformación del Otro en Sí); la segunda como vector de la apropiación e imitación de la alteridad (y así, como mecanismo de transformación del Sí en Otro)»⁴⁵⁸

Dans le cas des rituels *Kayambj*, le jeu rituel des personnages comme l'*Aya-Uma* ou l'*Aruchico*, met en scène la représentation de l'altérité, qui est approchée non pas par l'exclusion de l'autre mais plutôt par l'inclusion du soi dans l'autre et de l'autre dans le soi.

Pour C. Fausto (2011 :18) il ne s'agit pas d'une appropriation violente de subjectivités, tout au contraire de la participation dans un univers mythique et rituel partagé.

⁴⁵⁷ Carlos Fausto, 2011: 19

⁴⁵⁸ Ibid : 20

VII – Conclusion

Au moment où nous sommes sur le point d'achever notre travail de thèse nous ne pouvons-nous empêcher de nous remémorer nos toutes premières rencontres avec la communauté San Esteban et ses habitants.

Notre mémoire revient sur les dix années qui viennent de s'écouler. Ce furent dix années d'apprentissage et de combat contre nos propres *a priori* et nos préjugés. Ce combat allait profondément changer notre regard sur les autres et sur nous-même.

Nouvelles rencontres, nouveaux regards

Les années quatre-vingt-dix ont été marquées par la mise en place d'une réforme de l'Etat conduite par des organismes internationaux qui avaient comme mot d'ordre la décentralisation et le transfert de la gestion publique vers des organes extérieurs.

La réduction des postes dans la fonction publique fut drastique. Dans le cas du Ministère de l'Agriculture au sein duquel je travaillais beaucoup de projets furent abandonnés ou virent leur gestion transférée à des agences ou à des organismes internationaux.

Ainsi par exemple, au motif qu'il fallait rompre avec la posture paternaliste de l'Etat et surtout laisser jouer les lois du marché, la direction de la planification du Ministère de l'Agriculture ne donnait plus d'assistance technique aux agriculteurs. Désormais les paysans devaient payer pour

avoir accès à l'assistance technique qui, par ailleurs, était gérée par les organismes internationaux.

Parallèlement, la décennie était marquée par la crise économique et monétaire dont la disparition du *sucre*, la monnaie équatorienne, remplacée par le dollar américain fut le point d'orgue, et le poids de la dette.

La dollarisation eut de considérables conséquences sur l'ensemble de la société équatorienne. Au-delà des aspects économiques, et de l'utilisation de la nouvelle monnaie, les classes moyenne et haute s'efforçaient d'imiter un mode de vie qui était associé au *billet vert*. Pour la grande majorité de la population ce fut un traumatisme et on estime qu'environ 3 millions d'équatoriens quittèrent le pays entre 1998 et 2000.

C'est dans ce contexte qu'on assista à la montée en force du mouvement indien et à l'entrée d'un certain nombre des dirigeants indigènes dans la politique équatorienne. Les actes de résistance et d'opposition n'étaient pas des actes isolés mais au contraire s'inséraient dans l'histoire du mouvement indien qui avait déjà mené d'importantes luttes notamment au moment de la Réforme Agraire. L'apparition d'un mouvement fort, organisé, avec une capacité extraordinaire de mobilisation était une donnée nouvelle.

A plusieurs occasions, ce mouvement prêta main forte à d'autres acteurs politiques. Ce qui, à plusieurs reprises, provoqua la chute des gouvernements en place.

La participation active du mouvement indien à la vie politique équatorienne ne fut pas sans conséquences internes. Victime de son succès l'organisation indienne sortait paradoxalement affaiblie : les critiques venaient non seulement des Blancs mais des Indiens eux-mêmes. Une fracture s'est produite à l'intérieur même de l'organisation indienne. Néanmoins c'est ce mouvement indigène qui créa les conditions pour qu'en 1998 la Constitution adoptée donne une place importante aux minorités ethniques. Cette avancée était le fruit du travail de *lobbies* réalisé par les groupes sociaux concernés auprès de l'organe consultatif réuni à Quito.

Après d'importantes turbulences marquées par le renversement du Gouvernement d'Abdalà Bucaram en 1997, l'installation d'un gouvernement provisoire entre 1997 et 1998, la crise économique débouchant sur la dollarisation et le renversement du gouvernement de Jamil Mahuad en 2000, une reprise de l'économie du pays commença à se profiler.

Néanmoins, à nouveau, en 2005 le gouvernement de Lucio Gutierrez fut renversé. Dans toutes ces circonstances la participation du mouvement indien fut décisive.

Avec l'arrivée à la présidence de Rafael Correa, en janvier 2007 une nouvelle ère semblait s'ouvrir. Le mouvement indien fondait en lui de grands espoirs et la nouvelle Constitution adoptée en 2008, à Montecristi, ratifiait des avancées importantes pour les peuples indigènes.

Une des mesures phares qui suivirent fut la clarification de règles relatives aux contrats de travail. Cette mesure améliorerait directement le sort des *Kayambi* qui travaillaient pour les entreprises floricoles.

Mais à partir de 2008 l'alliance entre le nouveau *président* et les représentants des communautés indigènes fut fragilisée par les scepticismes et les dissensions internes. Toutefois le mouvement indien continua à faire bloc à travers les actions de la CONAIE⁴⁵⁹ toujours soutenue par les assemblées communautaires.

A ce moment, la reprise économique et l'ouverture vers les marchés internationaux favorisaient et dynamisaient les exportations de produits tels que les roses. Ainsi la culture des roses, qui était entrée en crise dans les années 90, sans que cela entraîne trop de dommages pour les *Kayambi* encore peu nombreux dans les entreprises floricoles, se développa fortement dans la région de Cayambe mais aussi dans le sud du pays.

A partir de cette période, cette région connut à nouveau une transformation de son environnement, avec l'installation de serres en plastique et l'arrivée massive de travailleurs originaires d'autres régions du pays et de l'étranger.

Quand j'ai connu la communauté San Esteban une seule entreprise de production de fleurs était installée à proximité de la communauté. Les *comuneros* continuaient à travailler dans les moulins ou dans les fabriques

⁴⁵⁹ Confederacion Nacional Indígena del Ecuador

de fromage situées à Ayora. Mais l'élevage et la culture du blé s'effaçaient rapidement pour laisser place à la culture des roses.

Au moment où nous écrivons ces lignes, la principale offre de travail est fournie par les entreprises floricoles. Les Kayambi qui ont intégré ces entreprises ne sont plus obligés de migrer vers les villes à la recherche d'un travail. Dans la communauté, chaque famille a au moins un ou deux de ses membres employés par les producteurs de roses. Au sein des *huasipungos* la mise en place de mécanismes de solidarité permet de s'adapter à cette nouvelle situation. Les grands-mères gardent parfois jusqu'à 7 ou 8 petits enfants. On s'accorde pour s'occuper des animaux, des semis ou des récoltes. La solidarité à l'intérieur des *huasipungos* et entre *huasipungos* reste forte.

En 2004, nous retournâmes en Equateur pour la première fois en tant qu'étudiante d'anthropologie inscrite dans une université française. Le regard que nous portions cette fois sur la communauté était très différent de celui de nos premières visites.

Par ailleurs, le contexte politique et économique avait changé, et nous venions de passer quatre années en France d'où nous suivions ces évolutions avec beaucoup d'intérêt.

Nous avons choisi la communauté San Esteban pour y « faire notre terrain ».

Le jour de notre arrivée nous avons eu une rencontre avec le président et le *vice-président* de la communauté. Nous savions qu'il était important de gagner leur confiance pour que notre présence soit acceptée. Le rendez-

vous eut lieu à Ayora. Nous arrivâmes avec quelques cadeaux. Notre conversation dura environ deux heures. Après avoir évoqué la situation de l'Equateur nos interlocuteurs posèrent des questions sur la France et nous tentâmes d'expliquer notre projet de recherche. Le bilan de la rencontre fut positif : ils ne voyaient aucun inconvénient à ce que nous puissions travailler dans la communauté.

Ignacio Andrango qui était le *président* de la communauté eut la gentillesse de nous guider jusqu'à sa fille Elva, qui à son tour nous aida à faire nos premiers pas dans la communauté. Le lendemain de la rencontre avec les dirigeants nous sommes retournés à la communauté et nous sommes allés directement à la maison d'Ignacio. Ce sont les enfants de la maison qui nous ont dit que les adultes étaient en train de faire une procession mais qu'ils ne savaient pas exactement où ils se trouvaient.

Comme nous n'arrivions pas encore à nous repérer spatialement nous avons fait un premier tour sans succès et nous sommes revenus à notre point de départ puis nous avons commencé à monter le chemin, sans rien trouver, jusqu'à ce qu'une femme nous dise que le groupe qui venait d'Ayora était sur le point d'arriver à l'endroit que nous venions de quitter.

Nous sommes descendus à nouveau et effectivement le groupe arrivait. Nous avons suivi le groupe. Une femme tentait de diriger les prières et les chants qui n'étaient pas suivis par tout le monde. Il y avait surtout des femmes. On faisait circuler de la *chicha*. On s'arrêtait dans les maisons pour demander une aumône.

Le groupe continua à marcher jusqu'à la maison communautaire où un groupe de femmes avait préparé le repas de midi. Après le déjeuner nous sommes allés jusqu'à la maison où la statuette de la vierge allait passer la nuit. Il y a eu une longue discussion entre la femme propriétaire de la statuette et le groupe. La discussion se termina quand tout le monde tomba d'accord sur l'heure de célébrer la messe et quand la femme fut sûre que tout avait été prévu pour que le séjour de la vierge se passe bien.

Nous constatâmes que le rituel rendait visible les rapports sociaux et créait une solidarité de groupe, tout en s'appuyant sur l'équilibre social. La vie rituelle se présentait telle que Carlos Fausto la définit, comme l'axe principal de l'organisation sociale. Il existait donc un lien très étroit entre le rituel et l'organisation sociale.

Cette première expérience nous confirma l'importance du langage – parlé ou non - dans l'approche ethnologique. Nous nous sommes donc attachés à rendre perceptible la parole (ou les paroles) des Kayambi. Nous avons commencé à comprendre que l'expression orale devait être appréhendée dans le cadre d'un système et qu'il nous fallait-il comprendre comment les éléments s'articulaient entre eux. Il fallait adopter une approche systémique pour observer et rendre significatif les faits observés. Le rituel pouvait être considéré comme les récits oraux, autrement dit comme des paroles particulières, c'est-à-dire comme une forme d'expression singulière à un moment précis de la vie sociale. L'approche systémique montrait que ces différentes paroles s'articulaient entre elles.

Continuer

En commençant notre étude de la société *kayambi* nous nous interrogeons sur le sens à donner aux dispositions de la Constitution de l'Équateur qui entendent fonder le développement des communautés indigènes sur des « savoirs ancestraux » qui seraient transmis au sein de ces communautés.

Qu'entend-t-on par « savoirs ancestraux » ? S'agit-il d'un corpus de connaissances ou de savoir-faire ? Les communautés indigènes ont-elles développé des savoirs spécifiques qu'elles transmettraient en leur sein ?

Il importe de répondre à ces questions de manière très précise et très concrète. Faute de quoi les orientations de la Constitution ne rencontreront que de vagues concepts dont l'utilisation n'aura, dans le meilleur des cas, pas d'autre effet que de figer l'image des communautés indigènes.

Des mots, des notions détachées de leur contexte, pourront être transposés, accommodés pour prendre place sur les étagères de la conscience nationale équatorienne.

L'exemple du *sumak-kawsay*⁴⁶⁰, figurant dans la Constitution et repris par les leaders politiques indigènes est sur ce point particulièrement éclairant.

Force est donc de constater que les savoirs ancestraux hors de leur contexte deviennent avant tout des objets politiques.

⁴⁶⁰ El buen vivir

Pourtant, les Kayambi détiennent et se transmettent des connaissances précieuses sur leur environnement, sur le travail de la terre, sur le soin à apporter aux animaux, sur l'utilisation des plantes pour se nourrir mais aussi pour se soigner..

Les Kayambi disposent aussi d'un corpus de règles applicables à différentes situations de la vie sociale et susceptibles d'être adaptées en fonction de l'évolution des contextes.

La parole mythique et la parole rituelle se régénèrent constamment. Pour cette raison, entre autres, la contextualisation des faits observés est incontournable.

La parole mythique des Kayambi est ambiguë. C'est-à-dire qu'elle ne désigne rien directement, mais forme un système dans lequel tous les éléments sont en rapport les uns avec les autres. Le plus souvent la parole mythique ou la parole rituelle s'expriment de manière séquentielle et une séquence ne peut être comprise que par référence aux séquences précédentes. Le lien entre les séquences étant assuré par un élément qui témoigne de la cohérence de l'ensemble. Ainsi, en voulant comprendre ce que représentait l'Aya-Uma pour les Kayambi nous avons mis en évidence la relation entre cette figure mythique et les rituels associés à la fête de San Pedro.

Ambiguë, la parole mythique des Kayambi l'est pour pouvoir se renouveler. Elle repose sur un fond stable et reste ouverte aux variantes et aux improvisations des locuteurs.

Parce que c'est toujours une version particulière du mythe ou du rite qui apparaît à un moment donné dans un contexte particulier. Les locuteurs comme les auditeurs, les participants comme les spectateurs, sont toujours placés dans une sorte de zone frontière où la négociation a toute sa place.

Lorsque les Kayambi disent leurs mythes et performant leurs rites, ils ne nous donnent pas des représentations de leur monde ou du réel, mais ils produisent pour leur propre communauté l'expression de leur réalité du moment grâce aux instruments d'interprétation – au sens presque musical du terme – que sont la tradition de leurs récits mythiques et de leurs performances rituelles. Ce n'est donc que très indirectement qu'ils nous donnent à comprendre leur représentation du monde. Pour la dégager il faut la décoder. C'est d'ailleurs ce terme qu'utilisait Claude Lévi-Strauss.

La complexité du système tient au fait que les Kayambi prennent en compte leur propre histoire en tant que groupe social et, parce qu'ils sont en contact avec lui, celle du groupe social plus large que constitue l'Equateur. En conséquence, le système du don et du contre-don doit être appréhendé non comme un système traditionnel isolé, mais bel et bien dans sa relation avec le système capitaliste. Les institutions *kayambi* telles que l'assemblée communautaire, la *minga* ou le système du *huasipungo* (à la fois héritage de la contrainte coloniale, élément structurant de la parenté et des alliances, et cadre de transmission d'un foncier insuffisant

pour les besoins des communautés) constituent un ensemble dont chaque composante ne peut fonctionner isolément.

De même, la structure organisationnelle des rituels *kayambi*, basée sur un système de don et de contre-don, constitue un ensemble de *savoirs* correspondant à une médiation sociopolitique dont les actes ne se réduisent pas aux moments rituels mais s'étendent à l'ensemble des relations sociales.

Ainsi, la préservation des traditions et savoirs ancestraux des communautés indigènes mentionnées dans la Constitution de l'Équateur est conditionnée par la faculté d'accomplir les événements de la vie rituelle qui est l'axe principal du système social.

Avoir connu les Kayambi procure une satisfaction proche de celle d'avoir réussi à décrypter certains de leurs faits sociaux ou d'avoir tenté de rendre compte de leur organisation sociale ; avec l'espoir que cela puisse un jour être utile.

Avec les Kayambi nous avons appris que même si les choses semblent souvent se faire de manière individuelle nous, pas moins que les Kayambi, sommes également pris dans des rapports collectifs, voire rituels.

BIBLIOGRAPHIE

ACOSTA, Alberto & PONCE, Juan

2010, Pobreza en la revolución ciudadana o pobreza de revolución. Quito, FLACSO.

ALAYZA y PAZ SOLDAN, L.

1943, Diablos, diabras y diablillas, *Folklore*, año II, nos. 7-8, pp. 130-131.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1967, Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas [158-¿]. En "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas", ed. Pierre Duviols. *Journal de la Société des Américanistes* 56 (1): 7-39.

1989 [c. 1584] -*Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*. En: Cristóbal de Molina y Cristóbal Albornoz, *Fabulas y mitos de los Incas* (Henrique Urbano y Pierre Duviols, eds.): 161-198; Madrid: Historia 16.

ALBORNOZ PERALTA, Oswaldo

1986, El proceso de pérdida de la identidad cultural entre los indios del Ecuador. *Cuadernos Hispanoamericanos* 143 (428): 91-108. Febrero.

1987, Jesús Gualavisi y las luchas indígenas en el Ecuador. *Los comunistas en la historia nacional*, ed. Domingo Paredes, 155-88. Guayaquil: Editorial Claridad, S.A. ALCINA Franch, José.

ALCINA FRANCH, José

1986, El proceso de pérdida de identidad cultural entre los indios de Ecuador. *Cuadernos hispanoamericanos* 428: 91-110.

1988, El modelo Teórico de "Jefatura" y su aplicación al área andina septentrional norte. *Boletín*, (6).

ALCINA FRANCH, José, & PEÑA, Remedios D. L.

1979, Patrones de asentamiento indígena en Esmeraldas, durante los siglos XVI y XVII. In *Proceedings of the 42nd International Congress of Americanists* (pp. 283-301).

ALIAGA, Francisco

1987, Los dioses en la mitología Andina, Chile, Ed. F.A.

ALLARD, O.

2010, *Morality and emotion in the dynamics of an Amerindian society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela)* (Doctoral dissertation, PhD dissertation. Cambridge: University of Cambridge).

ALMEIDA, José, PRIETO Mercedes

1983, Modalidades organizativas: *Cuadernos de Nueva 7*: 35-38. Junio.

ALMEIDA VINUEZA, José

1993, *Sismo étnico en el Ecuador: varias perspectivas. Las organizaciones de Chimborazo*. Editorial Abya-Yala.

ALVAREZ VACA, Gerardo

1979, El templo o adoratorio de Punyatzil. *Orientacion* 15:9: Febrero.

ARGUEDAS, José María

1953, Folklore del valle del Mantaro, Provincias de Jauja y Concepción. *Folklore Americano*, año 1, pp. 101-293.

1975, Dioses y hombres de Huarochiri, México: Siglo XXI. *Trans. JM Arguedas*.

1989, *Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local. Formación de una cultura nacional indoamericana*. México, (Angel Rama, compilador). Siglo XXI.

ARISTOTE

1990, La Poétique. Le livre de Poche.

1997, *Etique à Nicomaque*, rad. fr. par J. *Tricot*, Paris, *Vrin*.

ARRIAGA, Pablo José

1968, *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 209, pp. 191-277.

ASTAVALDSSON, Astvaldur

1998, Las cabezas que hablan: autoridad, género y parentesco en una comunidad aymara, in ARNOLD, D.Y., *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes*, CIASE/ILCA: 226-261.

ATIENZA, L. D.

1931, ca. 1575. *Compendio histórica del estado de los indios del Perú*. In *La religión del imperio de los Incas*, edited by Jacinto Jijón y Caamaño. Quito, Escuela Tipográfica Salesiana.

ATHENS, John Stephen

1980, *El proceso evolutivo en las sociedades complejas y la ocupacion del periodo tardío-cara en los andes septentrionales del Ecuador*. Coleccion Pendonerós; 2. Serie Arqueología. Otqavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología.

1990, *Prehistoric Agricultural Expansion and population Growth in Nothern Highland Ecuador : Interim Report for 1989 Fieldwork*. Honolulu, Hawaii : International Archaeological Research Institute, Inc.

1992, Ethnicity and Adaptation : The late Period-Cara Occupation in Nothern Highland Ecuador. In *Resource, Power, and Interregional Interaction*, ed. Edward M. Schortman y Patricia A. Urban, 193-219. New York : Plenum Press.

1995, « Relaciones interregionales prehistoricas en el norte de los Andes: evidencia del sitio la Chimba, en el Ecuador septentrional. *Perspectivas regionales en la Arqueología del Suroccidente de Colombia y Norte del Ecuador*, Popayan, Ediciones Universidad del Cauca, pp. 3-29.

AUGE, Marc

1986, *L'Anthropologie de la maladie, L'Homme* 97-98, janv.-juin, XXVI (I-2), pp. 81-90.

AUSTIN, John

1970, *Quand dire c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Seuil.

AVILA CABRERA, Francisco de

1966, *Dioses y hombres de Huarochirí* (No. 1). Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos.

AYALA MORA, Enrique

1983, Nueva historia del Ecuador. *Época Aborigen II, Corporación Editoria Nacional*, vol. 2.

2011, El crimen de El Ejido, 28 de enero de 1912. *Corporacion Editora Nacional*, Universida Simon Bolivar, Sede Ecuador, Grupo El Comercio Ecuador.

BALANDIER, Georges

1967, *Anthropologie politique*. Paris : Presses universitaires de France.

BALLON, E., CAMPODONICO, H

1978, Relato oral en e1 Perú: legibilidad y valores, Paris, *Actes du 42ème Congrès International des Américanistes*, IV, pp. 405-433.

BARCELOS NETO, Aristóteles

2008, Choses (in)visibles et (im)périssables. Temporalité et matérialité des objets rituels dans les Andes et en Amazonie, *Gradhiva* [En ligne], mis en ligne le 03 décembre 2010, consulté le 14 octobre 2012.
URL:<http://gradhiva.revues.org/1203>.

BARRACLOUGH, Solon Barraclough, S., & Collarte, J. C.

1973, *Agrarian Structure in Latin America: A Resume of the CIDA Land Tenure Studies of Argentina, Brazil, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, Peru*. Lexington, Mass.: Lexington Books, D.C. Heath and Company.

BARRY, Laurent

2000, Un demi-siècle s'est écoulé..., *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, (154-155), 9-20.

2008, *La parenté*, Editions Gallimard.

BARSKY, Osvaldo

1988, La reforma agraria ecuatoriana, 2 ed. *Biblioteca de Ciencias Sociales*, volumen 3. Quito: Corporacion Editora Nacional.

BASTIEN, Joseph W.

1978, Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu. The American Ethnological Society, Monograph 64. St. Paul: West Publishing Company.

1988, Shaman contra enfermero en los Andes Bolivianos. Cuzco, *Allpanchis, Instituto Pastoral Andino*, 20, 31.

BASUALDO, Carina

2008, Pour une psychoanalyse du don, *Revue du MAUSS*, 2 n° 32, p. 145-164. DOI : 10.3917/rdm.032.0145.

BAUD, Sébastien

2011, *Faire parler les montagnes: Initiation chamanique dans les Andes Péruviennes*. Armand Colin.

BAUER, Arnold J.

1979, Rural Workers in spanish America: Problens of Peonage and Opression. *Hispanic American Historical Review* 59 (1): 34-63. Febrero.

BECKER, Marc

1999, Comunas and Indegenous Protest in Cayambe, Ecuador. *The Americas* 55:4 April, 531-599. Copyright by the Academy of American Franciscan History.

1999, Una revolucion comunista indígena: movimientos de protesta rurales en Cayambe, Ecuador. *Memoria* 7: 51-76.

2001, Coaliciones interétnicas en los años treinta: movimientos indígenas en Cayambe. *Revista Yachaykuna* 2: 76-92. Diciembre.

2007, Indigenous Struggles for Land Rights in Twentieth Century Ecuador, *Agricultural History*, Vol. 81, N°2, pp. 159-181.

BECKER, Marc & TUTILLO, Silvia

2009, *Historia agraria y social de Cayambe*. FLACSO, Sede Ecuador. Quito, Ediciones Abya-Yala.

BECQUELIN, Aurore

1993, *Mémoire de la tradition* (Vol. 5). Société d'ethnologie.

BERGSON, Henri

1889, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Editions Flammarion.

2012, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Editions Flammarion. [1896]

2015, *Œuvres tome 1*, La Pochothèque.

BERRY, Albert, KAY Cristóbal, MARTINEZ VALLE Luciano, NORTH L. Liisa

2014, *La concentración de la tierra. Un problema prioritario en el Ecuador contemporáneo*. FLACSO, Sede Ecuador. Quito, Ediciones Abya-Yala.

BERNAND, Carmen

1979, Le Machisme piégé. Maladie, malheur et rapports de sexe dans les Andes méridionales de l'Équateur. In: *L'Homme*, tome 19 n°3-4. Les catégories de sexe en anthropologie sociale. pp. 189-203.

1992, *Pindilig: un village des Andes équatoriennes*. Editions du CNRS.

1999, *La solitude des Renaissants: malheurs et sorcellerie dans les Andes*. Editions L'Harmattan.

2000, Circuits réels d'un objet virtuel: Monnaie, doubles et dette dans les Andes au XVI^e siècle. *Études rurales*, N° 155/156, Prénance du droit coutumier (Jul.-Dec.) pp. 261-271.

BERTONIO, Ludovico

1984, *Vocabulario de la lengua aymara*, édité par Xavier Albo et Felix Layme, CERES, Cochabamba [1612].

BESSIS, Raphaël & AUGÉ Marc

2004, *Dialogue avec Marc Augé autour d'une anthropologie de la mondialisation*. Editions L'Harmattan.

BESNIER, N.

1990, Language and affect. *Annual Review of Anthropology* 19, 419-51.

BETANZOS, Juan de

1987, *Suma y narración de los incas*, édité par María del Carmen Martín Rubio, *Atlas, Madrid* [1551].

BLANKSTEIN, S., & ZUVEKAS, Charles

1974, Agrarian Reform in Ecuador: an evaluation of past efforts and the development of a new approach. *Economic Development and Cultural Change*, 73-94.

BOAS, Franz

2002, *Indian Myths and Legends from the North Pacific Coast of America*. Edited by Randy Bouchard & Dorothy Kennedy. Translated by Dietrich Bertz with a Foreword by Professor Claude Lévi-Strauss Vancouver, Talonbook, [1re éd. all. 1895], 702 p., bibl., ill., cartes.

BONDAZ, Julien, ISNART, Cyril, & LEBLON, Anaïs

2012, Au delà du consensus patrimonial. Résistances et usages contestataires du patrimoine. *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, (61-1), 9-22.

BONILLA, Adrian

1991, *En busca del pueblo perdido: diferenciación y discurso de la izquierda marxista en los sesenta*. Colección Tesis/Ciencias Políticas 1. Quito, FLACSO/Editorial Abya Yala.

BONILLA, Heraclio

1991, *Los Andes en la Encrucijada : Indios, Comunidades y Estado en el siglo XIX*. Ediciones Libri Mundi, FLACSO-sede Ecuador.

BONTE, P., & IZARD, M. (Eds.)

2002, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Edition Quadrige.

BONTE, Pierre

1994, Manière de dire ou manière de faire : peut-on parler d'un mariage 'arabe', in *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, P. Bonte, dir., E.H.E.S.S. éd., Paris, pp. 371-398.

BORJA Y BORJA, Ramiro

1951, Las constituciones del Ecuador. [Recopilación y estudio preliminar de] Ramiro Borja y Borja. *Las Constituciones hispanoamericanas*, 1. Madrid : Ediciones cultura Hispánica.

BOTERO, Luis Fernando

2001, *Movilización indígena, etnicidad y procesos de simbolización en Ecuador: el caso del líder indígena Lázaro Condo*. Editorial Abya Yala.

BORRAS, Gérard

1999, Les Indiens dans la ville?: fêtes et "entradas folkloricas" à la Paz (Bolivie). *Caravelle* (1988), N°73, LA FETE EN AMERIQUEE LATINE (Décembre), pp. 201-218.

2011, Entre kenas et pututus: la représentation de "l'autre" dans la littérature des pays andins. *Caravelle* (1988), N° 76/77, HOMMAGE A GEORGES BAUDOT (Décembre 2001), pp. 527-536.

BOURDIEU, Pierre

1980, *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit.

BOZZOLI DE WILLE, María Eugenia

1979, La conceptualización y técnica del soplo en la medicina aborigen bribri. En: *La antropología americanista en la actualidad*. Homenaje a Raphael Girard, Tomo II. México, Editores Mejicanos Unidos, pp. 165-194.

BRAY, Tamara L.

1993, Los Incas en el Norte del Ecuador : Estrategias de Incorporacion y Control en la frontera Imperial, Quito, *Memorias 3* : 167-168.

2003, *Los efectos del Imperio Incaico en la Frontera Septentrional : Una investigacion Arqueologica*. Quito, Abya-Yala Press.

2008, Chiefdoms of the Ecuadorian highlands. In *handbook of South American Archaeology*, H. Silverman and B. Isbell (eds.) pp. 527-543. New York, Kluwer Academic Publishers.

BRETON, Alain, MONOD-BECQUELIN, Aurore & RUZ, Mario,(editores)

2002, Espacios Mayas : Representaciones, Usos, Creencias. *Centro de Estudios Mayas*, México, *IIFL, UNAM, Centro Frances de Estudios Mexicanos y Centroamericanos*.

BROWN, Peter

2002, *Poverty and leadership in the later Roman Empire*. University Press of New England, Hanovre, coll. « The Menahem Stern Jerusalem Lectures ».

BUITRÓN C., Aníbal.

1974, *Leyendas y supersticiones indígenas de Otavalo*. Otavalo, IOA.

BUSTAMANTE, Teodoro

1988, *La larga lucha del kakaram contra el sucre*, Quito, Abya-Yala.

CABAY, Irene, CORREA Nancy, ENDARA Pablo, et al.

1991, *Año por año. Las fiestas de San Pedro en Ayora-Cayambe*. Quito, Abya Yala.

CACERES OLAZO, M.

1970, Apuntes sobre el mundo sobrenatural de Llavini. *Allpanchis Phuturinga*, II, pp. 19-33, Cuzco.

CAILLAVET, Chantal

1983, Ethno-histoire équatorienne un testament indien inédit du XVIIe siècle. *Cahier du monde hispanique et luso-brésilien*, N° 41, pp. 5-23.

1985, *La adaptación de la dominación incaica a las sociedades autoctonas de la frontera septentrional del Imperio: (Territorio Otavalo-Ecuador)*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolome de Las Casas.

1989, Entre sierra y selva: las relaciones fronterizas y sus representaciones para las etnias de los Andes septentrionales. *Anuarios de Estudios Americanos*, 46: 71-91.

2000, *Etnias del Norte : Etnohistoria del Ecuador*. Quito, Abya-Yala.

CAILLE, Alain

1994, *Don Intérêt et Désintéressement*, Paris, La Découverte/Mauss.

CALANCHA, A. D. L.

1978, Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú. *Pedro Lu-1936 caralleria Imp. Barcelona*, 2.

CARRERA, Luis

1990, *Ciencia Andina*. Quito, CEDECO.

CARRILLO TRUEBA, César

2008, Reseña de "Le principe de la chimere. Anthropologie de la mémoire" de Carlo Severi Cuicuilco [online], 15 (Enero-Abril): [Date of reference:13/febrero,2014]Availablein:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35112172013>> ISSN 1405-7778.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

2009, *Cultura com aspas e outros ensaios*, São Paulo: CosacNaify, pp. 440.

CASAGRANDE, Joseph B.

1971, Indigenous Society . En: *the Condor and the Bull : Tradition and Change in Andean Indian Culture*, ed. peter T. Furst y Karen B. Redd, 437-89. Los Angeles, Calif. : peace Corps.

1984, Estrategias para sobrevivir. En: *temas sobre la continuidad y adaptacion cultural ecuatoriana*, ed. Marcelo Fernando Naranjo, José L. Pereira V., y Norman E. Whitten. Quito, Ediciones de la Universidad Católica.

CASTORIADIS, Cornelius

1999, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

2008, *L'Imaginaire comme tel*, Paris, Hermann.

2009, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits, 1945-1967*, Paris, Seuil.

CASTRO de TRELLES, Lucila

1992, Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos (Lucila Castro de Trelles, ed.), 74 p.; Lima. *Pontificia Universidad Catolica del Peru. Fondo Editorial*.

CASTRO LOZANO, Alfredo

2005-2007, *Cayambe, Cayampi, Cayanki, saber y memoria : Recuperacion del conocimeinto ancestral en el altiplano de la mitad del mundo*. Auspicia Consejo de Gobierno de la Confederacion del Pueblo Kayamby.

CASTRO MEDINA, L.

1960, *Floklora Médico*, publicación Ecisa, p. 60, Lima.

CERECEDA, Verónica

1987, Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, eds. Thérèse Bouysson Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda, 136-231. La Paz: HISBOL.

CERÓN SOLARTE, Benhur

1990, Evolución del espacio geográfico de la Cuenca del Lago Guamués hasta 1950. *Revista Debate*, Fundación Cultural Nariño, Pasto.

CERVONE, Emma

2000, Tiempo de fiestas; larga vida a la fiesta: Ritual y conflicto étnico en los Andes. En: *Etnicidades*. Andrés Guerrero compilador. Quito, FLACSO Sede Ecuador, ILDIS, Fundación Friedrich Ebert.

2012, *Long live Atahualpa: indigenous politics, justice, and democracy in the Northern Andes*. Durham, NC: Duke University Press.

CIEZA DE LEON, Pedro

1959, The Incas of Pedro de Cieza de León, editado, con una introducción, por Victor Wolfgang von Hagen, traducido por Harriet de Onis, *The Civilization of the American Indians Series*. Norman: University of Oklahoma Press.

1986, *Crónica del Perú*. Primera parte, edité par Miguel Maticorena Estrada, Pontificia Universidad Católica del Perú, Academia nacional

CIFUENTES NAVARRO, Germán

1993, Personajes ilustres del Cantón Cayambe, 1867-1980. *Cayambe: Ilustre Municipio de Cayambe*.

CISNEROS, Iván

1987, Guanguilqui : El agua para los runas. *Ecuador Debate* 14: 161-182. Noviembre.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

1991, Renard-Casevitz, F.-M.—Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsiguenga. *Journal de la Société des Américanistes*, 77(1), 220-223.

CHAUMEIL, Bonnie, CHAUMEIL, Jean-Pierre

1992, L'oncle et le neveu. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 78-2, pp. 25-37.

CHIRIBOGA, Manuel

1988, Transformaciones Agrarias, Nuevos Movimientos Sociales, Nuevas Organizaciones. *Revista Paraguaya de Sociología* 25 (71) : 119-34, Enero-Abril.

CHISAGUANO, Silverio.

2006, *La población indígena del Ecuador: análisis de estadísticas socio-demográficas*. Instituto Nacional de Estadística y Censos.

CHRISTINAT, Jean Louis

1989, *Des Parrains pour la vie : parenté rituelle dans une communauté des Andes Péruviennes* ; Neuchâtel : Editions de l'Institut d'Ethnologie, Paris, Editions de la Maison de Sciences de l'Homme.

CLARK, A. Kim

1994, Los indios, el estado y la ley: los trabajos públicos y la pugna por el control de la mano de obra en el Ecuador del período Liberal. *Memoria* 4: 53-86.

CLASTRES, H.

1968, Rites funéraires Guayaki. *Journal de la Société des Américanistes* 57, 63-72.

CLAVE

2000, *Diccionario del Uso del Español actual*. Madrid: Ediciones SM

CLAVERIAS, Ricardo

1992, *Cultura, educación y desarrollo rural andinos*. Guaranda: Ed. U.E.B.

CLICHE, Paul

1993, Le diabluma de Pedro Moncayo (Equateur), ou comment le diable devient un enjeu politique, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 17 n°3, pp. 63-91.

Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA)

1965, Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola: Ecuador. Washington: Unión Panamericana.

CONFEDERACION DE NACIONALIDADES INDIGENAS DEL ECUADOR (CONAIE)

1989, *Las nacionalidades indígenas del Ecuador: Nuestro proceso organizativo*, 2d ed. Quito, Ediciones Abya-Yala.

1994, Proyecto político de la CONAIE. Quito: CONAIE.

COORDINADORA AGRARIANACIONAL/CAN

1994, Proyecto de ley agraria integral, 2d ed. Quito: *Confederación de nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)*.

CONNELL, Samuel V., GIFFORD, Chad, GONZALEZ, Ana Lucía y CARPENTER, Maureen

2003, Hard Times in Ecuador: Inka Troubles at Pambamarca. *Antiquity* 77:295. Marzo.

CONDOMINAS, Georges

1989, Le souverain époux de son peuple : variations madégasses sur un thème malais, in *Henry J. M. Claessen (éd.), Variant views : five lectures from the perspective of the « Leiden tradition » in cultural anthropology*, Universiteit van Leiden, Faculteit der Sociale Wetenschappen, Vakgroep Culturele Anthropologie en Sociologie der Niet-Westerse Samenlevingen, Leiden, pp. 1-55, coll. « ICA Leiden» 84.

COOK, Noble David

2004, *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620* (Vol. 41). Cambridge University Press.

CORDERO CRESPO, Luis

2010, *Diccionario Quichua-Castellano. Castellano-Quichua*. Quito: Corporación Editora Nacional.

CORONEL, V., PRIETO, Mercedes

2004, Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950, Quito, Flacso. *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, 1(21), 153-156.

COSTALES, Piedad y Alfredo

1993, *Los señoríos del norte andino del Reyno de Quito. Los Puento, Angos, Tulcanasa, Taques, Paspuel, Tusa y Guachagmira*. Colección Ecuador Mestizo, Quito: Ediciones SAG.C.A.

COSTALES SAMANIEGO, Alfredo, COSTALES PEÑAHERRERA, Dolores

2002 *Etnografía, lingüística e historia antigua de los caras o yumbos colorados (1534-1978)*. Abya-Yala: IEAG.

CRESPI, Muriel Kaminskym.

1969, *The patrons and peon of Pesillo: a traditional hacienda system in Highland Ecuador*. Place of publication not identified.

1981, *St. John the Baptist: The Ritual Looking Glass of Hacienda Indian Ethnic and Power Relations*. University of Illinois Press.

CRESSWELL, Robert

1975, *La Parenté*. Paris Armand Colin.

CRONICAS PERUANAS DE INTERES INDIGENA

1968, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

CUSTRED, Glyn

1979, Inca Concepts of Soul and Spirit. In: *Essays in Humanistic Anthropology*.
Bruce T. Grindal and Dennis Warren, eds. University Press of America

CUNOW, Heinrich

1929, El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas, Paris (traduction espagnole).

CURATOLA PETROCCHI, Marco

1933, La organización social del imperio de los Incas. *Ed. Librería Peruana. Lima.*
2008, La función de los oráculos en el Imperio Inca. *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, p. 15-69.

.

DAILLANT, Isabelle

1995, Du fond des Andes au grand Aval. L'espace des mythes et l'espace des morts chez les Chimane d'Amazonie bolivienne. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 81, pp. 159-180.

2003, *Sens dessus dessous : Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*. Nanterre, Société d'ethnologie.

DARDENNE, Luc

1981, Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 79, n° 41, pp. 133-141.

DEDENBACH, Sabine

1979, *The Lexical Unit sonqo, 'Heart', its Derivatives and Compounds : Use and Treatment in the Quechua Dictionaries*. (Working Papers N°. 12) University of St. Andrews, Scotland: Centre for Latin American Linguistic Studies.

1996, La comunicacion con los dioses: sacrificios y danzas en la época prehispanica segun las "Tradiciones de Huarochiri". In : *Cosmologia y Musica en*

los Andes, Max Peter Baumann (ed.), pp. 175-196. (Bibliotheca Ibero-Americana, vol. 55) Frankfurt am Main: Vetruert & Madrid: Iberoamericana.

DESCOMBES, Vincent

1996, *Les Institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit.

DELEAGE, Pierre

2011, Les discours du rituel, *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 97-1 Paris.

DEMAREST, Arthur

1981, *Viracocha: The nature and Antiquity of the Andean High God*, Cambridge, Harvard University : Peabody Museum of Archeology and Ethnology.

DESCOLA, Philippe

1986, *La Nature Domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris : Ed. de la Maison des sciences de l'homme.

1993, *Les lances du crépuscule*, Plon.

DETIENNE, Marcel

2003, *Qui veut prendre la parole ?* Avant-propos de Pierre Rosanvallon, Seuil.

Diccionario quechua-español Runasimi en línea en AULEX. Compilado por Philip Jacobs. aulex.org/qu-es/

DOUGLAS, Mary

2000, *La construction sociale des idées*, La Découverte/MAUSS.

2004, *Comment pensent les institutions*, La Découverte Poche/ Sciences humaines et sociales n° 175.

2005, *De la souillure*, La Découverte Poche/ Sciences humaines n° 104.

2006, Notre paradigme du don, *Revue du MAUSS* 1 (n°27), pp. 88-90.

DUMEZIL, Georges

1974-1976, DUMEZIL, Georges et Duviols, Pierre, Sumaq T'ika : La Princesse du village sans eau, *Journal de la Société des américanistes*, 63 :15-198.

1994, *Le Roman des jumeaux - Esquisses de mythologie*, édition posthume par Joël Grisward, publié aux éditions Gallimard.

1995, Catégories et vocabulaire des échanges de services chez les Indiens Quechua : Ayni et Mink'A, In : *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 44, pp. 3-16.

DUMONT, Louis

1937, *Dans les Nuer d'Evans-Pritchard*, Gallimard: IV

1997, *Groupes de Filiation et Alliance de Mariage : Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Edition Gallimard.

DURKHEIM, E.

1947, *The Elementary Forms of the Religious Life* (trad. Par J. W. Swain), Glencoe.

DUVIOLS, Pierre

1964, La historia del descubrimiento y de la conquista del Perú de Agustín de Zárate, remaniée conformément aux vues historico-politiques du vice-roi Toledo, *Études Latino-Américaines*, 2, pp. 147-151, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Aix-en-Provence.

1967, Un inédit de Cristobal de Albornoz : La Instruccion para descubrir todas las guacas del Piru y sus cmayos y haciendas. In: *Journal de Société des Américanites*, Tome 56-1, pp. 7-39 .

1971, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "l'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*. Tomo 13, Institut français d'études andines. IFEA

1976, Un symbolisme Andin du Double : La litomorphose de l'ancêtre, extrait de : *Actes du XLIIe congrès international des américanistes. Congrès du centenaire*, Paris.

1977, La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia). México, D.F. : Universidad Nacional Autónoma de México.

EARL S., J.

1971, The structure of modern andean social categories, *Journal of the Steward Anthropological Society* 3 (1): 69-106.

EVANS-PRITCHARD, E.,

1963, Nuer rules of exogamy and incest, in Meyer Fortes (ed.), *Social Structure*, New York, Russel & Russel [1er éd., Londres, 1949], pp. 85-103.

ECHEVERRIA, Jose

2004, *Las Sociedades Prehispanicas de la Sierra Norte del Ecuador. Una aproximacion arqueologica y antropologica*. Coleccion Otavalo en la Historia, Serie I, Perspectiva Historica, Volumen N° 1, Quito, Imprenta Nocion.

ECHEVERRIA, Jose, URIBE, Maria Victoria

1995, *Area Septentrional Andina Norte : Arqueologia y Etnohistoria*. Coleccion Pendoneros N° 8, Banco Central del Ecuador, IOA, Quito, Ediciones Abya-Yala.

EECKHOUT, Peter

2004, Relatos Miticos y Practicas Rituales en Pachacamac, *Bulletin de l'Institut français des études andines*, 33 (1) : 1-54.

ENOCK, Charles Reginald

1914, *Ecuador; Its Ancient and Modern History, Topography and Natural Resources, Industries and Social Development*. New York: Charles Scribner's Sons.

ERIKSON, Philippe

2004, *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*. Textes réunis et présentés par Philippe Erikson. Musée Français de la Brasserie.

ESPINOSA SORIANO, Waldemar

1973, La coca de las mitmas cayampis en el reino de Ancara, Siglo XVI. *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Peru* 2: 6-68. Huancayo, Peru.

1980, Probanza de don Geronimo Puento, cacique principal del pueblo de Cayambe, de servicios. Primera informe 1579, Segunda Informe 1583. *Bulletin de L'Institut Français d'Etudes Andines* 4(1-2): 89-119.

1980, El Curaca de los Cayambes y su sometimiento al Imperio Español. Siglos XV y XVI. *Bulletin de L'Institut Français d'Etudes Andines* 9(1-2) : 89-119.

1988, *Los Cayambes y Carangues: Siglos XV- XVI. El testimonio de la Ethnohistoria*. Tomo I. Instituto Otavaleño de Antropología.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

1992, Los bailes de los indios y el proyecto colonial. *Revista Andina* 2 (20) : 353-404.

2003, Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750. *Trans. Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero.*

2005, Construyendo la memoria : la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II. En: *Los incas, reyes del Perú*, ed. N. Majluf, 93-173. Lima : Banco de Crédito.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, CASTELNAU, Charlotte de

1996, Les pouvoirs de la parole: La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 51e Année, N°6, pp. 1225-1257. Nov-Déc.

EVANS-PRITCHARD, Edward

1992, *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona.

FABIAN, Stephen M.

1998, Waiting to tie the knot: thoughts on structural similarities between Bororo and Inca, *Journal of the Steward Anthropological Society*, 26 (1-2), pp. 19-36.

FALLER, Martina & CUELLAR, Mario

2009, Metaforas del tiempo en el quechua. In *Actas del IV Congreso Nacional de Investigaciones Lingüística-Filológicas*. CD ROM. Lima: Universidad Ricardo Palma.

FAUSTO, Carlos, FRANCHETTO, B., HECKENBERGER, M.

2008, Ritual language and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of Upper Xingú Society, in: *Lessons from Documented Endangered Languages*, A. Dwyer, D. Harrison & D. Rood, eds, pp. 129-158.

FAUSTO, Carlos, FRANCHETTO, B., MONTAGNANI, T.

2011, « Les formes de la mémoire : art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut Xingú (Brésil) », *L'Homme*, n°197, pp. 41-69.

FAVRE, Henri

1971, Changement et continuité chez les mayas du Mexique. Contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique Latine. Paris, Editions Anthropos.

FAVRET-SAADA, Jeanne

1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Editions Gallimard.

FERNANDEZ, Ramón

1961, Reforma Agraria en el Ecuador. *El trimestre Económico*, Vol. 28, N° 112(4), pp. 569-594.

FERNANDO, Jara

2003, Ecuador's cut-flower industry and local development. En: *Global Future. Third Quarter*.

FERRARO, Emilia

2004, *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito, Ediciones Abya Yala..

FIORAVANTI-MOLINIE, Antoinette

1978, La communauté aujourd'hui. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 33^e année, N. 5-6, pp. 1182-1196.

1982, *La Vallée sacrée des Andes*. Société d'éthnologie, Nanterre.

1986, *Le Corps de Dieu en Fêtes*, Paris : Editions du Cerf.

1987, El regreso de Viracocha, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 16 (3-4), pp. 71-83.

1993-1994, Héros mythique, dieu étatique: soleil aquatique, *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bulletin* 57-58.

1997, Herméneutiques sauvages de deux rites réputés chrétiens (Les Andes, La Mancha). *L'Homme*, 37^e Année, N° 142 (Apr.-Jun), pp. 7-32.

2005, Sanglante et Fertiles Frontières. A propos de batailles Rituelles Andines. *Journal de la Société des Américanistes* 1988, Vol. 74 p.p. 49-70. Cuzco - Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas: CBC.

2005, *Etnografías de Cuzco*. Cuzco - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolome de las Casas,.

FIRTH, Raymond

1963, Bilateral descent groups. An operational viewpoint , In: *Schapera, I., éd., Studies in Kinship and Marriage*, London, The Royal Anthropological Institute of Great Britain & Ireland, Royal Anthropological Institute Occasional Paper, 16, p.22-37.

FOLETTI CASTEGNARO, A.

- 1985, *Tradición oral de los quichuas amazónicos del Aguarico y San Miguel: Jatun Comuna Runa*. Ediciones Abya-Yala.

FONSECA MARTEL, César

1972, La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades alteñas del Perú, In: *Ortiz de Zuñiga*, pp. 317-338, Huánuco.

FONTAINE, Laurent

2007, Logiques modales et anthropologie : Des règles à la parole chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne, *L'Homme*, oct. déc. 184, pp. 131-154.

2008a, Les nouvelles interactions entre Yucuna et intervenants extérieures (Colombie Amazonienne), *Société suisse des Américanistes*, bulletin 70, pp. 49-58.

2008b, *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne*. Paris, L'Harmattan,.

2008c, Récits des Indiens yucuna de Colombie. Textes bilingues. Paris, L'Harmattan.

2013a, Les nouveaux espaces publics chez les Yucuna d'Amazonie Colombienne. *Journal de la Société des Américanistes*, 99-1, pp. 77-104.

2013b, De l'agentivité mythique et incantatoire, *Ateliers d'anthropologie*, 39, (consulté le 28 décembre 2013). <http://ateliers.revues.org/9481>

2015, El mambeadero, un espace à rituel ouvert chez les Yucuna, *Les Cahiers de Littérature Orale*, 77-78.

FORTES, Meyer

1959a, Descent, Filiation and Affinity : A rejoinder to Dr. Leach : Part I, *Man*, vol. 59 (308-309): 193-197.

1959b, Descent, Filiation and Affinity : A rejoinder to Dr. Leach : Part II, *Man*, vol. 59 (331): 206-212.

FOSTER, G.

1959, Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica. *Revista del Museo de la Nación*, 28.

FOX, Robin

1967, *Kinship and Marriage, An Anthropological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press (first Ed. Penguin Books).

1972, *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, Gallimard, 160-166.

GALEANO, Eduardo

2010, *Las venas abiertas de América latina*. Siglo XXI de España Editores.

GALINIER, Jacques

1984, L'Homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique. In: *L'Homme*, tome 24 n°2. pp. 41-58.

1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Mexico, UNAM.

2000, Deux sexes, dix genres Ina Rosing et la tentation du nominalisme. *L'Homme*, N° 154/155, Question de parenté (Apr.-Sep.), pp. 749-754.

GALINIER, Jacques, MOLINIE, Antoinette

2006, *Les Néo-Indiens, Une religion du IIIe Millénaire*, Odile Jacob.

GAMIO, Manuel

1944, Actividades del Instituto Indigenista Interamericano. Extracto del informe presentado al Consejo Directivo del Instituto Indigenista Interamericano en la Asamblea cerrada el 18 de abril de 1944. Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano. México, D.F.

GARCÉS, Fernando.

2006, Situación de la educación intercultural bilingüe en Ecuador. La EIB en *América Latina bajo examen*, p. 111-184.

GARCIA, Fernando

2011, La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas, *Alteridades*, 21(41)/ pp. 61-68.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1962, *Historia general del Perú* [1617]. Ed. José Durand. 4 vols. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GROS, C., & FELTES-STRIGLER, M. C.

2006, *Être indien dans les Amériques: spoliations et résistance: mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*. Institut des hautes études de l'Amérique latine.

GARAVAGLIA, WACHTEL, N., J. C., POLONI-SIMARD, J., & RIVIERE, G.,.

2014, *Au miroir de l'anthropologie historique: mélanges offerts à Nathan Wachtel*. Presses universitaires de Rennes.

GELL, Alfred

1992, *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*. Berg, Oxford.

GEERTZ, Hildred, GEERTZ, Clifford

1975, *kinship in Bali, Chicago and London*, The University of Chicago Press.

GENDRON, Ana

2004, L'Aya-Uma n'est pas qu'une figure du patrimoine. *Histoire de l'Amérique latine*, vol. 10, p.15.

GEOFFROY, C.

2012, La gestuelle du buveur dans un contexte festif andin. *Anthropologie et Sociétés*, 36(3), 77-94.

GHASARIAN, Christian

1996, *Introduction à l'étude de la parenté*, Editions du Seuil.

GISBERT, Teresa

1980, *El paraíso de los Pajaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina., Iconografía y mitos indígenas en el arte.* La Paz: Gisbert y Cia. Editores.

GLUCKMAN, MAX

1950, Kinship and marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal. *African Systems of Kinship and Marriage.* A.R. Radcliffe Brown & D. Forde, London, éds. Oxford University Press.

GODBOUT, Jacques T.

2000, (en collaboration avec Alain Caillé) *L'Esprit du don* ; postface inédite de Alain Caillé. –Nouv. Ed. – Paris : La Découverte ; Montréal : Boréal.

2009, *Ce qui circule entre nous: donner, recevoir, rendre.* Seuil.

GODELIER, Maurice

1982, *La production des grands hommes,* Paris, Fayard.

1996, *L'Enigme du don,* Flammarion.

1999, Introspection, rétrospection, projections (entretien avec H. Dawod). *In Gradhiva, d'histoire et d'archives de l'anthropologie.* N° 26.

2004, *Métamorphoses de la parenté.* Fayard.

2005, Un homme et une femme ne suffisent pas à faire un enfant. *La lettre de l'enfance et de l'adolescence,* 59.

2007, *Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend l'anthropologie.* Albin Michel.

GOMEZ, Thomas, & OLIVARES, Itamar

1993, *La formation de l'Amérique Hispanique, XV – XIX siècle.* Paris, Armand Colin,.

GONDARD, Pierre y LOPEZ, Freddy

1983, *Inventario Arqueológico Preliminar de los Andes Septentrionales del Ecuador*. MAG, PRONAREG, ORSTOM, Quito, Banco Central del Ecuador.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego

1952, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú (...)*, Lima, Instituto de Historia, Universidad Mayor de San Marcos, [1608].

1989 [1608] – *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca* (Raul Porras Barrenechea, ed.), 707 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GOODY, Jack

1985, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris, Armand Colin, [1er éd. En anglais: *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge, 1983].

GOSE, Peter

1996, *Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State*. *Ethnohistory*, 43 (1): 1-32; Durham, NC.

GREGORY, Chris

1982, *Gifts and Commodities*, Londres, Academic Press.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1616, *Nueva corónica y buen gobierno*. Biblioteca Real de Copenhague. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

1992, *El primer nueva crónica y buen gobierno* (1615). México, Siglo XXI.

GUERRERO, Andrés

1991, *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.

1993, *La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990*. En *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME/Abya-Yala: 91-112.

GUERRERO, Andrés, LOURTIES, Marie

1986, Unité domestique et reproduction sociale: la communauté huasipungo. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 41e Année, N° 3, pp.683-701. Mai-Juin.

GUEVARA, D.

1972, *Un mundo mágico-mítico en la mitad del mundo: folklore ecuatoriano*. Impr. Municipal.

HABOUD, M.

1991, Distribución del Uso del Quichua y Castellano en el Ecuador [Distribution of the use of Quichua and Castilian in Ecuador]. *Unpublished report. Quito, Programa de Educación Intercultural Bilingüe*.

1998, *Quichua y castellano en los Andes ecuatorianos: los efectos de un contacto prolongado*. Editorial Abya Yala.

HAMAYOUN, Roberte

1982, Des chamanes au chamanisme, in *L'Ethnographie, Voyages Chamaniques Deux*, N° 87-88, Paris, pp. 13-48.

1992, Le jeu de la vie et de la mort in *Diogène*, 158, pp. 63-77.

HARGOUS, S.

1985, *Les appeleurs d'âmes: l'univers chamanique des Indiens des Andes* (Vol. 6014088). Editions Albin Michel.

HARRIS, O.

1982, The dead and the devils among the Bolivian Laymi. In *Death and the regeneration of life* (eds) M. Bloch & J. Parry, 45-73. Cambridge: University Press.

HARRIS, O., & TANDETER, E. (Eds.).

1995, *Ethnicity, markets, and migration in the Andes: at the crossroads of history and anthropology*. Duke University Press.

HARRISON, Regina

1994, *Signos, cantos y memoria en los Andes. Traduciendo la lengua y la cultura quechua*. Ediciones Abya-Yala.

HARTMANN, Roswith

1971, Mercados y ferias prehispánicos en el área andina. *Bolletín de la Academia de la Historia*, LIX (118), Quito, 1971, 214-234.

HARVEY, P.

1991, Drunken speech and the construction of meaning : bilingual competence in the southern Peruvian Andes. *Language in Society* 20, 1-36.

1993, Género, comunidad y confrontación. Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongote Perú. En *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, ed. T. Saignes pp. 113-138, Lima, La Paz: IFEA.

HEGEL, F.

1993, *La phénoménologie de l'esprit*. Bibliothèque de Philosophie, Gallimard, Collection.

HEINICH, Nathalie

2009, *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme.

HELMER, Marie

1951, *La vie économique au XVI siècle sur le haut plateau andin: Chucuito en 1567 d'après un document inédit des Archives des Indes*. Travaux, Institut Français d'Etudes Andines, t.3, pp. 115-147..

HERITIER-AUGE, Françoise

2000, A propos de la théorie de l'échange. Commentaire de « Femmes échangées, femmes échnagistes », In Laurent S. Barry (dir.), Question de parenté, *L'Homme*, 154-155 : 117-122.

HERITIER-AUGE, Françoise, COPET-ROUGIER, Elizabeth

1991, Les Complexités de l'alliance. *Les systèmes semi complexes, Volume I, Paris, éditions des archives contemporaines.*

HERRERA, Pablo

1985, Antologia de Prosistas Ecuatorianos, Quito, pags. 122-126, en «*Replanteamiento Programatico*», Parque Arquelogico y de Investigacion Cientifica Cochasqui, H. Consejo Provincial de Pichincha.

HERTZ, R.

1907, Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique* 10, 48-137.

HILLERY, George

1968, *Communal Organizations. A study of local Societies.* The University of Chicago Press.

1993, History in Anthropology Author(s): James D. Faubion Source: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 22, pp. 35-54 Published by: Annual Reviews Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2155839>

HURTADO DIEZ, Alejandro

2008, Charges religieuses, confréries et organisation politique dans la longue durée. Agents et pouvoir aux villages de Catacaos et Sechura (Pérou). In Anath Ariel de Vidas (coord.), *Pour une Histoire Souterraine des Amériques, jeux de mémoires, enjeux d'identités.* Mélanges offertes à Nathan Wachtel, L'Harmattan.

HOBSBAWN, Eric, RANGER, Terence

1983, *The invention of the tradition.* Cambridge University Press.

HOCART, M.

2005, Au commencement était le rite. *De l'origine des sociétés humaines. Préface de Lucien Scubla,* Collection Recherches/MAUSS.

HOCQUENGUEM, A.M.

1980/81, L'iconographie mochica et les représentations de supplices, *Journal de La Société des Américanistes*, LXVII, pp. 249-257.

HOUDART MORIZOT, Marie France

1976, *Tradition et pouvoir à Cuenca, communauté andine*. Institut français d'études andines. Tiré de <http://books.openedition.org/ifea/1371>

1978, Intégration et domination à Cuenca, communauté indienne paysanne du Pérou. *Cahiers du monde hispanique et Luso brésilien*, N°31, Numéro consacré en partie au XVIIIe siècle, pp. 135-148.

HOWARD-MALVERDE, R.

1979, *Quichua tales from Cañar, Ecuador*, Ph.D. thesis (m.s.), University of St. Andrews, Centre for Latin American Linguistic Studies, St. Andrews.

1980, "Turkey buzzard tales from highland Ecuador"; in Proceedings of the International Centenary Conference of the Folklore Society, London, 1978.

1981, *Dioses y diablos: tradición oral de Cañar, Ecuador, Amerindia*, n° especial, 1, Paris (A.E.A.).

1990, UPA. La conceptualisation de la parole et du silence dans la construction de l'identité quechua, In : *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 76. pp/. 105-120

HYLAND, Sabine P.

2002, « The royal khipu of Blas Valera », in Jeffrey Quilter et Gary Urton (éds), *Narrative threads. Accounting and recounting in Andean khipu*, University of Texas Press, Austin, pp. 151-170.

HUBERT, H. & MAUSS, M.

1897, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, *L'Année sociologique* (2).

HUGH-JOHNS, S., & LAIDLAW, J.

2000, *The Essential Edmund Leach. Volume I: Anthropology and Society*. Yale University Press.

ICAZA, Jorge

1953, Huasipungo. 1934. *Reprint, Bogotá: Editorial Oveja..*

ITIER, César

1993, Estudio y comentario lingüístico. *JOAN DE SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI S., Relación de Antigüedades deste reyno del Pirú*, eds. Pierre Duviols y César Itier. Cuzco : Institut Français d'études Andines-Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de Las Casas'..

1996, Le jeune homme et l'étoile ou le voyage au pays de la multiplication des grains. Un mythe andin sur les dangers de l'exogamie. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 82, pp. 159-191.

1997, Estrategias de traducción de una obra literaria moderna en una lengua amerindia. INALCO - *CELIA - AMERINDIA* n° 22.

2007, *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la Region del Cuzco*. IFEA. Lima diciembre.

2012, *Viracocha o el océano : naturaleza y funciones de una divinidad inca*, Lima, IFEA ; IEP.

1995, La littérature quechua dévangélisation (XVIe et XVIIe siècles) comme source ethnolinguistique. *Amérindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, 19, 20.

JACOPIN, Pierre-Yves

1972, Habitat et territoire Yukuna. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 61, pp 107-139.

1977, La parole et la différence ou de l'entrée des Blancs dans la mythologie des Indiens yukuna, *Société suisse des Américanistes*, bulletin 41.

1981, *La parole générative de la mythologie des Indiens yukuna*. Thèse : Neuchatel, Faculté des Lettres.

1988, The syntactic structure of myth, or the Yukuna invention of speech, *Cultural Anthropology*, 3 (2): 131-159.

1993-1994a La parole mythique en Amérique du Sud. *Société Suisse des Américanistes*. Bulletin 57-58, pp. 7-15.

1993-1994b, Dynamique de la parole sociale en Amérique Latine. *Société Suisse des Américanistes*. Bulletin 57-58, pp. 147-159.

2008, Préface, in L. Fontaine, *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne*. Paris, L'Harmattan, pp. 5-10.

2010, De l'agentivité dans, et de la parole mythique, *Ateliers du LESC*, 34, consulté le 18 juin 2012. <http://ateliers.revues.org/8533>

JOLLY, Eric

2004, *Boire avec esprit. Bière de mil et société Dogon*. Nanterre, Société d'ethnologie..

JOSSELIN DE JONG, Patrick Edward de

1980, Ruler and realm : political myths in Western Indonesia, Noord-Hollandsche uitgevers maatschappij, Amsterdam, Oxford, New York, coll. *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde Amsterdam* 43(1), 3-17.

JOSSELIN DE JONG, Patrick Edward de, JAN PETRUS, Benjamin

1952, Lévi-Straus's theory on kinship and marriage, E. J. Brill, Leiden, coll. *Mededelingen van het Rijkmuseum voor Volkenkunde* 10.

JOSSELIN DE JONG, Patrick Edward de, JORDAAN Roy E.

1985, Sickness as a metaphor in Indonesian political myths, *Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde*, 141 (2-3), pp. 253-274.

JUAN, Jorge y DE ULLOA, Antonio

1978, *A Voyage to South America*, Boston: Longwood Press.

KEESING, R.

1982, *Kastom in Melanesia: An Overview*. In: *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia* (R. Keesing and R. Tonkinson, eds.). *Mankind special issue 13 (4)*: 297-301
KLAPISCH-ZUBER, Christiane, Parrains et Compères : A propos d'un « bon » rapport social (note critique), *Annales HSS*, mai-juin 1999, n°3, pp. 739-745.

1982, *Kastom in Melanesia : An Overview*, in : *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia*, R. Keesing and R. Tonkinson, eds., *Mankind special issue 13 (4)*, pp. 297-301.

KOMADINA, Celine

2013, *Boire avec les morts et la Pachamama : une anthropologie de l'ivresse rituelle et festive dans les Andes boliviennes*. *Social Anthropology and ethnology*. Université Nice Sophia Antipolis.

KUPER, A.

1979, A Structural approach to dreams, *Man*, 14, 4, p. 645-662.

KEITH G., Robert

1976, *Conquest and Agrarian Change: The Emergence of the Hacienda System on the Peruvian Coast*, Cambridge, Mass.

LABURTHE-TOLRA, Philippe

2007, Les fondements des problèmes d'identité en anthropologie sociale, *Journal des africanistes* [En ligne], 77-2], mis en ligne le 13 avril 2010, consulté le 21 septembre 2014. URL : <http://africanistes.revues.org/2131>

LALIVE D'EPINAY, Christian

2006, La dynamique des échanges de services au fil de la vieillesse, *Revue européenne des sciences sociales*, T. 44, N°. 134, Quel(s) défi(s) pour les sciences sociales à l'heure de la mondialisation? pp. 169-180.

LANDIVAR, M.A.

1971, Contribución a mitos y leyendas en el Azuay y Cañar, Cuenca, *Revista de Antropología*, 3.

LANZA, B. M.

2006, *La religion traditionnelle africaine: Permanences et mutations*. Editions L'Harmattan.

LARREA MALDONADO, Fernando

1976, La "Hacienda" precapitalista en Amérique Latine: le cas de l'Equateur. *Etudes rurales*. N° 62 (Apr.-Jun.), pp. 5-38.

2010, *Estado neoliberal y movimiento indígena: neoindigenismo, biopolítica y representación*. (Doctoral dissertation, Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Quito: FLACSO).

LARSON, Brooke

2004, *Trials of Nation Making : Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge University Press.

LEACH, Edmund

1976, *Culture and Communication : the logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*, Cambridge University Press.

1980, *L'Unité de l'homme et autres essais*, Editions Gallimard.

LEACH, Edmund, POUILLON, Jean, GUERIN, Anne

1972, Trad. De l'anglais ; Firth, Raymond Préf. ; *Les Systèmes Politiques de Hautes Terres de Birmanie : analyse des structures sociales Kachin*, Edition Paris : François Maspero.

LEGROS, Dominique

1986-1987, Communautés Amérindiennes Contemporaines : Structure et Dynamique Autochtones ou Coloniales, *Recherches Amérindiennes au Québec*, Vol. XVI, N°4.

LESMANN-NIETZCHE, L.

1929, *Arqueología Peruana Coricancha: el Templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor*, (s.e.) Buenos Aires.

LESTAGE, Françoise, CHRISTINAT, J.-L.

1992, Des Parrains pour la vie. Parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes, *L'Homme*, vol. 32, n° 122, pp. 427-428.

LEVI-STRAUSS, Claude

1949, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses universitaires de France.

1955, *Tristes Tropiques*, Terre Humaine Poche, Librairie Plon.

1958a, *Anthropologie Structurale*, vol. 1, Paris, Plon.

1958b, *Les organisations dualistes existent-elles ?*, in Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, pp. 147-182 [première édition : 1956, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 112, pp. 99-128, volume d'hommages à Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong].

1964, *Le cru et le cuit*. Paris, Plon.

1971, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris et La Haye, Mouton.

1971, Le temps du mythe, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 26e Année, N° 3/4, Histoire et Structure (May-Aug), pp. 533-540.

1977 *Myth and meaning*, University of Toronto, The Massey Lectures.

1982, « Chanson madégaïse », in *Orients : pour Georges Condominas, Sudestasie*, Paris/Privat, Toulouse, pp. 195-203.

1983a, *Du mariage dans un degré rapproché*, in *Le regard éloigné*, Plon, Paris, pp. 127-142.

1983b, Histoire et ethnologie, *Annales. Économies Sociétés Civilisations*, 38 (6), pp. 1217-1231.

1983c, « Lectures croisées », in *Le regard éloigné*, Paris, Plon, pp. 107-126.

LIRA, J. A.

1950, El demonio en los Andes, *Tradición, Cuzco*, año 1, 1, n° 2, pp. 35-40.

LOUNSBURY, Floyd G.

1978, Aspects du système de parenté inca; *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 33e Année, N° 5/6, *Anthropologie Historiques des Sociétés Andines*, pp. 990-1005. Sep-Déc.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco

1965, Historia general de las Indias "Hispania Vitrix". *Barcelona: Editorial Iberia*.

LÓPEZ, L. Enrique

2009, Pueblos, culturas y lenguas indígenas en América Latina. *El Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina. Cochabamba: Unicef/FUNPROEIB Andes*, vol. 1, p. 21-100.

LOPEZ-BARALT, Mercedes

1987, *El Retorno del Inca Rey: Mito y profecía en el mundo andino*. Madrid: Editorial Playor.

LOZANO CASTRO, Alfredo

1991, *Quito ciudad milenaria. Forma y símbolo*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

2009, *Cayambe, Cayampi, Cayanqui. Saber y Memoria. Recuperación del conocimiento ancestral en el Altiplano de la Mitad del Mundo*. Publié par Pablo Guaña, Consejo de Gobierno de la Confederación del Pueblo Kayambi 2005 – 2007.

LUIS-BLANC, François

1994, *Médecins et chamanes des Andes*. Paris, Editions l'Harmattan.

LYALL, Angus

2010, *Los usos de la memoria. Poder y resistencia en Cayambe*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

LYONS, John

1968, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge : Cambridge U.P., [N.d.T. : Trad. Française de Françoise Dubois-Charlier, Linguistique générale, Paris: Larousse, 1970].

MACLEAN Y ESTENOS, R.

1941, El demonismo en el mito peruano, *Letras*, Lima, 3er cuat., no 20, pp. 317-331.

MALINOWSKI, Bronislaw

1989, *Les Argonautes du Pacifique Occidentale*, 1922, trad. Fr. 1963, réed. Gallimard, coll. « Tell ».

2001, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

1985, *Journal d'ethnologue*, Editions du Seuil.

MALDONADO, M. Efendy

1987, *El Cantón Cayambe*. Quito, Abya - Yala.

MARGARIDO, A.

1973, Dumont (Louis): Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage. *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 60(218), 106-108.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, A. M.,

1978, *Indiana, Beiheft 8. Pachamama Santa Tierra.: Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales* (Vol. 8). Mann.

MARTINEZ, Carmen

2007, Antropología indigenista en Ecuador desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos, En *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, pp.335-366.

MARTINEZ C., José Luis

1995, *Autoridades en los Andes. Los atributos del Señor*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú.

1998, Kurakas, rituales e insignias : una proposición, *Histórica*, Vol. XII, n° 1, pp. 61-74. Julio.

2008, Pensarse y representarse. Aproximaciones a algunas prácticas coloniales andinas de los siglos XVI y XVII. En *Lenguajes visuales de los Incas*, eds. Paola González y Tamara Bray, 147-61. Oxford: British Archaeological Records.

2010, "Somos restos de gentiles": El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas. *Estudios Atacameños*. Arqueología y Antropología Surandinas, N° 39, pp. 57-70.

2011, *Gente de la tierra de guerra: los Lipas en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Centro Barros Arana DIBAM Chile.

MARTINEZ, Luciano

1994, Situación actual y perspectivas de la economía campesina en Ecuador. *Debate* N° 31 CAAP, Quito, pp 137-152. Abril.

MARTINEZ, Rosalia

2001, Autour du geste musical andin. *Cahiers de musiques traditionnelles*, Vol. 14, le geste musical, pp. 167-180.

MARTINEZ NOVO, Rodrigo

2012, Del tiempo insostenible y del sentido del tiempo en las comunidades kichwa canelos. *Desacatos*, núm. 40, pp. 111-126. Sept-Dec.

MASON, J. Alden

1964, *The ancient civilizations of Peru*. New York, Penguin books.

MAUSS, Marcel

1897, La Religion et les Origines du droit pénal, (compte rendu de l'ouvrage de Steinmetz) dans: *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 34, 1896, p. 269-95 et t. 35, p.31-60.

1914, Les origines d la notion de monnaie. *Institut Français d'Anthropologie, Comptes Rendus des Séances*, 2, supplément à *l'Anthropologie*, pp. 14-19, Paris.

1921, L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens). *Journal de Psychologie* 18, 425-34.

1923-1924, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année Sociologique, nouvelle série, II (I): 30-186*.

1965, *Teoria generale della magia e altri saggi*, 415 p.; Torino, G. Einaudi.

1973, Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques In *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Collection Quadrige.

MAUZE, Marie

1986, Les kwagul et le potlatch : Eléments pour une réévaluation, *L'Homme* 100, oct.-déc., XXVI (4), pp. 21-63.

1983, La loi anti-potlatch chez les Kagul. *Bulletin Amérique Indienne*, Paris, Juillet-Août.

MANHEIM, Bruce

1991, *The language of the Inka since the European invasion*, University of Texas Press, Texas Linguistics Series, Austin.

MAYER, Enrique

1971, Un carnero por un saco de papas; aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara, Pasco, *Revista del Museo Nacional*, Lima, t. XXXVII, pp. 184-196.

1974, Las reglas del juego en la reciprocidad andina. In *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, edited by G. Alberti and E. Mayer, pp. 37-65. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MAZUREK, Hubert

2012, De "l'ordre" à "l'utopie archaïque": Mythes et réalités de la paysannerie andine du Pérou. *Caravelle* (1988), N°79, PAYSANNERIES LATINO AMERICAINES: MYTHES ET REALITES/ Hommage à Romain Gaignard, pp. 69-92. Décembre.

MC CORKLE, Thomas

1954, La persistencia comunera y los Guaiqueries, *sobretiro del boletín indigenista venezolano*. Tomo II, Nos. 1-4, Caracas, Enero-Diciembre.

MERCIER, J. Marcos

1974, Amazonía: *Liberación o Esclavitud?* Lima.

1979, *Nosotros los Napu-Runas: Napu runapa rimay; mitos e historia*. Publicaciones CETA; Educación Bilingüe-Alto Napo, Sexta Región, Ministerio de Educación.

METRAUX, Alfred, DREYFUS Simone (Ed.)

1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, (Bibliothèque des sciences humaines), Gallimard.

MEYERS, Albert,

1998, *Los Incas en el Ecuador: análisis de los restos materiales*. Colección Pendoneros, Nos. 6 and 7. Quito, Abya-Yala.

MILLA VILLENA, Carlos

1992, Génesis de la cultura andina. *Amáutica*, Lima.

MILLONES, Luis

1964, Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy, *Revista Peruana de Cultura*, n°3, Lima, pp. 134-140.

MIÑO GRIJALVA, Cecilia

2006, *Tránsito Amaguaña. Heroína India*. Quito, Banco Central del Ecuador Ediciones.

MIRANDA, José

1947, La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial (Nueva España, 1525-1531), *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, t.2, pp. 421-462.

MOLINA, Cristóbal de, (el Cuzqueño)

1989, *Relación de las fábulas y ritos de los Incas [1575]*. En *fábulas y mitos de los incas*, eds. Enrique Urbano y Pierre Duviols, 47-134. Madrid: Historia 16.

MONTES DEL CASTILLO, Angel

1989, *Simbolismo y Poder, un estudio Antropológico sobre Compadrazgo y Priestazgo en una Comunidad Andina*. Anthropos, Barcelona, Editorial del Hombre.

MORENO YÁNEZ, Segundo

1992, Antropología ecuatoriana. Pasado y presente. *Colección Primicias de la Cultura de Quito*, 1, 11-38.

2008, Antropología abierta, antropología ambigua: tendencias actuales de la antropología ecuatoriana, en Alejandro Diez Hurtado (ed.), *La antropología ante el Perú de hoy. Balances regionales y antropologías latinoamericanas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp.205-218.

MORIN, Edgar

1980, El desarrollo de la crisis del desarrollo. En Cándido Mendes (comp.), *El mito del desarrollo*, Barcelona, Kairós.

MOROTE BEST, E.

1957, El oso raptor, *Archivos venezolanos del Folklore*, Caracas, 5, pp. 135-178.

MURRA, John Victor

1946, The Historic Tribes of Ecuador. En *Handbook of South American Indians. Volume 2: The Andean Civilizations*, ed. Julian H. Steward, 785-821. Washington, D.C: United States Government Printing Office.

1964, Una apreciación etnológica de la visita, in *Visita hecha a la provincia de Chucuito par Garci Diez de San Miguel en el ana 1567*, Garci Diez de San Miguel, John Murra ed., Lima, Casa de la Cultura del Perú: 421-444.

2012, *Formations économiques et politiques du monde andin*, Lima, Éditions de l'Institut français d'études andines. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

MURUA, Martin de.

1986, *Historia General del Peru*. *Cronicas de America* 35. Madrid, Historia 16.

NAHOUM-GRAPPE, V.

1991, *La culture de l'ivresse. Essai de phénoménologie historique*. Paris Quai Voltaire.

NARANJO, Marcelo F. y LANDAZURI, Helena

1981, La República y la época contemporánea. En *Pichincha: monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana ed. Segundo E. Moreno Yánez*. 289-423. Quito: Consejo Provincial de Pichincha.

NASH, J.

1972, The devil in Bolivia's nationalized tin mines, *Science & Society* (A Marxian quarterly), XXXVI, nº 2, pp.221-233.

ÑUKANCHIK, Shimi

2011, Boletín Informativo de la Confederación del Pueblo Kayambi, Nº1 Cayambe. Junio.

PARIS, P.J.

1961, *Gramática de la lengua quichua actualmente en uso entre los indígenas del Ecuador*, Quito, Editorial Santo Domingo.

PARK R.E.

1925, *The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Behavior in the Urban Environment. The American Journal of Sociology, 20.*

PARSONS, E.C.

1945, *Peguiche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador: A Study of Andean Indians.* University of Chicago Press.

PAZ PONCE DE LEON, Sancho de

1922, Relación y descripción de los pueblos del Partido de Otavalo. En *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito:s XVI-XIX*, ed. Pilar Ponce Leiva, 359-71. Quito: Marka/Ediciones Abya Yala.

PENONI I., R.

2010, *Hagaka: Ritual, performance e ficção entre os Kuikuro do Alto Xingu (MT, Brasil)* (Doctoral dissertation, MA thesis, Programa de PósGraduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro).

PEREZ GALAN, Beatriz

2012, Autoridades étnicas y territorio. El ritual del "linderaje" en una comunidad andina, *Antropologica*, Lima, 19:365-382.

PEREZ GUARTAMBEL, Carlos

2006, *Justicia Indígena*, Universidad de Cuenca Facultad de Jurisprudencia Colegio de Abogados del Azuay.

PEREZ TAMAYO, Aquiles

1978, *La minúscula nación de Nasacota Puento resiste la invasión de la gigantesca de Huayna Cápac.* Cartillas de divulgación ecuatoriana, N° 18. Quito: Casa de Cultura Ecuatoriana.

PERRIN, Michel

2004, L'autre, Cliniques, cultures et sociétés, *Revue transculturelle*, Volume 5, N° 1, La pensée sauvage.

PINEDA Q., José

2007, *Espace et archéologie au Pérou: lectura spatiale des sociétés préhispaniques*, avant propos de Claude Collin D., Préface de Pierre-Yves Jacopin, Paris, L'Harmattan.

PIZARRO, P.

1978, (c. 1572), *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

PLATON

1988, *Le banquet*, Gallimard collection Folio.

PLATT, Tristán

1971, *El yanantin entre los pobladores al norte de Potosí*, travail lu à l'Université de Cornell.

1978, Symétries en miroir. Le concept de Yanantin chez les Macha de Bolivie, In: *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. 33e année, N. 5-6, pp. 1081-1107.

1987, The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosi 818th-20th Centuries), *Journal de la Société des Américanistes*, 73:139-191.

1992, « writing, Shamanism and identity or Voices from Abya-Yala Author », *History Workshop*, No. 34, Latin American History (Autumn), pp. 132-147.

2009, From the island's point of view. Warfare and transformation in an Andean vertical archipelago, *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 95-2.

POIRIER, Jean

1968, Les fonctions sociales de l'ostentation économique. In: *Tiers-Monde*. Tome 9 n°33. L'économie ostentatoire. Etudes sur l'économie du prestige et du don (sous la direction de Jean Poirier) sous la direction de Jean Poirier. pp. 3-16.

POLANYI, Karl

1983, *La Grande Transformation : Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Editions Gallimard.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1916, (Lic.) [1598] Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo [1585]. *En: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú por Horacio Arteaga, 111.*

PRIETO, Mercedes

2015, *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito, FLACSO .

POUTIGNAT, P., & STREIFF-FERNAT, J.

1995, *Théories de l'ethnicité, suivi de Les Groupes ethniques et leurs frontières de Fredrik Barth*, Paris, PUF, 270 p.

PUENTE BRUNKE, José de la.

1993, *Encomienda y encomenderos en el Peru (estudio social y político de una institución colonial)*, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 79, n° 1, pp. 312-314.

RAGON, Pierre

1992, *Les Indiens de la Découverte. Évangélisation, mariage et sexualité. Mexique, XVIe siècle*. Paris, Éditions L'Harmattan.

RAMON, Galo

1983, Cayambe: el problema regional y la participación política. *Ecuador Debate* 3: 161-174. Agosto.

1987, La resistencia Andina, Cayambe 1500-1800. *Cuaderno de discusión Popular* N° 14. Centro Andino de Acción Popular, Quito.

RASSERS, Willem Huibert

1959, *Pañji, the culture hero. A structural study of religion in Java*, Martinus Nijhoff, La Haye. RIDDER Rob de et Jan A. J. KARREMANS (éds).

RAUTENBERG, Michel

1998, L'émergence patrimoniale de l'ethnologie: entre mémoires et politiques publiques, in D. Poulot (dir.), *Patrimoine et modernité*, 279-289, Paris : L'Harmattan.

REDFIELD, Miihael

1978, *Agrarian Reform and Peasant Organization in the Ecuadorian Coast*. University of London, Institute of Latin American Studies Monographs, 8. London: Athlone Press.

REDFIELD, Robert

1965, *The Little Community. Peasant Society and culture*. The University of Chicago Press.

REDONDO, Agustín

1988, *Les Parentés fictives en Espagne, XVIe-XVIIe siècles: colloque international, Sorbonne, 15, 16 et 17 mai 1986* (Vol. 4). Publications de la Sorbonne.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie

1988, L'Histoire ailleurs, *L'Homme*, 28e Année, N°106/107, Le mythe et ses métamorphoses, pp. 213-225. Apr.=Sept.

1991, *Le Banquet masqué. Une Mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsigenka*. Lierre & Coudrier Editeur.

1992, Sel : femme gemme, femme condiment. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 78-2, pp. 133-149.

RESTREPO, Roberto A.

1977, Renta diferencial y vías de disolución de la hacienda precapitalista en el Ecuador. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, N°28, La terre et les paysans en Amérique Latine, pp. 47-72

2004, compilador. *Saberes de vida. Por el bienestar de las nuevas generaciones*. Bogota, Siglo del Hombre Editores.

REYES, Oscar Efren

1967, *Breve Historia General del Ecuador*. Quito, Tomo I, 10a.

RHON, Francisco

1978, Lucha étnica o lucha de clases : Ecuador. En *Campesinado e indigenismo en América Latina*, ed. Enriaue Valencia, 71-85. Lima : Ediciones CELATS.

RIDDER, R. D., & KARREMANS, J. A.,

1987, The Leiden Tradition in Structural Anthropology. *Essays in Honour of PE de Josselin de Jong*. Leiden: Brill.

RIVET, P.,

1926, Les malayo-polynésiens en Amérique. *Journal de la Société des Americanistes*, 18(1), 141-278.

RIVIERE, Gilles

1991, "Lik'ichiri y Kharisiri. A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad aymara" In *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 20, N°1, pp. 23-40.

1994, El sistema de aynuqa. Memoria e historia de la comunidad (comunidades aymara del altiplano boliviano) In *Hervé, Genin & Rivière*, op. cit., pp. 89-105.

1995, Caminos de los muertos, caminos de los vivos. Las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano, In *Antropología*, Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos, octubre, n°10, Madrid, pp. 109-132.

2002, Temps, pouvoir et société dans les communautés aymaras de l'altiplano (Bolivie) , E. KATZ, A. LAMMEL et M. GOLOUBINOFF (éd.), *Entre ciel et terre. Climat et sociétés*. Paris, IRD-IBIS, p. 357-373.

2007a, Rêver un Chipaya : Les activités oniriques dans la société Aymara, Bolivie, In *Au miroir de l'Anthropologie Historique*.

2007b, De la chefferie à la communauté et retour ? A propos de nouvelles organisations indigènes dans les hauts-plateaux de Bolivie, D. ROLLAND et J. CHASSIN (éd.), *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, Paris, L'Harmattan, p. 207-219.

ROBIN, Valérie

2003, Les chemins de l'autre vie: les rituels funéraires dans les Andes sud-péruviennes, *Ateliers d'anthropologie. Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, (25).

2004, La Divine Comédie dans les Andes ou les tribulations du mort dans son voyage vers l'au-delà, *Journal de la Société des Américanistes*, 90-1, Articles, p. 143-181

2004, Indiens, Quechuas ou Paysans?, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10|, [En línea], Puesto en línea el 02 février 2005. URL: <http://alhim.revues.org/index98.html>. consultado el 03 juin 2013.

2008, *Miroirs de l'autre vie: pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco*, Pérou. Nanterre: Société d'ethnologie.

RODAS MORALES, Raquel

1987, *Tránsito Amaguaña: su testimonio*. Colección Difusión Cultural, 3. Quito: CEDIME.

1998, *Dolores Cacuango*. Quito: Sociedad Alemana de Cooperación Técnica, GTZ/Proyecto de Educación Bilingue Intercultural, EBI

1998, *Crónica de un sueño: las escuelas indígenas de Dolores Cacuango: una experiencia de educación bilingue en Cayambe*, 2d ed. Quito: Proyecto de Educación Bilingue Intercultural, MEC/GTZ.

2006, *Dolores Cuacango: gran líder del pueblo indio*. Colección « Biografías Ecuatorianas », volumen 3. Quito: Banco central del Ecuador.

ROSENWEIN, B.

1989, *To Be the Neighbor of Saint Peter: The social Meaning of Cluny's Property*, 909-1049, Ithaca, Cornell University Press, chap. 4.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1962, Nuevos datos sobre la tenencia de tierras en el incario, *Actas y trabajos, Segundo Congreso Nacional de Historia*, Lima, t.2, pp.103-115.

RUBIO ORBE, Alfredo

1954, *Legislación indigenista del Ecuador*. Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano, No. 17. México : Insituto Indigenista Interamericano.

RUEDA, Marco Vinicio

1982, *La fiesta religiosa campesina*. Quito, Ediciones de la Universidad Católica.

ROWE, Jhon H.

1946, Inca Culture at the Times of the Spanish Conquest. En: *Handbook of South American Indians*, Volume 2 : The Andean Civilizations (Julian H. Steward, ed.) : 183-330. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143; Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

SAAD, Pedro

1961, La reforma Agraria. *Bandera Roja* 1 (1) : 7-52. Enero-Febrero.

1961, Sobre la alianza obrero campesina. *Bandera Roja* 1 (3) : 28-56. Mayo-Diciembre.

1987, *La reforma agraria democrática*, 2d ed. Problemas de la revolución ecuatoriana; Biblioteca Ecuatoriana, No.42. Guayaquil: Editorial Claridad.

SACOTO, Antonio & ICAZA, Jorge

1991, El indigenismo ecuatoriano. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 17, N° 33, pp. 253-259.

SAENZ, Moisés

1993, *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*. México: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública.

SAHLINS, Marshall D

1968, Philosophie politique de l' « Essai sur le don ». In *l'Homme* 1968, tome 8 n°4 pp. 5-17.

1976, *Age de pierre, Age d'abondance, l'économie des sociétés primitives*, trad. De l'anglais par Tina Jolas, Paris, Gallimard.

SAIGNES, Thierry

1989, Borracheras andinas: Por qué los indios ebrios hablan en español? *Revista Andina* 7, 83-113.

1992, Boire dans les Andes, *Cahiers de sociologie économique et culturelle* (Ethnopsychologie), N°18, Université du Havre. Décembre.

1992, Le Temple du Soleil. *L'Homme*, 32e Année, N° 122/124, La Redécouverte de l'Amérique (Apr.-Déc), pp. 377-384.

SALAMEA, Lucía

1978, Transformación de la hacienda y los cambios en la condición campesina. *Master en Sociología Rural, PUCE/CLACSO*, 52.

SALMON, Christian

2007, *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Editions La Découverte.

SALOMON, Frank

1973, *Weavers of Otavalo*. Ouvrage: People and cultures of native South America: New York, Doubleday The Natural History. Press.

1978a, Systèmes politiques verticaux aux marches de l'Empire Inca, *Annales E.S.C.*, 33c année, n° 5-6. 967-989.

1978b, Pochteca and Mindala, a comparison of long distance traders in Ecuador and Mesoamerica. *Journal of the Steward Anthropological Society*. Vol. 9, n° 1 et 2.

1980, *Los Señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, Col. Pendoneros, I.O.A., Ecuador.

1981, *Killing the Yumbo: a ritual drama of Northern Quito*. University of Illinois Press.

1986, *Native lords of Quito in the age of Incas: The political Economy of north Andean chiefdoms*, Cambridge University Press.

1987, Ancestors, Grave Robbers, and the Possible Antecedents of Canari Inca-ism in Natives and Neighbors in South America. *Etnologiska Studier*, (38), 207-232.

1988, Etat, ethnicité et pouvoirs dans les Andes. Ouvrage : *L'anthropologie politique aujourd'hui* : Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

2006, *Los Quipucamayos. El antiguo arte del Khipu en una comunidad campesina moderna*. Antropología Instituto de Estudios Peruanos.

SALVADOR LARA, Jorge

2009, *Breve Historia Contemporanea del Ecuador*, Edicion conmemorativa del Bicentenario de Quito « Luz de America » 10 de agosto de 1809, Fondo de Cultura Economica.

SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolas

1978, *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima: Instituto de estudios peruanos.

SANCHEZ-PARGA, José

1992, *Presente y futuro de los pueblos indígenas*. Abya-Yala.

1993, *Transformaciones socioculturales y educación indígena*. Centro Andino de Acción Popular.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

2001, *Historia de los Incas [1572]*. Madrid: Miraguano Ediciones-Ediciones Polifemo.

SARTRE, Jean-Paul

1960, *Critique de la raison dialectique : Théorie des ensembles pratiques* (précédés de Questions de méthode). Collection Bibliothèque des Idées, Paris, Gallimard.

SAUNDERS, J. V. D.

1961, Man-Land relations in Ecuador. *Rural Sociology* 26 (1): 57-69.

SAUSSURE, Ferdinand

1915, *Cours de linguistique générale* (trad. Franç. Par T. Mauro, 1972), éd. Payot, chap.1, Introduction.

SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle

1986, *Potlatch, conquête et invention: réflexion sur un concept anthropologique* (Vol. 2). Editions d'en bas.

SCOTT, James C.

1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

SEARLE, John R.

1995, *La construction de la réalité sociale*, éditions Gallimard, p.54

SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos

1982, El sistema de la economía colonia: mercado interno, regiones y espacio económico. *Lima, Instituto de Estudios Peruanos*, pp. 339.

SEVERI, Carlo

1981, *Image d'étranger*, Res 1 : 88-94. Cambridge, Mass., Harvard University (« Peabody Museum Publications in Archaeology and Ethnology »).

1988, *L'Étranger, l'envers de soi et l'échec du symbolisme*. Deux représentations du Blanc dans la tradition chamanique Cuna. In: *L'Homme*, 1988, tome 28 n°106-107. Le mythe et ses métamorphoses. pp. 174-183.

1993, *La mémoire rituelle. Expérience, tradition, historicité*, In A. Becquelin, A. Molinié (éd.), *Mémoire de la tradition. Société d'ethnologie / Université de Paris X-Nanterre*, pp. 347-364.

2002, *Memory, Reflexivity and Belief on the ritual use of language*, *Social Anthropology*, n°10 (1), pp. 23-40.

2009, *La parole rôtée. Comment parlent les images*, *Cahier d'Anthropologie Sociale* N°5 : Paroles en Actes. L'Herne.

SHERBONDY, Jeannette E.

1996, *Panaca lands: re-invented communities*, *Journal of the Steward Anthropological Society*, 24 (1-2), pp. 172-202.

SPALDING, Karen

1974, *De indio a campesino: Cambios en la estructura social del Peru colonial*, Lima.

1984, *Huarocharí: an Andean society under Inca and Spanish rule*. Stanford University Press.

STARK, Louisa

1969, *The Lexical Structure of Quechua Body Parts*. *Anthropological Linguistics* 1: 1-15.

STERN, Steve J.

1987, *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press.

STEWART, Julien

1967, *Contemporary Change in Traditional Societies*. University of Illinois, Press.

ST. GEOURS, Ives

1983, Economía y sociedad: La sierra centro-norte (1830-1875)". En *Nueva Historia del Ecuador*, Volumen 7: Epoca republicana I, ed. Enriague Ayala Mora, 37-101. Quito: Corporación Editora Nacional.

SYLVA, Paola

1982, The Decline of the Pre-capitalist Structure of the Hacienda and the Emergence of Transitional Forms of Production: the Case of the Province of Chimborazo. *North-South Canadian Journal of Latin American Studies*, 7(14), 67-90.

SZEMINSKI, Jan

1987, *Un kuraca, un dios y una historia: Relación de antigüedades de este reyno del Pirú por Don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua* (Vol. 2). Sección Antropología Social (ICA), Facultad de Filosofía y Letras, UBA/MLAL.

TAYLOR, Gérald

1980, Supay, *Amerindia*, n° 5, pp. 47-63.

1987a, *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Institut français d'études andines.

1987b, Textes traduis par Joël Saugnieux, *Contes et Récits des Indiens Quechuas. La tradition orale andine*. Presses Universitaires de Nancy.

1997, Juan puma, El hijo de Oso: Cuento Quchua de la Jalca, Chachapoyas. En: Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines, N° special: *tradición oral y mitología andinas*, Lima, Tomo 26, N 3.

1999, [1608] – Ritos y tradiciones de Huarochiri, 502 p.; Lima: Institut Français d'Etudes Andines –Banco Central de Reserva del Peru- Universida Ricardo Palma.

TAYLOR, Anne-Christine, MONOD-BECQUELIN, Aurore, CHAUMEIL, J.-P.

1995, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 81, n° 1, pp. 299-306.

TAYLOR, Anne-Christine., SANTANA, R.

1994, *Les Indiens d'Equateur, citoyens dans l'ethnicité ?* Leon Trujillo, J. — *De campesinos a ciudadanos diferentes*; Almeida, J., H. Carrasco et al. — *Sismo étnico en el Ecuador. Varias Perspectivas*, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 80, n° 1, p. 358.

TEDLOCK, B. (éd.)

1987, *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

THIESENHUSEN, William C.

1982, Land Reform in Latin America: Some Current Literature. *Latin American Research Review* 18 (2): 199-211.

THOMAS, Nicolas

1991, *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

THURNER, Mark.

1993, Peasant politics and Andean haciendas in the transition to capitalism: An ethnographic history. *Latin American Research Review*, p. 41-82.

TOPIC, John R.

2008, El Santuario de Catequil : estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos, in MARCO CURATOLA PETROCCHI, *Adivinación y oráculos en el mundo andino*, Perú, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA.

TOPIC, John R., LANGE TOPIC, Theresa, MELLY CAVA, Alfredo

2002, Catequil. The Archaeology, Ethnohistory, and Ethnography of a Major Provincial Huaca. En: *Andean Archaeology. Variations in Sociopolitical Organization* (William H. Isabell y Helaine Silverman, eds.), I: 303-336; New York: Kluwer Academic – Plenum Publishers.

TORERO, Alfredo

2002, *Idiomas de los Andes. Lingüística e Historia*. IFEA (Instituto Frances de Estudios Andinos) Editorial Horizonte, tomo 162 de la colección « Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines » Lima.

TORRES, William

2001, Cochas: hidrogonías andinas. *Boletín Museo del Oro*, No. 47, (páginas). Banco de la República, Bogotá.

TRABUCCO, Federico E.

1975, *Constituciones de La República del Ecuador*. Quito: Universidad Central, Editorial Universitaria.

TRUJILLO, Jorge

1986, *La hacienda serrana, 1900-1930*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE)/Ediciones Abya Yala.

UBIDIA BETANCOURT, Jorge

1938, *Cuycocha y sus bellezas*. Chimborazo, Cotacachi.

ULCUANGO, Neptalí

1993, Antecedentes a la organización indígena en la provincia . En *historia en la organización indígena en Pichincha*, ed. Federación Indígena Pichincha Runacunapac Riccharinui, 5-9. Quito: Ediciones Abya Yala.

UGGEN, John

1975, Peasant Mobilization in Ecuador: A Case Study in Guayas Province. *Tesis Doctoral*, University of Miami.

URTON, Gary

1989, La historia de un mito: Paqariqtambo y el origen de los Incas. *Revista Andina* 13: 129-216.

1996, R. Tom Zuidema, Dutch Structuralism, and the Application of the «Leiden Orientation» to Andean Studies. *Structure, Knowledge, and Representation in the Andes: Studies Presented to Reiner Tom Zuidema on the Occasion of His 70th Birthday*, 1-2.

1997, *The Social life of Numbers. A Quechua ontology of numbers and philosophy of Arithmetic*. Univ. of Texas Press.

2005, Problèmes de structure dans les Andes. De la parenté, de la polygynie et des moitiés à Cuzco (...) 13 *Journal de la société des américanistes*, 91-2 |

VALENSI, Lucette

1974, Anthropologie économique et histoire [L'œuvre de Karl Polanyi]. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 29e année, N. 6, pp. 1311-1319.

VAN YOUNG, Eric

1983, Mexican Rural History since Chevalier: The Historiography of the Colonial Hacienda. *Latin American Research Review* 18 (3): 5-61.

VAPNARSKY, Valentina

1999, *Expressions et conceptualisations de la temporalité chez les mayas yucatèques (Mexique)*. Thèse de doctorat de l'Université de Paris X Nanterre, sous la direction d'Aurore Monod-Becquelin.

VERNANT, Jean-Pierre

1969, Detienne (Marcel) Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 28, n° 1, pp. 194-196.

1974, *Raisons du mythe. Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, François Maspero.

VEYNE, Paul

1976, *Le Pain et le Cirque*, Paris. Le Seuil.

1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris. Le Seuil.

2015, *Comment on écrit l'histoire*. Paris. Le Seuil.

VILLAR CORDOBA, P.

1933, Folk-lore de la Provincia de Canta (en el departamento de Lima). El mito « Wa-kon y los Willka » referente al culto indigena de la Cordillera de « La Viuda ». *Revista del Museo Nacional*, II (2) : 161-179 ; Lima : Museo Nacional de la Cultura Peruana.

VON GLEICH, Utta

1992,. *Changes in the status and function of Quechua*. na.

WACHTEL, Nathan

1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Gallimard.

1974, La reciprocité et l'Etat inca : de Karl Polanyi à John V. Murra. In *Annales. Economies Sociétés Civilisations*. Extrait du numéro 6, Novembre-décembre. Librairie Armand Colin.

1978, Des ethnies aux communautés. *Annales : Economies, Sociétés, Civilisations*, N° 5-6. pp 1126-1159.

WEINER, Anette

1976, *Women of Value, Men of Renown: New perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press.

1982, Plus précieux que l'or : relations et échanges entre hommes et femmes dans les sociétés d'Océanie, In : *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. 37^e année, N. 2, pp. 222-245.

1983, From words to objects to magic : hard words and the boundaries of social interaction. *Man* (N.S.) 18, 690-709.

1983, *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux homes (îles Trobriand)*, Editions du Seuil.

1992, *Inalienable Possessions: The paradox of Keeping while-Giving*, Berkely, University of California Press.

WHYMPER, Edward.

1892, *Travels among the great Andes of the equator*. John Murray.

WILCE, J.M.

2009a, *Crying shame: metaculture, modernity, and the exaggerated death of lament*. Chichester: Wiley-Blackwell.

2009b, *Language and emotion* (No. 25). Cambridge University Press.

WOLF, Eric R.

1999, *Envisioning Power. Ideologies of dominance and Crisis*. University of California Press.

WOUDEN, Franciscus Antonius Evert Van

1968, *Types of social structure in eastern Indonesia*, Martinus Nijhoff, La Haye [republication de la thèse doctorale Sociale structuurtypen in de Groote Oost, J. Ginsberg, Leiden, 1935].

1983, Local groups and double descent in Kodi, West Sumba, in P. E. de Josselin de Jong (éd.), *Structural anthropology in the Netherlands*, Martinus Nijhoff, La Haye, pp. 184-222 [première édition: 1956 sous le titre « Locale groepen en dubbele afstamming in Kodi, West Sumba », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 112, pp. 204-246, volume d'hommages à Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong].

YEPES DEL POZO, Juan

1969, La Réforme Agraire en Equateur. *Civilisations*, Vol. 19 N°1, pp. 51-63.

ZAMOSC, León

1990, Luchas campesinas y reforma agraria: la sierra ecuatoriana y la costa atlántica colombiana en perspectiva comparativa; *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 52, N° 2 5, pp. 125-180. Apr-Jun.

ZÁRATE, Agustín de

1995, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, édité par Franklin Pease G. Y. et Teodoro Hampe Martínez, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial [1555].

ZAVALA, Silvio

1935, La encomienda indiana. *El Trimestre Económico*, 423-451.

ZEMON DAVIS, Natalie

2003, *Essai sur le don dans la France du 16^e siècle*, Paris, Seuil.

ZIMMERMAN, Francis

1993, *Enquête sur la parenté*, PUF.

ZUIDEMA, Tom R.

1973, La parenté et le culte des ancêtres dans trois communautés péruviennes : , Un compte-rendu de 1622 par Hernandez Principe. *Signes et langages des Amériques: Recherches Amérindiennes au Québec*, 3, 129-145.

1976, *Mito, Rito, Calendario y Geografía en el antiguo Perú*. Actes du XLII congrès international des Américanistes. Congrès du centenaire. Paris 2-9 septembre. Volume IV.

1977, The Inca Kinship system. A new theoretical view, pp. 240-281 in *Ralph Bolton and Enrique Mayer, eds. Andean Kinship and Marriage*. Washington, American Anthropological Association.

1978, Lieux sacrés et irrigation: tradition historique, mythes et rituels au Cuzco. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 33e Année, N° 5/6, Anthropologie Historique des Sociétés Andines (Sep.-Dec.), pp. 1036-1056.

1982, The rôle of the Pleiades and of the southern cross and Alfa et Beta Centauri in the calendar of the Incas. Volume 385. *The New York Academy of Sciences*.

1986, Collège de France, essais et conférences, *La civilisation Inca au Cuzco*, Paris, Presses Universitaires de France.

1989, What does the equation "mother's brother-wife's father" mean in Inca social organization ?, in *Henry J. M. Claessen (éd.), Variant views: five lectures from the perspective of the « Leiden tradition » in cultural anthropology*, Universiteit van Leiden, Faculteit der Sociale Wetenschappen, Vakgroep Culturele Anthropologie en Sociologie der Niet-Westerse Samenlevingen, Leiden, pp. 132-155, coll. « ICA Leiden » 84.

1996, Fête-Dieu et fête de l'Inca. Châtiment et sacrifice humain comme rites de communion. *Le corps de Dieu en fêtes, Paris, Cerf*, 175-222.

1997, La política matrimonial incaica según Juan de Betanzos : un ejemplo implicando a los reyes Inca Roca y Yahuar Huacac, in *Rafael Varón Gabai et Javier Flores Espinosa (éds), Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva del Perú, Lima, pp. 289-300.

1998, Espacio-tiempo y las panakas en la organización del Cuzco : hacia un modelo prehispánico, in *Denise Y. Arnold (éd.), Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes. Parentesco y género en los Andes. II*, CIASE/ILCA, La Paz, pp. 415-435.

2002, La organización religiosa del sistema de panacas y memoria en el Cuzco Incaico, in *Jean-Jacques Decoster (éd.), Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, CBC/IFEA/Asociación Kuraka, Cuzco/Lima, pp. 19-38. s.d.

2005, Problèmes de structure dans les Andes. De la parenté, de la polygynie et des moitiés à Cuzco, *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 91-2 |, mis en ligne le 10 juin 2010, consulté le 05 janvier 2015. URL: <http://jsa.revues.org/2953>.

2007, El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder, in *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, n°37 (1), pp. 47-55.

2010, El calendario inca: tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

45o. CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS. Rituales y Fiestas de las Americas. Ediciones UNIANDÉS 1988, Bogotá-Colombia.

45o. CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS. Identidad y transformación de las Américas. Ediciones UNIANDÉS 1988, Bogotá-Colombia.

Sites internet

<http://etniasynacionalidadesecuador.blogspot.fr/2013/10/pueblo-cayambi.html>

<http://www.kayambi.org/chimba.html>

<http://etnosguianza.blogspot.fr/2013/10/kayambi.html>

<http://www.llacta.org/organiz/coms/2008/com0027.htm>

<http://ecuarunari.org/portal/>

<http://www.flacsoandes.org/biblio/catalogo> - De la Confederación al Cacicazgo Cayambe, siglo XVI, Capítulo I.

Annexes

Annexe 1 – La parole mythique kayambi

Annexe 1 – La parole mythique kayambi

La petite orange - La bolita de naranja (1-5)

1. « En el año 1960, dijeron que por allá por el lado de Ambato, que nuestro diosito ha estado andando agarrado la bolita de naranja. Pero no ha sido naranja, ha sido la bola del mundo. Entonces por ahí dizque ha estado pasando un jovencito de unos nueve años, dizque ha estado pastando el rebaño de borregos. Entonces, al huambrito le ha dado la bola del mundo, que de teniendo, hasta regresar. A donde sería que Jesucristo estaría yendo, pero le ha dado al huambrito la bola del mundo.
2. Entonces, él por jugar (l'enfant), dizque ya quería botar la pelota, pero no ha sido pelota sino la bola del mundo.
3. Entonces dizque ha estado, mamita virgen María ya. Dizque dice, traiga mijito, esa bolita del mundo, es. Porque si la botáis, el mundo se ha de acabar. Traiga yo le cogeré, yo le llevaré.
4. Dizque le dio la bolita del mundo, a nuestra madre santísima, virgen María. Le dio y dizque la envolvió en una chalina, dizque se llevó para arriba. Entonces, ahí ya no era de acabar el mundo. Sino mismo ha sido de acabar nosotros. Todo el mundo, porque ha sido la bolita del mundo. Y así pasó nada, vivimos hasta ahora, sin pasar nada.
5. Diosito no quiere que nos muramos. Pero los padrecitos son unos mentirosos. En el 1965, ahí dijo que los padrecitos de la iglesia, que compren las velas, compren los fósforos, hagan bendecir, que tarde va haber la oscuridad, va anochecer, va a oscurecer el sol, no va haber día, la noche si pero el día no. Porque va a oscurecer el solcito, ya no va haber. Mentira... Es porque de las fábricas, han estado sin poder vender las velas, por eso han estado haciendo eso, las mentiras. Así nos comentaban...⁴⁶¹”

⁴⁶¹En 1960 on dit que notre petit Dieu passait du côté d'Ambato avec une boule en forme d'orange. Mais ce n'était pas une orange, c'était le globe du monde. Alors Dieu a confié le monde à un garçon d'environ neuf ans qui gardait les moutons pour qu'il le garde jusqu'à son retour. Mais où allait Jésus-Christ qui venait de confier le monde à cet enfant? Alors l'enfant voulait jeter la balle pour s'amuser mais c'était le monde. Alors la vierge Marie lui dit de lui donner la balle et de pas la jeter car sinon ce serait la fin du monde. Donne moi la balle, je la porterai. Alors l'enfant lui donna la balle. Elle l'enveloppa dans un châle et la porta sur son dos. Comme ça le monde ne finirait pas. Sinon nous aussi nous serions tous morts parce que c'était le monde. Et comme ça rien ne s'est passé. Nous vivons encore aujourd'hui et rien ne s'est passé. Dieu n' pas voulu que nous mourrions. Mais les curés sont des menteurs. En 1965 les curés commencent à dire qu'il faut acheter des cierges, acheter des allumettes, faire bénir parce que l'obscurité arrive et que le soleil va disparaître. Mensonges! C'était juste

Les récits sur Jesus – Los temas sobre Jesús (6-8)

6. « Andaban corriendo de los demonios porque, María Santísima quería a Jesús a nuestro padre, Jesús es hijo, el padre era carpintero. Entonces el trabajando en la carpintería y dizque mandaba a los ángeles a donde nuestra Madre María y ella ha sido como nosotros mismos, ha sido ahora que ya veo, hija de Joaquín. Dios le vio a ella y quiso tenerle de mujer, entonces de eso tuvo a Jesús vuelta. Entonces dizque esos demonios estaban por ella, y él mandaba al ángel que se venga a ella y nada, y dizque decía no, ella dizque tiene unos señores más guapos para yo igualar con ellos, ellos bien vestidos con corbata, gran señores y vuelta le manda a llamar a que venga, a las tres veces se fue y ahí armaron el matrimonio para casarse. Para casarse ahí se casaron ellos botando unos capullos de flores, de rosas, ese le boto a María Santísima, ella le boto así mismo, le boto aquí, ambos ese era el matrimonio. Entonces ahí ya eran casados, de eso tuvo a Jesús ya casados. Entonces los demonios seguían para matarle, por ser un « anchi » somos nosotros como por ejemplo uno se quiere a una mujer que se ve, otro tan está por esa mujer y uno vuelta se va a meter. Él se casó con María Santísima y los demonios también querían casarse con María Santísima así es que ella no quiso y ella quiso al padre de Jesús a Jehová a él quiso. Entonces, ella ya se metió a casarse con él, entonces ya se quedaron casados. Entonces, los demonios le seguían persiguiendo, vuelta contra él. Porque le quita a la mujer que ellos querían. Entonces, en eso, por eso nosotros somos así. Aquí que vivimos como por ejemplo yo he querido a una mujer y otro también. Ha estado por eso, por esa mujer, ella también quiso a uno y yo también. Entonces, el otro que esta atrás que hacía entonces el otro que esta atrás, trataba de pegarme a mí, porque yo le he quitado a la mujer que el otro ha querido. No era así, porque ha sido el destino. Y va por ahí, la mujer que si quiere le tienta el diablo, claro yo que voy a saber que ella ha estado con el otro. Entonces, ella habla con el otro y conmigo también. Entonces, ahí está la cosa. Entonces, así era Dios. Entonces, se fueron lejos, lo que les seguía, se fueron caminando lejos. Le seguían los diablos a Dios, para cogerle y matarle, porque ellos querían ser dueños del mundo y no ver a Jesús a nadie, ellos quieren ser dueños del mundo, matando a nuestro señor.

parce que les fabriques n'arrivaient plus à vendre les cierges. C'est pour ça qu'ils ont fait ça, qu'ils ont raconté tous ces mensonges. Ezequiel Andrango, juillet 2006

Entonces, Dios ya no es así. Dios hace las cosas, entonces ellos seguían y nuestro señor se fue de largo. Como decir de esta tierra me voy a otra tierra, así. Entonces, ahí dizque pasa uno que ha estado trabajando, recién así como está esta tierra, barbichar, decimos recién arando para sembrar. Entonces, ahí dizque pasó por ahí. Dizque dice, que vais a sembrar hijo, dizque le dice. Quizá, diosito dará papitas, voy a sembrar, dizque le dice, le contesta bonito. Si entonces ahí dizque le dice, bueno me están siguiendo unos, dirasle que estas papas para sembrar, estamos recién barbichando, paso dirasle dizque le dice, dirás. Bueno mañana vendrás a rodear con taza con palondra (pala de palo para cavar papas).

7. Entonces, vendrás mañana a rodear con taza, con costal, la palondra vendrás a rodear este que estuviste trabajando. Y han de venir alguien, dirasle recién estuve barbichando esto, paso ahora ya estoy yendo a cavar papas. Las papas partiendo el huacho, esa matita chichin decimos, eso ca seco ya. De una mata dizque era pasa. Ahora decimos « mata pasa », decimos. Entonces, ahí dizque ya paso, ahí dizque ya vienen esos señores, de ahí dizque dicen: « viste pasar por aquí uno ». Si pasó pero de que estuve recién comenzando a barbichar para sembrar estas papitas. Si paso, uh lejos. Esto madura a los ocho meses. Está lejos, dizque decían, de ahí se van. Ahí vuelta dizque en otra parte, dizque ha estado arando uno, ahí dizque dice Dios, que vais a sembrar hijo. Dios tan dará cebadita, para eso estoy trabajando. Bueno dizque dice, mañana vendrás a rodear, puesto mangas, huascas, hoces. Vendrás a rodear esta tierra que has estado comenzando. Me están siguiendo unos, dirás que..., han de preguntar: que no verías pasar por aquí? Si paso, cuando estuve recién comenzando a arar, para sembrar esta cebada. Mañana, vendrás a rodear, uchicas la cebada acá, que rica cebada, cabisbajeandose así, seco ya. EL que viene a rodear, la arada que ha arado ayer. Entonces ahí dizque vienen otros, dizque dicen no has visto uno pasar por aquí, si paso pero de que recién estuve comenzando a barbichar para sembrar esta cebada. Uh, lejos está a los ocho meses madura esto, dicen ellos, de ahí se va. De ahí en una pampa grande dizque esta, atajando una mujer, atajando borregos, ahí dizque llega, allá dizque dice, están viniendo siguiendo unos, dirás..., de ahí ca se alza un borreguito así blanco, así blanco gordo, alhajito, correteando entre ellos, jugando. Ahí dizque llegan, ahí dizque le dice a la ovejera, vayan a decir que venda ese borrego, no, dirasle, ese es del patrón dirás, no venderás al borrego,

ese alhajito han querido comprar. De ahí dizque llegan no más. Dizque dicen: no viste pasar uno por aquí? Dizque dice: si paso, pero cuanto será, ya tiempos es de los que paso. Y el borrego correteando en la manada, jugando. De ahí dizque dice, véndeme ese borrego, dizque dice (y ese era nuestro señor). Ahí dizque le dice ella no, no ese es del patrón, no dizque le dice, no hay como. Ahí se van. Nuestro Dios estaba más adelante, yendo pero de un día a otro no más. Ahí dizque llega donde uno, dizque estaba arando. Ahí dizque dice: que vais a sembrar hijo? Dizque le dice, viejo curioso que quieres saber, piedras tan puedo sembrar. Bueno, mañana vendrás a rodear. Dice el que ha estado trabajando, pura piedra ni por donde meter barro, dizque ha amanecido. Ele por haber dicho, sembrar piedras, ni por donde meter la punta de la barra, así dizque amaneció piedras, ya no hizo nada. Entonces, él se fue, estaba arrepentidísimo, de haber dicho sembrar piedras, todo el terreno de él, puro piedras. De ahí dizque se encuentra uno que ha estado parado, que hacéis hijo? dizque le dice. Que quieres saber, carajo! Parado puedo estar! Bueno se va, él tiene que estar parado y parado y parado, no va a sentarse, las barbas, el pelo. Ahí para comer andando. No dizque pudo ni sentarse, ni por donde, solo parado. Ahí se caía en el rio, se caía, por acá se caía, se caía en el agua, como pluma no más dizque se iba. No le llevaban nada, no se moría. Se caía en las quebradas para ver si se muere, nada. De ahí se arrepintió hasta lo máximo por haber dicho « parado puedo estar que quieres saber ». De ahí ya le trincaban, en una chacra de chochos. Los chochos, ahí se esconde y los chochos suena « chas, chas », lo que se mueve él y nuestro señor y los otros atrás. Ahí dizque le trincaron, en los chochos, por eso los chochos, maldición es, maldición de Dios. Por eso hay que cogerle, hay que cocinarle, hay que desaguarle ocho días, ahí para comer. De ahí ca ha sido, no siendo así ca, ha sido de coger y comer, como las habas. Los chochos. Ahí le cogieron, fucha ahí cogido, ca era una fiesta grande de los demonios; Cogido a nuestro señor. De ahí dizque estaban en una fiesta así, en una mesa grande todito ellos. Ahí dizque están diciendo: el gallo blanco es tuyo, el gallo sarapano es mío, el gallo colorado es mío, entre ellos así, el gallo negro es mío, así diciendo, los platos de comida ca así en la mesa. Cuando nombran al gallo blanco, sale aleando, así se llega la comida en los ojos, y sale volando por encima de nuestro señor. Un diablo « sucho » ese ya no más brincando, casi dizque le avanza a coger, pero no alcanza a trincarle. Pero que va ya gano para

encima al cielo ya. Entonces, ahí se acabó, ahí ca quedaron ellos, ahí se fueron ya no quedaron así unidos, se regaron, se hicieron flores, unos se van a las « pagchas », unos se van a las quebradas, esas donde hay hualones, otros se van a los socavones así, ya no pudieron hacerse dueños del mundo. Sino que ellos hicieron un mal a nosotros. Llegando a ese hualon nos da accidente, llegando a esa pagcha nos da accidente, llegamos a ese socavón, nos da accidente y si no en las quebradas malas, por eso es que derrumba los carros, se chocan por lo que ellos trataron de no quedarse, quedaron a matar, por eso entre nos que estamos, viene la mal hora, de él, matan entre nosotros.

8. Esa es la maldición!

Variante Jesús (9-26)

9. « Antiguamente, dizque andaba a pie [Jesucristo], en ese tiempo no dizque habido comunidades todavía, pero en las vecindades haya habido unas treinta personas o cuarenta personas así habido en terrenos. Que dizque andaba nuestro señor Jesucristo a modo de ancianito, ha estado con la carita y el cuerpito una lástima, para que vea no más, para que respete la gente. Entonces primero dizque llegaba a una casa: dizque decía, buenos días amito.

10. Buenos días hijito, dizque decía nuestro señor Jesucristo.

11. Jesucristo: Que haces?

12. Hombre: Aquí arando, señorcito, papacito aquí arando, quizá madurara? Quizá tan dios dará? Habita voy a sembrar en este pedacito, este otro pedacito voy a sembrar cebadita, dizque dice.

13. Jesucristo: déjale, no más hijito, así he de soltar la yunta, descansa y tarde a la camita has de dormir. Al otro día de mañana, levantarás y cojeras canastito o costalito, con la mujer y los hijos, para cosechar las habitas. Este otro pedacito la cosecha de cebada. Ahí con la hoz, cortar, trillar, esa cebadita, recoge y guarda, le dice. Para que comas con tus hijos.

14. De ahí ya se pasó de la noche a la mañana, que ha de cosechar...Así dizque pasa a otra casa [Jesucristo]. Jesucristo: Buenos días paisanito, dizque dice. Buenos días hijito, dizque dice. Aquí que vas a sembrar?

15. Voy a sembrar papitas, dizque dice. « Arando dizque ha estado con la yunta ». Jesucristo: Ya bueno hijito, dizque dice. Soltale! No más l ayunta. Soltale, dale de comer y tarde amarraras a que duerma. Voz también dormiraste, con tu mujer, con tus hijos,

dizque dice. Mañana, de mañana saldrás con la pala y seguirás cavando las papitas, de lo otro lado seguirás cavando los mellocos. Con eso no te ha de faltar la comidita, dizque decía.

16. « Dizque pasaba a otra casa ». En esa casa dizque dice: Que vas a sembrar hijito? Arando dizque ha estado...: en este pedacito, voy a sembrar maicito, en este otro pedacito voy a sembrar trigo.

17. Jesucristo: bueno hijito, dizque dice. Soltale la yuntita. Mañana de mañana cojeras los costalitos. Saldrás con tu mujer a coger maicito, dizque dice. Y por este lado, saldrás a cosechar con la hoz, a cosechar trigo, dizque dice.

18. « Bueno, así medio triste dizque ha estado. Sin creer... » Jesucristo: convéncete hijito, convéncete. Yo te voy a mantener, dizque dice. Yo te voy a dar comida. Veras, si me crees, ahí está el granito de maicito para que te comas.

19. « De ahí dizque pasaba a otra casa... ». En esa casa dizque dice: Que vas a sembrar hijito, en este pedacito que estas arando? voy a sembrar frijolito, voy a sembrar alverjita, dizque dice. « Bueno, al otro día dizque madrugaba a coger alverjita, ele así. De ahí dizque pasaba a otra casa »

20. En esa casa, dizque decía: buenos días amito, dizque decía. Buenos días. « Hasta las doce no más ya andando dizque ha estado con buenos”. Luego dizque dice: aquí que vas a sembrar hijito? Dizque dice. Paysan: en este pedacito voy a sembrar oquitas, dizque dice; En este otro pedacito le voy a sembrar lentejita. Lenteja blanca, dizque dice. Jesucristo: Bueno, hijito. Hacele de descansar la yunta, solta la yunta, que vaya a comer y descansa. Mañana de mañana, levantarás a coger, dizque dice. A coger las lentejitas, a coger chochitos, frijolitos todo recogerás. Mañana de mañana, llenito ha de estar, dizque dice. « De ahí dizque pasaba a otra casa... » En esa casa si ya dizque que fue a tomar. Dizque llevo, dizque dijo: está arando, que vas a sembrar, buenas tardes dizque dice, así no más. Ya tarde, la una de la tarde...Paysan: viejo sarnoso, viejo traposo, no tienes que ver nada. Puedo sembrar piedras, puedo sembrar pencos, puedo sembrar espinos. No tienes que ver nada, viejo cojudo, viejo desgraciado, dizque dice.

21. « Así dizque trata mal a nuestro diosito ». Luego, bueno ahí ha quedado. Que este matándose arando! Al otro día de mañana, dizque amaneció pero hecho selva: Chulca, pencos, espinos, piedras, todo hecho un shampoo de cosas malas, de matas. Ele, no cosecharon nada. Dizque tenía envidia, dizque pasaba por las otras vecindades, ahí

cosechando papas, cosechando trigo, cosechando maíz, cosechando cebada, cosechando ocas, maravilla. De ahí ca, dizque tenía envidia. Que dizque hacia? En ese tiempo ya dizque estaban unos pencos enormes. Como tendría el pensamiento de cortar la hoja y hacer hueco, para hacer mishqui. .- ⁴⁶² Esos mishquis cogiendo tres cuatro pencos, cogiendo dizque llevaba en una olla de barro, dizque cogía y se iba a cambiar. Eso dizque iba hacer... Ahí dizque le decían: Aja, no! No se trata mal a nuestro papá diosito. Papá dios estaba dando que comer. Que dijiste voz, bruto? Para que estás diciendo: piedras, ni pencos, ni nada. Ahora comerás penco voz mismo. Esos mishqui, anda no más a comer, haciendo hervir. Dizque dice: por favor vea, cambiemos con esto, tengo antojo de comer las papitas, que estas cavando. Bueno, para no ser malo ha recibido el mishqui, por las papitas. "Mishqui es el jugo del penco: se deja ocho días que se pudra, de ahí se le saca y se le pone, raspando el...., entonces ese afrecho se le saca, de ahí se le tapa con unos piedritas y al otro día amanece...poquito a poquito, va creciendo va creciendo y se hace una olla grande, a sale un litro, dos litros... así sabe salir jugo de mishqui, de penco, y es riquísimo...» Luego así dizque pasaba, de que nuestro señor Jesucristo, dizque paso.

22. Y así dizque andaba escondido de los demonios. Ya cuando todo está cosechado, ultimo dizque había una cementera de chochos [...] El hombrecito dizque decía: buenas tardes, tayta. Que vas a sembrar? Paysan: chochitos papito. Chochitos y alverjitas, dizque dice. Entonces dizque ha sembrado una cementera grande de chochos, ya ha estado secando. Otra sementera de alverjas. Ahí dentro dizque se escondía [Jesucristo] nada dizque sonaba. Dizque pasó el demonio. De ahí dizque se escondió dentro de los chochos [Jesucristo] para ver si sonaba. De ahí ca, el rato que el demonio pasa, dizque se alza de golpe para levantarse, cuando chag! no más dizque suenan los chochos, ahí dizque le vuelve a trincar el demonio, a nuestro diosito. De ahí conversaban que, cuando ha trincado a nuestro diosito, dizque estaba preso. Amarrado, lo tenían los demonios a nuestro diosito. Entonces que dizque hacía, papá diosito mismo [...] Que dizque los diablos cocinaban unas pailas grandes, de cuatro orejas, dizque cocinaban las demonias y los demonios vuelta bailaban, toditos alrededor de nuestro diosito. Dizque bailaban y

⁴⁶² MISHQUI se dice al producto primario del penco. Se cocina el penco y luego se lo pone en un recipiente para un proceso de fermentación, generalmente a partir del tercer día está listo para beber y poder embriagarse. También se puede beber este líquido cuando está recién cocinado y esto no embriaga.

bailaban, cuando ya tan dizque sale el gallo blanco, dizque salía de la media paila. Y hasta que este la cara empapada, hasta estar limpiando la cara los diablos. Nuestro diosito dizque se avanzó a subir al cielito. Dizque ya llegaba al cielo... Los demonios dizque han alzado a ver para encima. Entonces dizque al más sarnoso dizque le ponen a debajo, los demás diablos sube y sube, haciendo cadena. Entonces al último que está adentro dizque le da comezón! ahí dizque se derrumba! se derrumba los diablos! Entonces, el un diablo dizque quedo colgado, en el filo de la luna. Y ese vive en el espacio, en la luna, los demás viven en el suelo, donde que nadie vea! Lo que se ve en la luna es la mancha, cuando hay luna llena, ha de ser el diablo que vive ahí.

23. Vuelta de ahí decían que así mismo andaba en el suelo nuestro papá diosito. Dizque andaba probando a la gente. Así mismo dizque andaba llenito de llagas, las manitos, la carita, lo mismo los piecitos, trapocito andaba. Dizque andaba en el pueblo, en el campo, probando a la gente. Cual gente es buena. En toditas las casa dizque daba su cafecito, su comidita, tostadito, comidita. En cada casa si dizque le daban.

24. Y última *hacienda* [...] dizque es la laguna de San Pablo, esa laguna dizque es hecha por nuestro diosito [...] Por patrón malo, porque dizque dijo : suéltale a ese perro más bravo ! Nuestro dios dizque decía : no me ha de hacer nada, dizque le amostraba la manito así... y el perro dizque llegaba, dizque lamia la manito de nuestro diosito.

25. Entonces dizque decía el patrón : suéltale al toro más bravo, que persigue a la gente. El paje, empleado del patrón, a él le ha tocado el cafecito, dizque le dio el pancito y el café. A él ca no le ha pasado nada, pero al patrón si. Porque dizque decía llevo el toro, dizque le lame la mano, soplando con la naricita, el toro le da calor, calentando en ese frio que dizque llevo. Entonces dizque le dice, al paje dizque le dice : mijito, tú eres muy bueno, me diste tu ración, el cafecito, el pancito, me diste. A voz no te va a pasar nada. Pero coge el caballo, el más bueno, que el patrón monta, coge y móntate, sal lo más breve a la carretera, para encima, como es San pablo para adentro, la carretera era encima, carretera empedrada era en ese tiempo, sendero habrá sido, en ese tiempo no habíamos nosotros todavía.

26. De ahí dizque decía : veras, salí a la carretera y regresarás a ver en que estado está tu *hacienda*, la *hacienda* de tu patrón. En esto dizque nuestro señor Jesucristo subió a la cima del Imbabura. Ahí dizque pito, triste, bien triste, la corneta. Oyendo que pita la corneta, dizque regresa a ver. Ya ha estado ya, la *hacienda* del patrón enterrándose,

junto a los árboles, haciéndose laguna. Por eso dicen que la laguna de San Pablo, es laguna hecha de *hacienda*, enterrada la *hacienda*, todo lo que ha sido *hacienda* de ese patrón malo. Decían que a las doce de la noche y a las doce del día, está cantando un gallo en la mitad de la laguna, eso conversaron.

Les lacs: le récit des « petits vieux » - Las cochas : la historia de « los abuelitos » (27-37)

27. Antiguamente, esa *hacienda* de la remonta, dizque era antiguamente, talvez antes de que nosotros hayamos existido, dizque ha sido *hacienda* de los padres. Dentro de algunos tiempos esos padres se han acabado. Han dejado la *hacienda*, como decir abandonando. Hayan comprado, o hayan arrendado y se apropiaron los padres. Así, es que en la mitad de la *hacienda*, como un corral es...Es casa para acá, casa para allá y casa así alrededor, una casita en la mitad hay. Ahí hay una imagen, pero es padrecito la imagen y ha sido milagrosita la imagen. Tiene un librito en la mano. En esa *hacienda*, en tiempos, en tiempos. Después de los padres haya sido...Dizque ha entrado un arrendador, un patrón que se llamaba Virgilio Jaramillo, ese dizque era el arrendador. El dizque decía a la gente, yo he de hacer padre y madre, dizque decía, yo les he de tener, yo les he de mantener, ustedes con tal que den trabajando, con buena voluntad, con todo cariño, he de dar toda comida, toda carne, todo animalito que produzca le he de dar...Como ese tiempo ha sido una sola *hacienda*, la *hacienda* la Remonta, la *hacienda* Santo Domingo 1, Santo Domingo 2, Paquistancia, Cariacu. Luego de eso, desde esas *haciendas* dizque bajaban animales muertos, por ejemplo ganado, por ejemplo borregos. Dizque sabía bajar en los remolques, con tractor, remolques llenos, llenos de animalitos. Entonces dizque la *hacienda* decía, huambras, llévense animalitos, « suplido » solo a diez centavitos no más.
28. Dizque llevaban borrego, dizque llevaban ganado, suplido, para que coman. Pero mientras tanto, mi padre, así de huambrito, dizque ha sabido trabajar ahí, en esa *hacienda*. Dizque vivía, la abuelita, la mamá de él, dizque decía, mamita, llévese este borreguito, comamos, cómase mamita, dizque decía.
29. De ahí dizque decía: « Pita micunga, ashna ashna aycha rucu » quiere decir que la carne esta hedionda, no quiere comer; No dizque llevaba. Pero con el tiempo y las aguas, ese patrón ya ha acabado el arriendo de la *hacienda* y llego otro patrón que se llama Carlos Dueñas, ese dizque era el arrendador. En esa *hacienda* con ese arrendador dizque comenzó a tratar mal, a garrote, a fuetazos, dizque hacían trabajar a la gente. Entonces, dizque avanza a pasar dos años de arriendo, acabo eso y ya dizque entro, otro que se llamaba Pepe... de que sería? Un patrón Pepe, ese arrendador dizque entro. Ese entrando ya dizque volvió a tratar bien a la gente. Entonces desde ese tiempo dijo que ya se han dividido las *haciendas*. Que sea una sola, de la Remonta no más. Ya las *haciendas* de ese lado dizque ha recibido el gobierno, digamos, Asistencia Pública, ellos dizque han recibido, la *hacienda* Santo Domingo 1, Santo Domingo 2, Cariacu y Paquistancia. Ya han entrado otros arrendadores.
30. Ya otros arrendadores, dizque acababan *hacienda* de entregar. Y después de eso han recibido la *hacienda* el Estado, los soldados. Los soldados ya recibieron y dizque había un

coronel, que ha sabido ser bien malo, malo. No quería saber nada ni de la gente, ni del ganado, ni de la imagen que está ahí en mitad de la *hacienda*. Entonces, dizque dijo el coronel: « cojan la barra y el pico y sigan sacando las piedras » dizque decía. Ahí dizque había unos bonitos sillares, hecho como unas graditas así. De esos sillares dizque comenzó a sacar una por una [...]

31. Y así en la mitad está la imagencita, que se llama Santo Domingo de Guzmán. Entonces de esa piedra sacando, ya dizque comenzó a estar húmeda la tierra. Ya está piedrita sacando ya dizque comenzó a verter agua. Ya está piedrita sacando ya el agua dizque ya estaba, el patio llenito. De ahí dizque se va un concripto. Dizque va a decirle: « mi coronel, el agua está saliendo » dizque dice. « Está vertiendo bastante agua, ya no hay como sacar ». Nada, no quería saber nada. Coronel: « Saquen, saquen, breve, breve » dizque decía. Coronel: « No quiero ver esa imagen que este parado ahí. Entonces, las otras gradas, que eran vuelta así, nuevamente así [...]
32. Ya han estado sacando la otra piedra [...] Esa piedra [...] ya dizque ha estado más llenito, ya el agua; El otro concripto, dizque se va: « Mi coronel, ya está lleno el agua, más al patio, ya se entierra la casa No te creo, dizque dice (le coronel), apuren no más sacando. No dizque dice (le soldat), vamos a ver, vamos a ver, para que crea, vamos a ver. Dizque el agua ya ha estado, más arriba, de lo que ahí hay un chafoncito así para entrar con carro, donde está la imagen. Ya saliendo al otro lado, ya. Ah dizque dice (le coronel): cierto ha sido! Vuelta, va a acabar la *hacienda*!
33. Entonces, vuelvan no más a acomodar. El agua sáquenle por acá (un espacio que era el troje para este lado). Entonces, ahí dizque hacían un destaje y dizque salió como más allá de un río, dizque salió agua, entonces, ya dizque rebajo el agua. Sigán, no más acomodando de nuevo, el mismo puesto que estaban las piedras. Sigán no más acomodando.
34. Entonces, ya dizque se secó el agua, ya pudieron acomodar la piedra, conforme estaba, entonces ya se ha hecho tarde. Entonces, la gente ya dizque se iba a su casa, los concriptos ahí...Ya acabaron de acomodar. De ahí, dizque le ha revelado al coronel. Dizque decía la imagencita (l'imagen), el Santo Domingo, dizque decía: « Yo por bueno, no hice de acabar la *hacienda*. Toda la *hacienda* hubiera hecho laguna », dizque le ha dicho. Solamente para que veas, para que creas, no más, te castigo en esta forma.
35. Dizque ha matado... ha muerto dos vacas de esas de las mejores, que botaban 20 litros de leche diarios, tarde y de mañana, de ahí el mejor caballo que él monta, el coronel, ese dizque ha muerto. L'imagen: « Solo para que creas, y hagas de tenerme devoto no más, te castigo así en esta forma y si no me querías y me botabas, yo le acababa a la *hacienda*. Todo lo que había en la Remonta hubiera acabado siendo laguna, dizque le ha dicho. Entonces, al otro día, dizque decía (le coronel): a los concriptos y a la gente, dizque decía « ahora si ya creí » dizque dijo « porque me revelo, la imagen. Ahora sí, cual quiere ser el fundador?»
36. De ahí dizque decía la gente: « Yo, yo, yo, mi difunto tío Alejandro Ulcuango, él es el fundador de celebrar la misita. De ahí ya comenzaron a hacer fiesta. De ahí al otro día, dizque dijo: « Veras [...] -Dizque le ha dicho en el sueño nuevamente- veras, tu no me querías tener a mí, otra vez si me botáis, yo te hago acabar la *hacienda*, haciendo laguna.

37. Entonces dizque dijo bueno, ya voy a seguir haciendo fiesta, voy a celebrar una misa. Voy a volver a componer la casita, dizque dijo. Una bonita casita, es hecha con madera y pintada, bonito es ahora, ca. Desde ahí [...] « Para que tengas devoción y tengas prueba no más, te voy a devolver » dizque dijo [l'image]. Unas dos vacas que dizque han sido de él [du colonel], han parido dos baconas, ele, ahí está devuelto de lo que ha muerto; Así la gente, dizque han seguido aumentando, unito, unito mas, unito mas y dizque siguió creciendo. Desde ahí, ya tuvieron devoción, poniendo espermitas, haciendo de celebrar la misita, ya llegaron a tener más.

De ahí a ese coronel dizque lo ha botado, a él. Dizque ha venido, otro coronel. Ese coronel, ya dizque comenzó a embaldosar, componer, hacer una bonita casita y hacer de nuevo de pintar. A él [l'image] también, dizque le pintan de nuevo y ahí sí, ya está bonita la imagen ya. Desde ahí ya no volvió, a hacer [...] de destruir, ni de morir animales. Siguio creciendo y siguió creciendo y la gente también siempre han creído que esa imagencita ha sido milagrosa, han bajado limpiando la casa, poniendo esperma, a dejar delante de la imagen.

Ele ahí, dizque siguió creciendo, siguió creciendo, más y más⁴⁶³.

Géant mesurant les lacs - Gigante midiendo las lagunas (38-49)

38. « Ese vuelta dizque [...] »

39. andaba midiendo las lagunas. La laguna de San Pablo, más allá ha habido la laguna de Cuicocha, acá en Ibarra ! Acá atrás, hay otra [...] si le vi porque pase por ahí, no es grande, es una chiquita así no más, a lado en el camino, esa es Cóndor, esa laguna. Es para allá de

⁴⁶³ Autrefois il y avait l'*hacienda* de la Remonta. Peut-être avant même que nous on existe. C'était l'*hacienda* des parents. Et les parents sont morts depuis. Ils ont laissé l'*hacienda* abandonnée. Et dans la cour de l'*hacienda* il y avait une image¹ miraculeuse. Avec un livre dans la main. Il y a bien longtemps. Puis quelqu'un a loué l'*hacienda*. Un patron qui s'appelait Virgilio Jaramillo. Il paraît qu'il disait aux gens qu'il était comme leur père et mère et qu'il les nourrirait. Il disait qu'il donnerait à manger à ceux qui donnaient leur travail avec bonne volonté. Tout animal qui produit doit recevoir quelque chose. Comme à cette époque il n'y avait qu'une seule *hacienda*. On dit qu'ils descendaient les animaux morts de ces *haciendas*. On dit qu'ils les descendaient dans des remorques tirées par les tracteurs. Des remorques pleines de ces petits animaux. Alors il paraît que l'*hacienda* disait aux femmes qu'elles pouvaient emmener des animaux pour dix centimes seulement. Des moutons, des vaches à manger. Mais à cette époque mon père était un enfant. Il travaillait à l'*hacienda* et il disait à sa mère de prendre un mouton pour manger. Mais avec le temps et les eaux arriva un autre patron à l'*hacienda*. Il s'appelait Carlos Dueñas et commença à maltraiter les gens. Il y eut des garrote, des coups de fouets. Cette période a duré deux ans. Ensuite arriva un autre patron qui s'appelait Pepe et qui traitait bien les gens. Puis l'Etat, les soldats ont administré l'*hacienda*. Il y avait un colonel bien méchant. Il se moquait pas mal des gens, du bétail et de l'image qui est au milieu de l'*hacienda*. Il paraît qu'il disait : « Prenez la pelle et la barre et enlevez moi toutes ces pierres ». Et au milieu il y avait l'image que s'appelle Santo Domingo de Guzman. Et comme on frappait sur cette pierre, l'eau commença à sortir. Et la cour était bientôt pleine d'eau. Un conscrit est allé voir le colonel et lui a dit que l'eau était en train de sortir et qu'il n'y avait pas moyen de l'évacuer. Mais le colonel ne voulait rien savoir et il ordonna de continuer à enlever les pierres. Il paraît qu'il a dit "Je ne veux plus voir cette image!". Alors ils ont enlevé les autres pierres et l'eau a continué à monter. "Mon colonel l'eau a couvert le patio et la maison est inondée". "Je ne te crois pas, dis le colonel, dépêchez-vous de m'enlever toutes ces pierres". On va voir si tu ne me crois pas, dit le soldat. Et l'eau continua à monter. Puis ils ont réussi à faire sortir l'eau Il paraît que le Santo Domingo disait : « Parce que je suis bon je n'ai pas détruit complètement l'*hacienda*. Si j'avais voulu toute l'*hacienda* n'aurait été qu'un lac ». C'est seulement pour que tu vois et que tu crois que je t'ai puni de cette manière. Deux vaches qui produisaient 20 litres de lait chaque jour sont mortes ainsi que le meilleur cheval du colonel. « C'est seulement pour que tu crois, dit l'image, que tu me respectes que je t'ai puni ainsi. Si tu m'avais détruit j'aurais détruit complètement l'*hacienda* ». Alors le lendemain le colonel disait aux conscrits et autres personnes : « Maintenant, oui, je crois. L'image m'a révélé. Qui veut être le fondateur ? Et les gens répondaient : « Moi, moi mon défunt oncle Alejandro Ulcuango »

Zuleta. Conversaban que ese anda midiendo las lagunas. Pisando así, dizque iba, pisando así ! Entonces, dizque decía la laguna...Aquí no más dizque le daba el agua [au niveau du genou] pisando ! Otras lagunas así poco, poco...De ahí dizque se va a pisar en esa laguna Córdor, ahí dizque es hondo !

40. Ahí han dicho que eso es a nivel del mar !

41. Han dicho, yo nose. Ahí en ese cerro⁴⁶⁴, es como puerta no más en el cerro Ahí decían que, estando ya para hundirse, se había alzado, así abrazar, y ha hecho ventana así el cerro. Abrazar con la mano. Con la mano dizque le ha pasado así, le ha hecho ventana el cerro, abrazado al cerro así, eso decían.

42. Conversaban los mayores así que antes, han sabido haber, eso midiendo las lagunas El [Sansón] para nosotros ca no es nada, sino que él ha sabido andar midiendo las lagunas, pisando. El no tenía miedo, el ca pisaba y algunas lagunas aquí no más le daban [au genou] En el Córdor no más decían que se ha trastornado, entonces ahí dizque ha alcanzado a abrazarse del cerro, la otra mano nose donde iría la otra. En San Pablo, yendo de aquí, patente, cuando está limpio [despejado] ca, una ventana hay en el cerro, en San Pablo así, como este, pero es de medio filo. Por eso se ve patentico, se ve como puerta, no más. Ahí decían, que ahí se ha abrazado, porque ha estado yendo a trastornar [Ezequiel rigole].

43. Eso conversaban los mayores [...] Dizque andaban un par de jóvenes, dizque se fueron de cacería, a cazar conejos.

44. Que no dizque encontraban nada de conejos, dizque dentaron al patio⁴⁶⁵ del cerro Cayambe, ahí dizque ha estado una señorita bonita, bonita, señorita, ninfa, que nosotros decimos *urcumama*, decimos nosotros, es una como decir una virgencita, ella dizque ha estado afuera andando en el patio. Entonces dizque le llama a los dos jóvenes, que dice venga para acá, venga para acá, conversemos, juguemos, dizque dice. Al más bonito, simpático, dizque le tiene solo jugando con ella. Dizque no ha sido ansioso de nada de plata, nada de oro, nada, tranquilo él [...] El otro que ha sido un poquito ansioso y ambicioso a la plata, a ese vuelta dizque le tiene trabajando.

45. Trabaja, trabaja, trabaja, año entero. Al año entero ya dizque llevo la hora ya. Al año entero dizque dentro, el día que ha dentado, ese día dizque le manda sacando. Ahí en el

⁴⁶⁴Le narrateur ne donne pas le nom de la montagne mais par la localisation géographique des lacs, nous supposons qu'il s'agit de la montagne Imbabura.

⁴⁶⁵ La montagne semble se présenter comme la demeure d'un *hacendero*, dotée d'un patio.

cerro Cayambe, dizque hay una ventana, ahí dentro del cerro, por esa ventana dizque le manda toda la noche que camine, dizque salió a esa loma de Canamvalle, allá atrás a lado del río Pizque, ahí dizque hay una ventana. Ahí en esa loma de Cananvalle. Ahí dizque ha salido esos dos jóvenes, entonces dizque dice [...]

46. Camina, camina, de ahí saliendo, dizque salen para arriba a Cayambe. De Cayambe dizque han sido los jóvenes. Entonces dizque dice, ya dizque llega a la puerta [...] Dizque dice, tan, tan, a la puerta, golpea [...] Abra la puerta mamá, dizque dice. -No, ho ha de ser mi hijo. -Mis hijos son perdidos, un año entero que se perdió, no son de aquí. Abra la puerta ligero mamá, yo soy su hijo. Aquí me vengo, trabajando. Ya nos soltaron del cerro, se nos llevó, dizque dijo.
47. Entonces, de ver que tanto grito dizque le abre la puerta. De ahí, dizque abre la puerta, hecho cunco, todita la barba, todito el pelito de la cabeza hasta la cintura. Entonces, al fin y al cabo, solo le reconoce por la carabina, por la arma y la mochila. Entonces han sido los hijos. Luego al otro día de mañana, dizque se va a la peluquería, ahí dizque le quita la barba, le quita el pelo, ahí dizque le reconoce bien la mamá.
48. Cierto ha sido, mi hijo, dizque dice. Dizque le ha mandado pagando, la señorita ninfa del cerro, al que paso jugando con ella, dizque le pago a cinco naranjas, a cinco plátanos, una papaya y una piña, oro pues oro. Vuelta al que paso trabajando no más, a él ca vuelta a cuatro dizque le pago. A cuatro naranjas, cuatro plátanos, y una papaya pequeña y una piña pequeña no más. Con ese orito, dizque cambió, con eso dizque llego a tener casita, más terrenitos, más vaquitas de leche, más borreguitos, más chanchitos, con esa platita ya dizque llegaron a tener otra casita más, y así. Muy buena dizque es la dueña del Cayambe, lo malo que tiene es que cuando juegan, cerro con cerro, trae moscas.
49. Cerro con cerro juegan, el Pichincha con el cerro Cayambe. La noche al oscurecer o más de nohecita reflejan unos rayos, así juegan [...] Eso, ha sabido ser la claridad del oro, la pelota de oro dizque es así. Dizque dice, nosotros hombres, somos bien aseados. Ganamos osos, ganamos tigres, ganamos leones, ganamos bastantes conejos. Voz solamente ganáis, solo moscos, solo moscos, desaseada cochina, dizque le dice al cerro Cayambe. Desaseada cochina, así no vale para almuerzo ni para merienda no vale, nos hacis dar moscas. Por eso ha de ser que los moscos, llenan del todo, cuando gana los moscos. Bueno de repente, muy de repente, cuando tiene suerte, dizque gana conejitos. Ahí dizque hay por esos pajonales, acá abajo por las quebrada

L'enfant loup – El niño lobo (50-55)

50. El lobo se encuentra con una mujer como nosotros, se encuentra, el lobo. Como casados vivían, ya tuvo un huahua, un huahua tuvo. Ese huahua dizque era de la cintura para abajo *chunchu* y de la cintura para arriba de nuestro cuerpo dizque era. Entonces ya grandecito, en vez de decirle, a la mamá de ella [a la abuela], el huahua, por decir, como nuestros huahuas comienzan a hablar, abuela dicen a la mamá mayor, entonces por decirle mamá, no podía hablar clarito, entonces dizque decía waqta qaba, waqta qaba, así lloran los lobos « waqaqaqaqa! waqaqaqaqa! saben llorar de noche. Entonces por decir abuela dizque decía waqta qaba, waqta qaba, no podían hablar como nosotros⁴⁶⁶. Vivian como nosotros Vivian, entonces un viaje, dizque dice: vamos a sembrar papitas. Ella dizque pensó, como nosotros. Él dice: vamos a sembrar papitas, voy a adelantarme, vendrás a la quebrada. Ahí en la playa.
51. Entonces dizque dice: vendrás, hasta yo me adelanto, para huachar, para sembrar, dizque dice él. Claro ella no pensaba que era, a la vista de ella que era lobo, era como nosotros. -Bueno, vendrás con el almuerzo, vendrás con la semilla, para sembrar las papas.
52. Él se va adelante, ella se va atrás con el almuerzo, con las papas y una piedra plancha grandota así. Eso dizque era huacho de él. Y dizque antes de que ella, dormido dizque ha estado, el lobo. Ahí dizque ya no pensó que era de lo que ha estado con ella, como gente.
53. El lobo, este lobo [piensa la mujer]. Dizque se ha regresado ella acá a la casa. Como voy a dar de comer al lobo. Lobo vago, durmiendo en la piedra. Ella pensó que, como estas tierras? Así va a estar harto huachado la tierra, y poder sembrar y tapar, que va a sembrar en la piedra.
54. -Entonces ahí dizque dice: que raro, donde, donde, no asoma nada, ni cavado, ni huachado, solo el lobo no más está durmiendo. Se regresa a la casa, a la cueva no, a la casa, como de ellos ca, casa, la cueva. Entonces ahí dizque regresa, ya tarde dizque viene el, vuelta a la casa.
55. Y porque no viniste con el almuerzo y las semillas. Estaba esperando para huachar. - Donde estaría, donde nada, no asomo, solo un lobo estaba durmiendo en una piedra.

⁴⁶⁶ En kichwa awilay=grand-mère / waqay=pleurer

Vuelta dizque se enojaron. Lobo mismo ha sido. Vuelta dizque se va botando a ella. No le acaricio, ni le llevo, ni nada. Se fue enojado. Lobo mismo era dizque decía, el. Se va, no le hizo nada, no le dio nada. Como enojarse se fue dejándole. -Ella se quedó con el huahua. Huahua lobo, mitad acá gente, mitad acá lobo.

La femme Curiquingue – La mujer Curiquingue (56-63)

56. « Un hombre soltero que vivía solito, en la casa. Iba al trabajo, venia, para ir él cocinando, comiendo iba! Viniendo, cocinando, comiendo, dormía, dormía! Ahí ca así, andaba, andaba, andaba, así! Medio lejitos ha sido el trabajo de ahí de la casa.
57. Y después ca, dizque, se asoma cocinado! Dizque viene, cocinado! No dizque atinaba, se comía! Él no sabía quién le ha dejado cocinando! No sabía, quien le ha cocinado! El que llega, ya cocinado! Pero solo de tripas! Solo tripas! Carne ca, no veía nada! Solo cocinado comida, solo de tripas! Entonces, ya de ver... no se daba ni como es la que [...] le dejan cocinado! No sabía quién!
58. Entonces un día dizque sale al trabajo y por ahí, así como aquí tenemos esas ramitas, así! Así se queda escondido, para ver quién? Quién? Dentra al cuarto para que deje cocinando! Quién? Antes no había así de estas casas, había casas de paja! Ezequiel: yo llegue a conocer, había como ahora hay unas casas [...] hay chimenea para que salga el humo!
59. Entonces, en vez de eso había otra chimenea, así! Así hecho, la casa de paja, que salga el humo por aquí, así! Eso era chimenea! Entonces, ha sido la curiquinga! La curiquinga! Y ella ha sabido dejar cocinando, para el joven! Entonces, el quedo para espiarle: quién? Como me...hiciera comida hechita y no hay carne, solo tripas! Solo tripas! Carne ca, nada!
60. Eso dizque quedo a espiar, así como dicen, así en las ramas así! De ahí ca, sentado viendo ahí! Dizque, de ahí ca viene no más la curiquinga ca, ha dentrase en la [...] por la chimenea! De ahí entra por arribita, no dentra por la puerta! Ella ca vuela! Dentra por la chimenea, cocina! De ahí ca, dizque esta así...De ahí dizque se viene el ca, a ver en la puerta! Como antes era... no puerta de palo, sino puerta de chaglla⁴⁶⁷, sabia ser antes! Pero yo llegue a conocer que eran las puertas de chaglla!
61. Entonces, de ver para adentro, clarito! Quien está, que hacen, ahí dentro. Entonces, ahí dizque está viendo. Pero esa mujer, bien alhajita! Mujer, como nosotros! De ahí ca, ella lavando las manos, apurada cocinando, uta! Peinadita, bien! Los pies [...] las patas pero en

⁴⁶⁷ Chaglla : perche de bois

forma de nosotros! Limpiecita, colorada, las patas, las manos! La cabeza bien peinadita!
Como decimos, una linda mujer! Se apura cocinando! El vuelta viendo dizque esta! Ella
como no sabe, la sal dizque ponía así, en la olla! Eso dizque sonaba en vez de la sal!
Dizque seguramente él era rico, solo dizque se comía! Como no sabía de quien, ni como!

62. Y viene del hambre, digamos del trabajo y se comía! Entonces ahí dizque vio que, las
cuicas de los arados trayendo, hace dizque [...] En el buche trae las cuicas, de ahí ca saca!
Así dizque exprimía las cuicas⁴⁶⁸, así! Con la otra mano, así! Así exprimiendo, dizque ponía
en olla! De ahí ya, ya ha venido! Ella no podía comer no, comida ca! Ella solo comía cuicas!
De ahí ha dicho y esta, solamente lo que falta es la sal! Ella que ya está alistándose para
salir! Abre la puerta él y le trinca! Y de ahí dizque no se fue, ella! Quedo! Se quedó a hablar
con él! Y de ahí dizque ya está la comida. Entonces, él dizque dice [...] lo que más no le
gusto es lo que suena las cuicas, eso no le gusto.

63. De ahí dizque le dice, ya le da para que coma, entonces dizque le dice: come voz también!
Voz primero come, dizque le dice! Pero como ellos no comen! Como van a comer con el
pico, sino que al ojo se asoma una mujer, como nosotros! Pero no era cristiana sino que era
ave! La curiquingue! Entonces, de ahí dizque ya bueno se pasó! De ahí, dizque dice:
mañana ca me voy irme a cuica *hacienda*, dizque dice! A Kusuku *hacienda*! Me voy a coger,
cuicas! Ella dice *hacienda*, lo que estuvieran arando por ahí, entonces sale cuicas!

Entonces, ella se va allá a la arada! Ella vuelta dice, cuica *hacienda*, kusuku *hacienda*.
Entonces coger los jushus. Entonces, eso dizque decía, tengo que irme allá. Entonces, él
vuelta dizque decía: a mí también llévame! A mi tan llévame! El a pie y el otro volando,
volando así lejos, donde están arando. Vuelta no has de avanzar a seguirme a mi ca! No
has de poder, lejos es cuica *hacienda*, kusuku *hacienda*, lejos es! Dizque dice, a él! No has
de poder seguir dizque le dice! De ahí queda, así siguiendo poco, así dizque veía ca, en
esos arados, así! Ahí dizque veía él, lo que está cogiendo, las cuicas, los kusus,
comiéndose, tragándose! Eso dizque comía ella! Que va a comer él los kusus⁴⁶⁹ y las
cuicas ¡Dale a los juchos! Ya han visto que, bueno ya no ha comido, sino que veía lo que
cogían para comer! Eso, ahí se acabó⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ Cuycas : vers de terre

⁴⁶⁹ Kuzus : vers blancs

⁴⁷⁰ Un homme célibataire qui vivait seul dans une maison rentrait du travail, faisait la cuisine, mangeait, dormait, allait au travail, rentrait du travail, faisait la cuisine, mangeait, dormait, allait au travail...Ainsi faisait-il...Son travail était assez loin de la maison. Quand il rentrait il devait préparer à manger. Un soir il trouva le repas préparé. Et ce fut ainsi les jours suivants. Il ne savait pas qui lui préparait ses repas. Mais ce n'était que des tripes : jamais de viande. Alors un jour il part travailler mais se cache derrière quelques branches. Avant les

La jeune fille et le condor – La huambrita y el condor (64-70)

64. « Una huambrita dizque andaba con los borregos así, el papá en la casa, así. Tenemos la costumbre de llevar un perrito, el perro nos acompaña, de repente por ahí un lobo, entonces el lobo tiene miedo a uno, a unas dos cuerdas, le siente al perro, entonces no se acerca, se corre. Entonces vera, esta mujercita huambrita no, estaba atajando los borregos, ataja, ataja...
65. Cuando dizque viene el gavilán, el buitre, no. Primero, el buitre se lleva un borrego así, como un huahuito, se lleva. El perrito dizque seguía al gavilán, que va trincar el perro. Bueno, paso. Paso que se llevó el buitre un borreguito huahua. Bueno, devolvió...Devolvió el buitre, por el borrego que se ha llevado. Le hace parir. Cuando pare el borrego, pare dos. Eso es de devolver. Le devolvió lo que se ha llevado. Entonces eso paso.
66. Entonces la huambrita, así atajando, en una pampa, ha ladrado el perro. Ahora no veo, los buitres de ahí ca hasta por aquí andaban. Ahora ya no les veo. De ahí, dizque se forma en nuestro, en nuestro cuerpo así, dizque el buitre, se forma. Entonces, dizque se pone a jugar con la huambrita, como decir entre huambritas, se pone a jugar. Como el pescuezo es blanco, ella dizque pensó que era un chal, así como nosotros nos ponemos. Era exactito a nosotros mismos, por eso es que ella no diferencio en que es animal. El, dizque tal y cual como nosotros mismos.
67. Entonces dizque se enamora de ella. Están jugando, así jugando. -De ahí dizque dice : cárgate donde mí, dizque le dice, el buitre a ella. Ya tarde ha sido, entonces cárgate donde mí. Pero abrazaraste bien dizque dice. Ya cargado, ella donde el, y levantando y se va volando. Le lleva al cerro, donde ellos viven, en la peña. De ahí ca, una peña tremenda, muy alto, a la quebrada así. Entonces le mete allá, ella no tenía como hacer y el perrito atrás, solo viendo así lo que va volando no más. Como el perro ya no pudo ni entrar allá, nada.

toits des maisons étaient en paille. Il y avait une cheminée pour que la fumée sorte. En fait c'était la curiuinga qui faisait à manger pour le jeune homme. Comme il était resté pour épier. Seulement des tripes, rien que des tripes. Alors arrive la curiuinga. Elle rentre par la cheminée, pas par la porte. Elle se lava les mains avant de cuisiner. Mais elle ressemblait à une femme comme les nôtres. Elle avait les mêmes jambes, les mêmes pieds. Les cheveux bien coiffés. Une belle femme! Elle se dépêche de faire à manger. Mais elle mettait le sel comme ça dans la casserole. Ce qui manquait c'était seulement du sel. Alors elle ouvre la porte pour sortir et lui... Elle reste à parler avec lui. Elle dit « ça y est le repas est prêt ! » Mais il n'a pas aimé. Mange toi aussi lui dit-il. Mais comment pourrait-elle manger avec son bec ? Même si elle ressemble vraiment à une femme. Mais ce n'était pas une chrétienne. C'était un oiseau. Demain je vais attraper des cuisses. Emmène-moi avec toi. L'un à pied et l'autre en volant, ils s'en vont. Tu n'arriveras pas à suivre lui dit-il. Tu n'arriveras pas car kusuku hacienda est très loin. Il continua à la suivre et pendant qu'il la suivait il pouvait voir comment elle attrapait les verres de terres pour les manger. Il ne pouvait pas manger la même chose, il est resté là juste à regarder. Et là c'est fini.

68. Entonces como +ya viene horas de llegar a la casa, como ahora nosotros a las cuatro llegamos con los borregos. Y ella llegara, llegara, llegara, nada. Ya se oscurece, y el perrito dizque vino a la casa sin la dueña. Y el perrito al otro día, dizque se fue, se hecha a seguir al papá. Al papá, el perrito dizque se fue adelante y ellos se fueron siguiendo, por donde se ha ido la hija. Entonces ahí dizque ya llegaron, el perrito dizque ladraba, ni como llegar nada, sino como decimos el perrito olfatea a la persona, así dizque ladraba, ahí dizque sale ella a ver, así dizque sale a ver, ni como, ni como que tenía para salirse.

69. Entonces ahí dizque regreso el papá a buscar huasca. Ahí dizque regreso a la casa. Llamo a los vecinos así para ir a sacar a la hija. Entonces ahí dizque buscaron una huasca de veinte brazas (veinte brazos de largo), entonces para botarle en dentro donde ella, y de ahí ella se pone en la cintura así, de ahí entre diez dizque jalaban para encima, así le sacaron. De ahí ya se fueron. Entonces como ella estaba lejos, un día o una noche ha estado lejos de los papas dizque tuvieron que « conforarle » (confesarle), llevarle como por ejemplo acá Ayora hay iglesia, en Cayambe donde el cura a « conforarle » porque no dizque podía dormir ahí dizque ya conforandole dizque ya quedo tranquila. Conforar es que el cura le da la bendición y le botaba agua bendita.

70. Entonces eso le hicieron y ahí ya se quedó normal como era. El buitre no es malo sino que antes los animales se hacían, a la vista de nosotros, por ejemplo esta borrega se puede hacerse una mujer, como nuestras mujeres mismo, claro que no hablan, sino que le acarician a uno.

La mala hora – La malchance (71-88)

71. Abajo donde es ahorita esa plantación, esa pampa, ahí decían que había una llorona, que dizque lloraba. Pero yo no llegue a oír si quiera, por lo menos, sino que me decían, que hay una llorona. Entonces yo como ahorita, yo me nada y nada, nada. Yo quería encontrarme y nada porque decían que esa llorona es por la plata, por la plata, que tiene plata por ahí.

72. Justamente, antes solo por encima andábamos, sea a pie, ahora carros, antes no, me venía de noche por encima. Yo decía : me he de encontrar ! En la plantación, de por ahí sale a llorar decían nada.

73. Y yo trabajaba en esa pampa de noche⁴⁷¹ y el otro compañero hasta que llegue la hora, se ha dormido un poco, y ahí dizque le ha estado viniendo el buitre, a los ojos de él, que se ha dormido un poco, como decimos a atraparle a él. Esa era la mala hora que él ha visto.
74. Entonces asustado, recordando, levantándose, se viene donde mí. Dice: compañero, así me hace espantar, me quede un poquito, me he quedado dormido un poquito, me viene un buitre, quererme golpearme! Entonces esa era la mala hora, eso me han hecho. Entonces yo andaba justamente, todo así y ver no, no he visto.
75. De ahí otra vez, así mismo abajo, yo estaba así mismo viniendo. Estaba oscuro, cuando oigo así hablar, así : Carajo ! Carajo ! Hablaba pero al filo de la quebrada. Y yo vuelta en el camino, digo : Quién es ? Qué es ? Y a mí no me daba miedo. Y de ahí digo : Qué pasa carajo ? Qué pasa carajo ? Le digo del camino para allá...
76. Entonces después ya se asoma, uno ha sido nuestro compañero mismo [...] Le ha estado llevando a la quebrada a botarle en una peña que hay ahí. Allá le ha estado llevando. Y como ya hable, ya le deja y viene él, safandose. Dice: Uno me llevaba, engañándome pero yo no, entonces le dice dios le pague, si no es por usted que hubiera pasado!
77. Porque es altísima esa peña y allá la ha estado llevando. Vuelta allá llegando, le hubiera zafado [pour qu'il tombe dans le vide].
78. esas ramas nunca han arrancado eso y me pongo a arrancar aquí, acá abajo, y aquí, aquí me han dicho que ha habido el grande: el demonio ! Pero yo ver propiamente como ahorita no he visto sino que en el sueño, en el sueño si clarito he visto: yo peleaba con ellos ! Anteayer que comencé a voltear, me vine volteando antier, esas hojas como comían, entonces me puse a voltear acá abajo y con el viento que hacía, le aplastaba, entonces me daba miedo de que la sierra se quemara.
79. Entonces le deje, talvez un hay de cortar [un peu], para que se voltee y no se volteó. Y como hacia viento duro, hacía de mover así, entonces deje, se ha de voltear y le deje. Entonces ahora me vengo trayendo un machete, estoy lidiando y ahí no se arranca, unas venas, vea ! Al yugo le tiene a la cabeza, casi ya nada no tiene de voltearse y no se voltea, estoy peleando ahí.

⁴⁷¹ Ezéquiél quitte le temps réel et passe au temps du rêve puis revient au temps réel. .

80. Entonces yo aquí de lo que hice antes de ayer soñé. Eso es lo que hay aquí, porque yo he peleado con él. Sino que así en vista ahorita como estamos conversando no he visto. Pero en el sueño peleo yo entonces, aquí no más estuve, no estuve en ninguna otra parte. Unas dos mujeres me enamoraban, y yo estaba con un tractor, como yo manejaba un tractor grande y estaba con en ese tractor aquí.
81. Entonces me doy cuenta que hay aquí algo, de como dicen del demonio. Entonces, me meto coraje para cortar unas ramas, de esas aquí. No tengo miedo yo! Entonces por eso es como dicen que no me golpea, digamos.
82. Yo andaba trabajando, por esas lomas, andaba trabajando yo la noche y me venían. Me iba trabajaba hasta las doce de las noche, a las doce de la noche me reemplazaba otro. Con tractor, aquí en esta loma, los lobos, me andaban siguiendo atrás.
83. Y no he encontrado, ni ver he visto, sino que en el sueño si peleaba. Porque acá atrás, yo hacía unas lagunas, así de abrir con el tractor, con pala, entonces más abajito estaba, no me quede enterrado ahí, no saque hasta los ocho días. En vez de salir se iba enterrando, como era un tractor grandote de oruga, entonces trujeron [trajeron] un remolque de piedra. Un remolque de palos metimos para adentro y nada.
84. Entonces, yo decía, entonces como, como carajo, yo con mi coraje, con mi pensamiento no más dije : cómo, cómo, si esto por qué ?, por cuál ? Entonces, cuando viene un señor de acá. Acá tan hay un pukyu [source d'eau]. De ese pukyu viene allá. Clarito yo viendo. Como si estuviera viendo de día. Viéndolo, viene un señor grandote, y no son señores sino el demonio. Entonces ahí peleé. Ezequiel : Me sacas del tractor o qué pasa ! Así como de a bravas así, pero yo con coraje.
85. Ezequiel : Me sacas o qué pasa ! Yo tenía un anillo y hasta ahora tengo un anillo con cara, clarita la cara ah dijo: - Demonio: Si vos te haces valiente, solo porque tienes eso no! - Ezequiel : Si pero me sacas el tractor mañana ! Así como si estuviéramos peleando así ambos, así peleamos, como decimos entre almas no.
86. Entonces ahí me di cuento yo, dije: ese es el demonio! Por eso no me suelta el tractor. Entonces ya después de eso le saque el tractor tranquilamente. Por eso es que ya no he

tenido miedo jamás. Ni como digo, esta loma trabajaba de noche⁴⁷². A las doce de la noche entregaba el tractor a otro, ya tranquilamente me iba a la casa para dormir y jamás me he encontrado nada.

87. Abajo donde es ahorita esa plantación, esa pampa, ahí decían que había una llorona, que dizque lloraba. Pero yo no llegue a oír si quiera, por lo menos, sino que me decían, que hay una llorona.

88. Entonces yo como ahorita, yo me nada y nada, nada. Yo quería encontrarme y nada porque decían que esa llorona es por la plata, por la plata, que tiene plata por ahí. Justamente, antes solo por encima andábamos, sea a pie, ahora carros, antes no, me venía de noche por encima. Yo decía: me he de encontrar! En la plantación, de por ahí sale a llorar decían nada.

La tourterelle – La tórtola (89-94)

89. Así mismo, una tórtola dizque esta casada con uno de nosotros! Dizque se casó, ya vivieron ya! Ya tuvo un hijo, ya ! Vivieron con la suegra, vivieron. De ahí a ellos como van volando ca! Dizque iba a chugchir⁴⁷³, dizque venia con lenteja blanca, de ahí dizque cocinaba en una olla ahí, grande! Poniendo el agua llenito, de ahí hacía de cocinar ahí! Ella dizque cogía así ! Así dizque cogía ! Sabia coger unas tres lentejas, con eso dizque le ponía así, en la olla para cocinarle la lenteja, de ella.

90. Entonces, de ahí ca, dizque la suegra está viendo como cocina la nuera. Así mismo, ya se hace tarde! Antes decían el huacaisiqui ! El huacaisiqui venga en los pañales de los huahuas y que por eso lloran los huahuas, decían ! Entonces, dizque dice, ella la nuera, dizque le dice: mamita darame metiendo los pañales del huahua, las plumas de la tórtola, darame metiendo! Ella, dizque las plumas decía que era pañal! La mama suegra ca no dizque veía! En los ojos de ella ca los pañales !

91. De ahí dizque dice, darame metiendo los pañales del huahua, de afuera! De ahí ca, dizque dice así ha de ser, por ahí han estado las plumas! [Ezequiel rigole] Ella dizque nada, no asoma ni el tal pañal, nada no hay! Unas plumas están echadas por ahí, dizque dice! Plumitas de tórtola! Ahí! Si dizque dice ! Tórtola eres! Tórtola mismo soy!

⁴⁷² Ici Ezequiel finit son récit dont il se présente comme le héros; il possède un objet qui lui donne un pouvoir spécial et qui va lui permettre de vaincre le démon. A la fin du récit il sort du rêve et se place dans le temps « réel » pour continuer à raconter des faits et mieux montrer son courage.

⁴⁷³ Chucchina=recoger los residuos de las cosechas

92. Dizque abraza al huahua y se va volando, llevando al huahua ! De ahí ya dizque viene el marido, tarde del trabajo. Tarde del trabajo. De ahí dizque dice: que es de mi mujer? dizque dice. Ca dizque dice [la mère] : me mando que meta los pañales del huahua ! Veras ca yo no he visto, no veía! Que dizque ha sido... plumas de tórtola ca si vi! Ezequiel : pero ha de ver pensado que son trapo [les couches], no ha sido. La mère: no le metí, solo eso no más le dije! Se fue llevando al huahua ! El hijo dizque dice: nose... tiene que entregar a mí El hijo dizque dice: nose [...] tiene que entregar a mi mujer, lo que no ha hecho lo que le ha mandado. Ya lo que se ha ido, que va a volverle a encontrar. Por donde iría? Bueno, dizque pasó eso. De ahí vuelta, ella [la mère] dizque también quiere vuelta cocinar la lenteja así mismo. Así conforme ha cocinado la nuera, ella también.
93. La suegra vuelta, se pone a cocinar así mismo la lenteja blanca, así mismo en olla grande. Entonces ella cocinando la lenteja. Como es pues dizque cocinaba ? De ahí así mismo dizque quería hacer ella, pero ya no hubo como [...] De ahí ca nada, que ha de espesar! Ella así mismo, escogiendo dizque ha puesto unas tres lentejas! Esas tres lentejas, dizque ha estado dale la vuelta así. Cuando ha de espesar ? Ahí se arrepintió haberle [...] no haberle hecho el mandado bien. Ha sido de recoger las plumas y entregarle ! Eso ha sido. Y ella vuelta diciendo que no hay el trapo, eso vuelta no le pasa, no le recoge. Ahí se arrepintió, que no ha hecho el mandado. Ya no se cocinó, como hacia la nuera! Ahí se acabó.
94. Es que los animales hablaban, hablaban ! Por eso se casaban [...] no casaban sino que como casados ! Se encontraban y Vivian, hasta tener un huahua así! Se encontraban y Vivian como casados! Pero de ahí no se casaban, sino que como casados Vivian, ya porque se han encontrado! Vivian como apegados, no más! Bueno ahí ya se acabó⁴⁷⁴.

L'oncle loup - El tío lobo (95-105)

⁴⁷⁴ On dit que l'un d'entre nous était marié avec une tourterelle avec laquelle il eut un enfant. Ils vivaient avec la belle-mère. La tourterelle allait en volant glaner quelques lentilles et au retour les faisait cuire dans une grande marmite. Avec trois lentilles, elle faisait à manger pour tous. Alors on dit que la belle-mère était surprise de voir comment la belle-fille faisait à manger. Autrefois on disait que le huacaisiqui venait dans les couches des bébés et que c'est pour cette raison qu'ils pleuraient. On dit que la belle-fille demanda à la belle-mère de mettre les couches au bébé. Mais celle-ci ne voyait pas de couches. Elle ne voyait que des plumes. Il n'y a que des plumes, disait la belle-mère. Tu es une tourterelle, dit-elle à sa belle fille qui admit qu'elle était bien une tourterelle et s'enfuit en volant avec le bébé. Quand le mari rentre du travail il demande où es son épouse. La belle-mère raconte ce qui s'est passé et le fils continue à réclamer sa femme. Ensuite la belle-mère essaie de préparer le repas avec trois lentilles comme le faisait sa belle-fille mais elle n'y parvient pas. Alors elle se repent de ne pas avoir donné les plumes à sa belle-fille à la place des couches. Voilà comment ça se termine. C'est que les animaux parlaient et se mariaient avec nous. Ils avaient des enfants.

95. Él es el tío y el conejo es sobrino, así es! Una vez, dizque ha estado [...] y se ha enfermado, dizque dado a luz dizque decían ellos, la loba ! Se ha enfermado ! Ahí dizque dice, me voy... como decir a la mujer, a la loba, el marido! Dice me voy a buscar tortolitas, quinde, así algo... para verle que coma. Se va tirado una bolsa, el lobo ! Y por ahí, dizque encuentra el conejo! Ahí ca le dice: tío, tío, a donde se va?
96. Lobo: Mi mujer dio a luz, estoy yendo a buscar *chiwatitos, tortolitas, licuagos* así, cualquier animalito de esos, me voy a buscar! Para darle de comer ! Entonces dizque el conejo dice: tío, yo le voy a dar trayendo! Tío, tío, yo le voy a dar trayendo. Usted ca aquí esperarame, nomas! traiga la bolsa!
97. Y él [le loup] dizque ha cogido unos cinco! Cinco tórtolas, chiwacas, dizque ha cogido, él mismo, el lobo! Los que ha podido ha cogido y ha estado teniendo en la bolsa y el sobrino, el conejo ca: tío, tío, traiga! Yo me voy a dar trayendo más! Yo ya tan le he de dar trayendo, usted ca, aquí esperarame!
98. De ahí ca, hay una loma así, de ahí ca! Dizque ha cogido los espinos, dizque hay esos espinos! coge dobla, dobla, dobla! ha metido en la bolsa! De ahí eso mismo que él ha cogido [le loup], esas tórtolas así le tapa, encimita así ! De ahí dizque viene cargado ya [le lapin] ! Cargado ! Ele, tiito, ele ! No ve yo ca ya tan vengo, dice! Trayendo! Al llegar acá : Ayaw ! Ayaw ! chiwaca shillu⁴⁷⁵ ! Ayaw ! Ayaw ! Quinde shillu ! Ayaw ! Ayaw ! Tórtola shillu ! Dizque las uñas de las tórtolas de las chihuacas, eso dizque le raspaba en el lomo. Eso dizque venía diciendo. Ele ! ahí dizque contento, se va con la bolsa llena. El ca pensó que se ha ido a traer [Ezequiel rigole] ! Ahí ca llegando en la casa, en la casa de la cueva !
99. Ahí ca ! Ele, ya traigo, tu sobrino ya tan me dio cogiendo. Ahora si, para que comas. Y en la casa ca, ahí pues en la cueva, llega dizque trastorna, solo lo que ha cogido el mismo, dizque ha estado así ! De ahí lo demás puro espinos ! Uta ! dizque murió de las iras ! Ahí ca, al otro día, vuelta, él vuelta dizque se va a verle [le lapin], que ha amanecido ! El tío, talvez se comería demás [Ezequiel rigole], ahí ca dizque ya ha llegado a la puerta, ahí la loba, vuelta se ha levantado ! Ahí dizque ha dicho [le lapin] : como están ?, dizque ha dicho ! Como están ? dizque ha dicho, el conejo. Ahí ca mal, dizque ha dicho !
100. Lapin : Que paso, pues ? Él se murió [le loup], dizque ha dicho ! Se murió el tío ! Dentre para acasito, dentre, para más acasito, dentre ! Y ella tantearle, dizque ha dicho... dizque él va tantearle al lobo [...] de las iras que ha estado, de las iras se ha muerto ! Le

⁴⁷⁵ Shillu=ongle /griffe

ha dado llenando espinas ! Ahí dizque dice, la warmi loba dizque dice : más acasito venga, más acasito venga ! El ca sentado en el corredor, así! No, aquí bueno esta [dit le lapin], aquisito, no más bueno esta!

101. No dentraba para adentro, porque si dentraba le trincaban a él ! Y le comían a él ! ah,ah,ah ! De ahí dizque dice [le lapin]: Que paso, pues ? Se murió, dice [la louve]. Pero muerto ca, pin no más, pin decía ! Muerto ca pin, no más, pin... De ahí ca, cogiendo dizque ha estado, dizque pin, tilin! Uta, disque salió volando [le lapin est parti en courant], carajo! Ahí ca ambos, [le loup n'était pas mort est apparait pour faire peur au lapin] siguen a cojerle a él, al sobrino !

102. El [le lapin] ca dizque se ha metido en una zanja, asi ! Aqui le trincamos ! Aqui le trincamos ! El lobo ca ras, raspa, raspa [...] para trincar ahí ! Al otro lado, el hueco, pasadizo así! Que ha de estar ahi el conejo! Ahi se murio de las iras, vuelta ! El ca [le lapin], revolcandose, riendose, viendo lo que hace el tio ! El dizque estaba ahi ca ! Ya de ver que asi hace, ya no puede trincarle, pues ! De ahi ca, se ha encontrado con el gavilan ! Ahi dizque le dice [le loup]: tio Pascual, hagame el favor, dizque le dice ! Gavilan : que sera ? [Loup] : Hagame un favor. Usted que esta por encima, andando volando, ha de verle ! Deme trincando, a mi sobrino, el conejo ! Asi me hace ! Usted que esta por alla encima puede trincarle ! Deme trincando ! Gavilan : Como asi ? dizque le dice. Bueno, dizque dice.

103. Queda el otro vuelta para cojerle. De ahi le trinca ! El Gavilan ! Le ha trincado, ahi ca vuelta :Ayaw ! Ayaw ! Tio Pascual. Ayaw ! Ayaw ! Tio Pascual. El ca, el Gavilan, picandole! Pelandole el cuero, para comerse! De ahi ca, Ayaw ! Ayaw ! Ayaw ! No... pero que le va a comer ! Nada, no hay carne nada! Huesos no mas esta! Nada no hay! Asi esta mostrando. De ahi que va a comer nada.

104. [Lapin] : Yo mismo me voy a sacar mi cushmita⁴⁷⁶, para que coma. Me voy a sacar, cushmita: cuero de él... Yo mismo voy a sacar mi cushmita para que me coma, no me haga de pelar, dizque le dice ! Porque el otro le picaba, para pelarle el cuero. De ahi ca, pero que me va a comer ! nada [...] no tengo vea carne ! Nada vea ! Nada, no hay. Le amuestra la mano, mano palo de comerse que [...] De ahi ca nada. De ahi ca echado asi, él otro pica,

476 Cushma = poncho pequeño e interior (tunique)

pica! Cuando en eso pica, pero durisimo era! De ahi ca dice [le lapin]: Tio Pascual! Tio Pascual! Del cielo cae ! Del cielo cae !

105. Y el ca le ha soltado [el gavilan] ca, viendo lo que cae del cielo. Y como le suelta, uta ! se ha trastornado ! Nada ni le come, ni él no le come ! Y se zafa el conejo. No le pudieron cojer a él ca ni porque, ni por onde ! Cojiendo ca se zafa ! Asi es, conversaban del tio lobo, asi⁴⁷⁷

Nouvelle aventure du loup et du lapin – Una nueva aventura del lob y el conejo (106-112)

106. « Dada a luz la warmi, ha dicho [...] esta parida ! uta ! pero cosas a parientes. Dizque esta llendo a cojer borrego para comer.

107. Encuentra al conejo : Tio a donde se va ? onde se va ? [Le loup] : me voy a ver un borreguito, para comer ! Mi mujer esta en cama dizque dice. Bueno...

108. [Le lapin] : Yo me voy ! Yo me voy a traer! Vera, le hace que como una loma asi, y él en la quebrada. De ahi dizque se sale para encima, el conejo. Ahi ca dizque ha venido. Parle Ezequiel : Yo tengo un carnero, una manada, un grandote, asi [Le lapin au loup] : El ca dizque ha dicho, usted ca aqui esperarame ! Aqui esperarame ! Yo de encima le he de soltar al borrego, aca alado, le he de soltar ! Pero no dejara pasar a la quebrada, atajarale ! Abierto los brazos y las piernas asi ! Atajarale !

109. De ahi ca : tío, tío, tío ! ahí le voy a mandar el borrego. Botado, encima así, una ladera es ca!. El borrego ca, con cachos grandote ! Como dizque bajaba el borrego dando botes, dando botes ! Dizque bajaba. Atajarale ! Atajarale ! Ahi va el borrego ! Ahi va el borrego ! Dizque decia el otro, de encima.

110. De ahi ca, como habra sido enbalsamado piedras. Dizque venia dando botes, dando botes, dando botes, asi ! Y él ca [le loup] como habra sido, embalsamado piedras !

⁴⁷⁷ Lui (le loup) c'est l'oncle et le lapin c'est le neveu. Le loup rencontre son neveu, le lapin, et lui demande où il va ? Ma femme vient d'accoucher et je vais lui chercher de quoi manger. Je vais m'en occuper lui dit le lapin. Je reviendrai avec le sac. Dans le sac il y a cinq tourterelles que le loup a déjà prises. « Attends-moi ici, oncle loup, et je te rapporte le sac avec plus de nourriture pour ta femme » dit le lapin. Le lapin remplit le sac avec des épines. Le loup repart avec un sac plein qui lui déchire la peau du dos. Le loup arrive chez lui et dit à sa femme qu'il lui rapporte de quoi manger mais dans le sac il n'y a que des épines. Le loup est furieux. Le lendemain la louve va voir son neveu qui lui demande comment elle va. Je vais mal lui dit la louve. Que s'est-il passé ? lui demande le lapin. Ton oncle est mort lui dit la louve. Il est mort de colère. Alors la louve dit au lapin de s'approcher. Mais le lapin se méfie et ne veut pas s'approcher davantage de crainte que la louve ne l'attrape. Il est mort répète la louve. Mais soudain le loup se jette sur le lapin qui réussit à s'enfuir. Alors le loup et la louve poursuivent le lapin. Alors ils rencontrent l'aigle. « Oncle Pascual, lui dit le loup, rend moi un service ». « Que veux-tu, répond l'aigle ». Alors le loup demande à l'aigle de l'aider à trouver le lapin. Il lui demande de le repérer en volant. Mais l'aigle attrape le lapin et veut le manger. Alors le lapin essaye de convaincre l'aigle de ne pas le manger en disant qu'il est trop maigre. Ensuite il dit qu'il va enlever sa peau lui-même. Puis il crie que quelque chose est en train de tomber du ciel. Alors l'aigle le lâche et il en profite pour s'enfuir. Voilà ce qu'on racontait de l'oncle loup.

Piedras ! Como dizque venia dando botes, dando botes, dando botes, asi ! Y él ca, ha estado parado [le loup]. Un golpe ca ay ! Otro golpe, aca dizque le cae !

111. Ahi se acabo ! se muere el lobo ! Llegando el borrego, que va ser ! Y el borrego, cachotes ! La lama tan tonta, tonta ! como dizque bajaba la ladera ca ! Chunchu, chunchu y dando botes y en el ultimo bote, aca dizque le da ! Queda seco !

112. Piedra dizque ha sido embalsamado, con cuero de borrego ! Ahi le golpea ! Ahi se murio ! Ya no se va, donde la mujer, con borrego, nada, asi ! ⁴⁷⁸»

Les plantes qui parlent – Las plantas habladoras (113-121)

113. Nosotros nada no existíamos, los abuelitos decían: andando, huambros enamorados, por ahí que pasa, yo estuve teniendo de la chalina, pero se fue no mas, dizque dice la mora ⁴⁷⁹ Así mismo, iban robando wagra, borrego. Un borreguito iba llevando...Ahí se fue, todo dizque avisaban la hiervas del suelo [...] Dizque hablaban, y cuando les pisaban decían ayayay. Así decía mi abuelita, mi abuelito, mi abuelita decía eso [...] »⁴⁸⁰.

114. Según como decían mas antes, decían que los arboles dizque hablaban. Antes de haber nuestro señor Jesucristo ha de ver sido eso. Los abuelitos conversaban que para leñar tenían que pelear con los arboles, primero. De ahí vuelta haciendo leña, para hacer leña, haciendo wango, para descansar en un pugyu, el wango de leña, el pugyu dizque también decía : quita, quita, no arrimes donde mi, dizque decía.

⁴⁷⁸ Il va chercher un mouton pour le manger. Il rencontre le lapin qui lui demande où il va. Le loup explique qu'il va chercher un mouton pour donner à manger à sa femme. Je vais t'en apporter un lui dit le lapin. Je vais faire courir un mouton dans ta direction et tu n'auras qu'à l'attraper en ouvrant bien les bras. Mais il choisit un bélier avec de très grandes cornes. Attrape-le! crie-t-il à son oncle. Et le loup meurt percuté par le bélier.

⁴⁷⁹ On dit qu'autrefois les arbres parlaient. Avant Jésus il y avait cela. Les anciens disaient que pour avoir du bois il fallait se battre avec les arbres. Les pencos aussi parlaient. Las chilcas aussi. On dit qu'une fois une dame cherchait sa fille et son fiancé. Elle demande à la penca? Madame penca n'as-tu pas vu un couple de fiancés par ici? Ils étaient derrière moi mais ils sont partis dit la penca. Ils doivent être un peu plus haut. Plus loin la dame demande à une chilca qui lui répond qu'ils étaient là mais que maintenant ils sont partis. Ensuite la dame demande aux mures et obtient la même réponse. Voilà ce qu'on racontait. Quand Jésus est né il dit à son père qu'il allait rendre bon le monde. Mais c'est le diable qui a gagné et c'est pour ça que les oiseaux et les arbres ont continué à parler. Alors Jésus est né le 24 décembre, le jour de la fête du coq et on dit que depuis ce jour le monde est resté propre. Depuis ce jour les arbres et les animaux ne parlent plus. Le monde est propre: les oiseaux sifflent et les animaux pleurent. Notre Dieu a enlevé la parole aux animaux. Et on dit que dans le cœur des animaux il y a un gros morceau de viande appelé "upa" pour qu'ils ne parlent pas. Quand on ouvre un cuy, moi je regarde bien si j'arrive à voir cette petite partie de chair pas plus grande que leur langue que leur a mise Dieu pour qu'ils ne parlent plus et qu'ils restent un peu bêtes. "Upa" ça veut dire muets parce qu'ils ne parlent plus. Alors voilà ce que Dieu a fait. Il a créé les animaux et les plantes non pour qu'ils parlent mais pour qu'ils produisent et se développent. Pour qu'on les mange. Avant pour manger les animaux il fallait se battre.

⁴⁸⁰ Lucila Chacon

115. Asi dizque hablaban. De ahi vuelta, los pencos tambien dizque hablaban, las chilcas, también hablaban. Las moras, también hablaban. Ele, así dizque decía... una señora, dizque andaba buscando a la hija con el enamorado. Dizque preguntaba a la penca: Señora penquita, no le vio a un par de enamorados por aquí. A mi hijo y a mi hija, decía.
116. Dizque decía: tras de mi, tras estaban, dizque decía « la penca ». Ahorita se fueron, ya han de estar por arriba. De ahi dizque pasaban, no mas, siguiendo, siguiendo... De ahi dizque llegaban a una mata de chilca. Ahi dizque le preguntaban : señora chilca, no le vio a mi hija ? A un par de enamorados ? Chilca : si dizque decía, aqui debajo de mi casa, hechados estaban de ahi se fueron.
117. De ahi dizque preguntaban, debajo de las moras : señora mora, no les vio a un par de enamorados ? Yo les ando buscando para hacerles casar, no dejan trincar.. De ahi dizque dice la mora : si señora aqui teniendo estuve, safando se fueron [Antonio rigole], asi conversaban [...] Cuando Jesucristo ha nacido, dizque diosito decía, nuestro padre eterno del cielo, que se llama David. decía: voz ca guaguito, ca no has de avanzar ha hacer buen mundo.
118. Entonces el niño Jesus dizque decía, vera papa yo voy ha hacer un buen mundo. A nosotros ya dizque nos venció el diablo, ca. Por eso, todavia estan hablando las aves y los arboles. Todos mismo están hablando, todavia. Voz guagua que has de avanzar [...] Entonces dizque dijo : No papacito, vera, yo voy a hacer un buen mundo. Entonces amanecio el 24 de diciembre, amaneció la fiesta de... De la misa de gallo, entonces amaneció al otro día, ya dizque quedo limpio, todito el mundo ya. Ya dizque no hablo ni arboles, no hablo ni animales, nada. Quedo así limpio, solo los pajaritos silban, los animales lloran. Por nuestro diosito, dizque es quitado la habla de los animales.
119. En el corazón de los animales dizque hay un pedacito de carne bien grande, eso dizque se llama « upa ». Para que ya no hablen. Yo [Don Antonio], hasta ahora no hago atencion, en los cuyes, un chiquitico pedacito dizque es, como lenguita no mas. Eso les puso diosito para que ya no hablen, para que se queden tontos.
120. Upa quiere decir mudo, para nunca mas hablar. Entonces dios ha hecho eso, ha criado a los animales y a las plantas para que no hablen, para que produzcan y desarrollen. Y nos comamos a los animalitos. Todo animal que es de comer, nos comemos. Todo animal que no es de comer, ahí le vemos. Antes si se comían a los animales pero peleando,

primero es que peleaban, para matar un cuy. El cuy como dizque hablaba, primero dizque peleaban, daban con un palo en la cabeza hay dizque le mataban [...]

121.

Eloy Alfaro (122-127)

122. Primero le voy a contar como era el presidente Eloy Alfaro⁴⁸¹. Como era, que era, el presidente el, armo una guerra y despues se ando, yo se, de Quito se pasaba a Ibarra, de Ibarra pasaba a Quito y no dejaba trincar, porque ? porque el hizo la guerra. Hizo guerra a toditos, todo hombre, sea huambra, sea soltero, sea casado le metia a la guerra, se quedo solo mujeres; yo no fui a la guerra, era chiquito. Ahi era chiquito sino que futa ! me quedo en la cabeza, me quedo en la cabeza. Mi papa me conversaba como ha sido. Mi papa entro, antes habia una milicia. Una milicia se llamaba, todos ninguno que no son de entrar al cuartel tenia que ir a, aprender a irse a ese estudio, los que no son de entrar al cuartel, eso.

123. Me quedo en la cabeza, entonces esto, este Eloy Alfaro, el llenaba aqui unas botas, plata hasta aqui, plata, andandose para alla para aca, y con los zapatos hechos de herraduras del caballo, el pie este puesto para aca [à l'invers] para aca, piensa que esta llendo para alla esta llendo para alla. Si. Porque, el corrio, porque el metio a guerra, por eso digo desde ahi ca pucha comienzan las guerras ca, nose a donde que vamos ele acabo a la gente, todo hombre a la guerra quedaron solo mujeres, mujeres quedaron ele ahi no habia hombres.

124. Entonces las mujeres siguieron a el para asesinarle, para que devuelva a los maridos, a los hijos, como va a devolver, muertos, como va a devolver. Por eso el anda corriendo de Quito a Ibarra, de Ibarra a Quito asi, y le andaban siguiendo, el llendo asi para alla con las pisadas vuelta para aca vea, uta digo por eso digo ucha diosito mio, si habimos inteligentes si estan dentrando gente inteligente pero ahora los que estan aqui son pura ladroneria pura shuhueria [mot qui vient de shuhuana qu'en espagnol ça veut dire voler]

125. Ele vera ya le voy a terminar, le voy a terminar de este Eloy Alfaro. Entonces, aun le trincaron ya en Quito, le trincaron toditas las mujeres que les devuelva al hijo, al marido, que le devuelva ele ahi le trincaron, ele nose en que plaza de Quito es, ele ahi uta que le

⁴⁸¹ D'abord je vais vous raconter comment était le président Eloy Alfaro. Qui était le président Eloy Alfaro. Il a déclenché une guerre puis il est parti à Ibarra, puis revenu à Quito, puis reparti à Ibarra. Il ne se laissait pas attraper.

volaron primero este brazo, despues este brazo, despues la pierna, despues esto asi, despues asi, le volaron asi vivito, le volaron, cosa que este volado como pelota brincando [la tête] ahora si desde aqui de cinco hay ca medios eran, de cinco reales para arriba tiene que llegar a cuanto por eso es que ahora esta de cinco reales subio ahora estamos en dolares, el dijo asi que tiene que subir desde aqui para arriba. Pero solo la cabeza hablo, hablo. Y le arrancaron aqui cayo solo pedazos, pedazos, por pedazos le hicieron.

126. Ya subieron de un real, de un medio subio ahora al dolar, pero dio 15 digo vea usted, usted, el dolar que hicimos, que haciamos lo que con cinco sures era bastante para nosotros y ahora un dolar compro una cosa, un dolar, tengo algo de plata, se acaba asi, si compro una cosa grande se acaba, no, disculpeme los ricos como decimos los hacendados los que son con fabricas esos, cogeran no mas, estaran conformes.

127. Pero nosotros ca que vamos a estar conformes, ele ahorita, dios les pague dieron el bono, eran dos de a cinco osea que habian dado 11,50, ele me vengo comprando un dolar y ya no hay o para el carro digo voy a comprarme otra cosa ele, de diez dolares me queda un dolar, 4 sures, dolares ele [...] Eso vino desde Eloy Alfaro despues ya vino el, vino el Arroyo del Rio, uta peor, nuca era, como era la guerra, la guerra, que venia de Ibarra, venian los soldados por la calle esa, ahora que es la Pana uchicas, a la guerra a Peru, ele, ele que. Me dijeron, bueno yo nose, me dijeron que han vendido unos nose cuantos kilometros del Ecuador, el Arroyo del Rio. El Arroyo del Rio⁴⁸² ha sido de aqui y la mujer ha sido de Peru que por eso ha vendido, ele. Ele ahi esta, que puede hacer pues y de ahi disque cada presidente no va haciendo ningun favor a nosotros mejor va acabando ».

La guerre – La guerra (128-133)

128. « Yo trabajaba en la *hacienda* desde que me quede solito⁴⁸³, es en la Compañía, vivia abajo en la *hacienda*, ahi vivia mi finado padre. Ahi los mayores ganaban 12 sures al

⁴⁸² **Carlos Alberto Arroyo del Rio**, fut le 24ème Président de la république de l'Equateur en 1939. Destitué par la révolution du 28 mai 1944. Docteur en droit il fait partie du parti Liberal-Radical. Son grand opposant fut Jose Velasco Ibarra. La période du régime Liberal dure environs 20 ans. Période qui se caractérise par une dramatique instabilité politique et une crise générale dans tout le pays. Arroyo del Rio est considéré comme le moteur et principal acteur de ce mouvement et même s'il a accédé au pouvoir qu'à la fin de cette période, on l'a nommé comme la période « arroyista ».

⁴⁸³ J'ai travaillé pour l'*hacienda* la Compañía depuis que je me suis retrouvé seul. Avant j'y vivais avec mes parents. Il gagnait 12 sures par mois. Ma mère aussi travaillait et gagnait peu. Au total mes parents gagnaient 20 sures par mois. Quand mon père est mort nous avons dû travailler avec ma mère. Mon défunt papa était travailleur. Il est allé nettoyer un fossé appartenant à la Compañía. Donc ils vont nettoyer puis lorsqu'ils ont fini le travail ils passent par Sta Rosa où ils s'arrêtent pour boire. Il fallait toujours qu'ils boivent, les adultes. De la chicha, pas d'alcool fort, de la chicha. Il fallait qu'ils se saoulent. Avant, il y avait la milice. J'ai tout dans la

mes [pour l'époque, environ 1939, le smic était fixé à 195 sucres]. Mi mamà también trabajaba pero si no ganaban harto, no digo para el mes con con 15 sucres màximo, 20 sucres cojian en el mes, cuando quedo mi mamà solita, tuvimos que trabajar junto con mi mamà.

129. Mi finado papà era trabajador asi, cuando se fueron a esa acequia, que està abajo, que hay agua, que llamamos la Compañia, de acà arriba vuelta es de Tabacundo, esa acequia es de acà de la Compañia, entonces se van a limpiar acà atràs, es de la toma, allà se fueron a limpiar, entonces vienen limpiando, màs tarde que ahora, ya acabando la tarea y entonces ahi ya que comienza, Sta Rosa decimos esa calle y ahi ha habido una bebida, siempre tenian que beber, chicha, no trago, chicha, pero con la chicha se chumaban los mayores, no habia trago, ni por aqui, ni por allà, solamente yendo a comprar en Cayambe, ahi haia trago. De ahi ni en Cayambe habia trago entonces se han chumado ahi. Antes habia una milicia ; Yo por eso tengo aqui en la mente todo, todo. Nosé escribir, pero con todo puedo contar un millon de plata. Entonces habia una milicia aqui en Ayora, era que cuando el Arroyo del Rio. Los otros asi, que hacian guerra, no llevaban al cuartel sino que recojian a todos de por aqui, del campo, mas sea casado, soltero a la milicia a hacer aprender soldado, entonces ahi, ahi se acuerdan en la bebida, ha estado mi finado papà, teniendo la barra dizque dice: « asi hemos de tener, asi con el fusil, asi hemos de estar en la guerra ! » Dizque decia. Y creo que un compañero ha estado parado, y mi finado papà parado, le asienta la barra aqui, como no tenian, ahora recien salieron estas botas, mis zapatos, muchas veces andaban, yo conocia *ushuta* [sandale], eso se ponian, como alpargatas, esto era de cuero, entonces aqui ponian unas correas y ahi amarraban asi. Entonces le pone la barra asi y le lastima, claro como le pone la barra, asi en el pie limpio, le lastima el pie. Entonces ahi dizque le dijo el : « ahora si tienes que curarme, tienes que pasar a mi mujer lo necesario ». Y le celaban a él con la mujer, entonces se compacto⁴⁸⁴.

tête. Je ne sais pas écrire mais je peux en raconter beaucoup. A l'époque d'Arroyo del Rio il y avait la milice à Cayambe. Les autres qui faisaient la guerre n'emmenaient pas les gens dans la caserne mais ils prenaient tous ceux d'ici, de la campagne. Qu'on soit marié ou célibataire ils nous enrôlaient dans la milice pour nous apprendre à être soldat. Et là ils se mettent d'accord pour aller boire. Et mon défunt papa, il disait "c'est comme ça qu'on doit faire avec le fusil, c'est comme ça qu'on doit être à la guerre". Comme il n'avait pas de bonnes chaussures. C'est seulement depuis peu qu'on a des bottes. Alors on lui met la barre et il se blesse au pied "Maintenant tu dois me soigner, il faut donner le nécessaire à ma femme." Et ils ont dit qu'il avait une histoire avec la femme de l'autre. Alors tout était dit, tout était conclu. Il aurait pu voir qu'il y avait un fossé près de la route, là. Il a certainement rencontré le démon dans ce fossé. On a dû l'attirer, lui montrer un joli petit chemin. Il n'y avait pas de chemins sûrs. Il pouvait se passer n'importe quoi. On dit qu'il apparait et il avait un nez comme ça ! Ça a été une révélation pour moi. Alors ils m'ont dit : "Il ne faut Une de mes tantes en est morte! Parce qu'on était allé à la Pagcha. J'y suis repassé depuis mais il ne m'est rien arrivé mais par contre si on a bu il ne faut pas passer à cet endroit ".

⁴⁸⁴ Nous verrons que cette formule est aussi utilisée lorsque l'Aya-Uma est baptisé.

130. [Il s'adresse à moi] Si ha de ver visto que hay una [...], en la carretera acà, por dentro, allà dentro hay una alcantarilla, ahi hay unas casitas al lado de la quebrada, por ahi era el camino, para pasar por ahi entonces se pasa por ahi de noche y se sale por esos arboles que estan para este lado, y ahi se pasa asi, ahi dizque le encuentran. Seguramente le topo el demonio en esa alcantarilla.
131. De ahi dizque le viene trayendo, mostrando bonito camino y acà arriba hay otra alcantarilla y andaba a pie..., un chaquiñansito [un petit chemin] habia asi, no habia caminos seguros, de repente a de pasar cualquiera. Entonces le trae para allà, el camino era de salir asi [il fait signe d'aller droit], asi para salir al potrero [...], Y le coje esos !
132. Dizque le sale y era asi una nariz ! Le saca por aqui y se cae de aqui encima para adentro ! A la quebrada ! Al asiento ! Que se habia quedado asi... como si ha estado llendo a beber agua ! Agarrado una ramita chiquitica de sauce y ahi se quedo. Y eso dijo que la hecho los demonios ! Uno le jala ! EL otro le empuja ! Y en el filo le empujan para adentro ! Se acabo [il est mort]. Eso hizo !
133. Fue una revelacion a mi. Entonces de ahi dijeron « que nunca ande por ahi ! » Porque puede ser que me lleve a mi tambien para allà. Pero no, yo siempre, desde que hice la primera comunion, yo estoy con Dios. Y si he dentrado [il est passé par le chemin]. Una tia mia se acabo fuimos al *pagcha*⁴⁸⁵ ! De allà mismo y he pasado. He parado donde le vi yo y nunca nada. Sino que chumado ma decían que no ande por ahi !

Les anciens - Los abuelos (134-144)

134. « Dizque mas antes, en la *hacienda* la Remonta, vivian los abuelitos, largo tiempo. Vivian mis abuelitos, antiguos. Y dizque eran huasicamas. Uno de esos huasicamas, dizque salio perdiendo unos caballos. Dizque los patrones habian dicho que vaya a buscar el caballo.
135. Los dos abuelitos dizque anadaban buscando de provincia en provincia, buscando los caballos. Camina que camina, toditos los dias, hasta la noche. Una noche dizque, llegaban a una provincia los abuelitos. Ya les trinco la noche. Dizque dijo : « por favor tenga la bondad de prestarnos posada ». Porque se nos perdio de la *hacienda* un par de caballos de patron y andamos buscando, dizque decia. Y no dizque encontraban. En esa casa dizque encontraban solamente a los hijos. A los hijos dizque preguntaba : a

⁴⁸⁵ Pagcha : source

donde se fue tu papà ? El hijo responde : mi papà se fue a robar una vaca. De ahí dizque se va [...] Pero no dizque ha sido vaca, sino que ha sido una llegua [un caballo]. El padre : dizque llega a la casa, dizque entra en el cuarto. Dizque la casa era de paja, cosa de entrar montado en caballo

136. Dizque le matan a la llegua, dizque le pelan. Le hace pedazos la carne, el cuero también le pone a un lado, así colgando. Y esa carne dizque comían esos ladrones. Bueno ya dizque pasaba la noche [...] Ya a la madrugada, a las seis de la mañana dizque comenzó a salir en busca de los caballos. De provincia en provincia. Cuantas provincias se pasarían en busca de los caballos. Así, tanto andar les trinco nuevamente la noche. Entonces en esa noche, nuevamente dizque decía : « preste posadita » De ahí, bueno dizque decía. Entre no más. Pero no dizque encontraban al papà, al dueño de la casa. A donde se fue tu papà ? Dizque decía. A robar un borrego. Dizque decía [...]

137. De ahí ca nada, dizque no era borrego [...] A las seis o siete de la noche, ya dizque llegaban montados en caballo, con cuatro perros y eso dizque llegaban, mataban, pelaban [...] Cocinando, lavando, cocinando, dizque amanecían comiendo. Así dizque anocheó y amaneció [...] Al otro día, de mañana, dizque comienzan a madrugar los abuelitos... Camina, que camina, que camina [...] Que provincia dizque sería ? En esa provincia vuelta, ya dizque nuevamente ya dizque trinca la noche. Vuelta dizque llega y dice : « por favor, preste posadita esta nohecita no màs. De ahí dizque llega a una casa. En esa casa dizque dice por favor, mamitas, bonitas, preste posadita, esta nohecita no màs. Entonces dizque no les encuentra a los padres, solo a los hijos no màs. A unas wanbritas, chiquiticas, así no más [...] Ahí dizque decía : a donde se fue tu papà ? Se fue a robar una vaca, dizque decía. Dizque esa gente ya no ha sido gente natural, buena [...]

138. Dizque han sido como decir, montuvias Montuvias, que comen gente dizque han sido [...] Ya dizque a las ocho o nueve de la noche, dizque ha llegado, cargado una mujer, grande mujer. Eso dizque ha sido vaca. Entonces, ya dizque viene cargado, en la espalda esa mujer. Ya muerta ha estado. Ahí dizque ha entrado al cuarto y en ese cuarto ahí dizque comienza a cortar, los senitos de esa mujer. De ahí les hacen de asar y se comen. De ahí dizque cortan la partesita vaginal y eso dizque le botan a la lumbre. Chamusca los vellitos que tiene, chamusca y sigue comiendo. De ahí ca a los abuelitos

decían : Paykunapa mishkillamari [...] -quiere decir que ellos tambien gorditos están-.
decían los chifichas, que han sabido comer gente.

139. De ahí ca del miedo, que a ellos les ha de comer, haciendo dormir, de ahí ca dizque salio a las doce de la noche seria ? La una de la mañana seria ? Que hora de la noche seria ? Que dizque salieron caminando lejos, pero al trote no mas. Ya dizque sentian que esta atras siguiendo. Dizque encontraron un arbol grande. A ese arbol dizque avanzaron a subir ambos. Ambos subiendo, ahí dizque, el chificho andaba oliendo la pisada, de donde esta y se ha perdido la pisada. Dizque paso para abajo y de ahí vuleta dizque regreso para arriba. Y como ha sido una noche de luna, despejado, clarito dizque ha hi dizque ha estado. Ahí dizque han amanecido. De día a las seis de la mañana ahí dizque han bajado del arbol. De ahí, dizque han seguido caminando ya, lejos, lejos. [...] De ahí caminando lejos, de ahí vuelta dizque daba la vuelta así, por donde se iria a la buscada de los caballos ? Dizque daba la vuelta. Entonces, dizque llego... Así mismo ya dizque trinca la noche [...] Dizque dice : « por favor mamitica, boniticas, preste posadita, una nohecita no mas! Estamos andando, buscando los caballos del patron, de la *hacienda* de la Remonta. Estamos buscando y no encontramos.

140. Entonces, no dizque le encuentra al papà. Solamente dizque le encuentra, un brujo y la familia. Dizque le encuentra en el cuarto. En medio cuarto de la casa. Una casa grande de paja y ahí dentro dizque ha estado tendida una mesa con una sabana nueva, blanca. Ahí, puesto muñecos, puesto espermas, puesto trago, puesto tabaco, así dizque estaba. Entonces, los abuelitos, dizque llegaban. Entonces dizque viraron la cara así. Dizque dice, ustedes si saben ver la luz ! Ayudenos ! Dizque dice ! Entonces le ayudan a ver. Se acercan a la mesa. Se sentaron cruzando las piernitas así [en *tailleur*] alrededor. De ahí viendo la luz, dizque dice el brujo : « Ahorita esta, el taita que se fue, ahorita esta enlazando un toro, dizque dice. De ahí, dizque dice, soplando el tabaco con el trago. Sopla que sopla[...] Ahora si, dizque dice : Mamita, taitico, ayuden a tender bayetas, mantas, ponchos, lo que haya.

141. Entonces las dueñas de la casa dizque tenian un rollo de este porte, alto y ancho, de este porte así, lo que es un metro de tela. Dizque tendian desde la zanja, de la puerta de la zanja, del terreno, hasta entrar al cuarto. Entra al cuarto, ya dizque viene en caballo, en toro. Dizque dentra no mas montado en caballo. Dizque hace

agachar en un gancho de palo, que dizque ha estado prendido en medio cuarto. Entonces le mete el cacho, le da la vuelta así. La huasca con el caballo ya salen para afuera. De ahí sí, el brujo dizque cojía una lanza, con esa lanza, dizque le da en la nuca del toro. Pom ! Dizque se caía el toro. De ahí sí, *huaicala huaica*. Dizque hacen de pelar el cuero, pelan el cuero, cortan la cabeza, de ahí hacen pedazo pieza por pieza, la carne del toro. Hasta que venga el toro, ya dizque esta la paila, paila grande, hirviendo el agua. Entonces, con agua hervida dizque lavan, cocinando y comiendo dizque dormían, los ladrones de ganado. Al otro día, dizque tendían, como soberado, como sería ? Un cuarto subterráneo, como sería ? Para adentro, de este porte no más, lo que ha de entrar la persona y las piezas de pan. Ahí dentro dizque esta carne de toda clase : Unos oreando. Otros seco, seco. Otros fresquitos. Otras más frescos.

142. Entonces, al otro día dizque ponían tapando, la tapa. De ahí dizque le tendían la estera. En la mitad de la estera una piedra de moler arroz [costa], de ahí dizque ha sabido estar de este lado un montón de leña y la señora dueña de la casa vuelta, así en la puertita de la casa, sentada ahí, con una batea de cebada tostada, algo quemado, algo crudo, dizque estaba así escogiendo sentada. Ya dizque llega no más, el mayordomo, el cuentayo, el mayoral, el patrón y el policía, llegan no más a buscar : Por aquí no vendría ? [Femme]: no nada no se ha visto. No nada no ha venido. No dizque le da razón. De ahí dizque esta ahí sentada, brava ahí sentada. A los abuelitos les dio 10 libras de carne, a ambos dizque le dio. [Femme] : Por favor taiticos, no estarán avisando, a nadie, calladitos estarán, no [...] Dizque decía. Les advierte que no avisen. Alguien vaya a preguntar. *No nada hemos visto*, que digan. Dizque decía. De ahí dizque decía, el abuelito: en la casa, por favor, así ha sido de buscar [...] Los ladrones han sabido tener papas, han sabido tener como soberado adebajo en el cuarto, con piedra de moler [la maison du diable l'or se trouve en bas].

143. Los policías nada dizque hayaron, se fueron. Entonces, dizque decía bueno...De ahí ca dizque por fin se dejaron trincar del robo ca. Por un huambrito ya de unos ocho años sería o de siete años sería. Ese huambrito [...] Vuelta dizque da la vuelta el mayordomo, el mayoral. Dizque dice : ve huambra, porque estas así revolcando con dolor de la barriga ? La panza ca ahí [le ventre gonflé], revolcando en el patio. De ahí ca dice [l'enfant]: '*sunicunga [sinkuna] ashka micurkani chaymanta revolquejones*' he comido demasiado y por eso esta revolcándose con dolor de barriga. De ahí dizque,

entran al cuarto, en una esquina dizque estaba amontonado las cabezas de ganado, de lo que han robado. Ele ahi, ya dizque van a traer nuevamente el policia Con los policias haciendo cargar. Dizque hacen cargar a los mismos ladrones, hacen cargar la carne. Dizque van a parar a la carcel, ahi dizque se han declarado : « somos algunos, no somos nosotros no mas.

144. Ya a los demas se van a traer, les meten presos. Ahi dizque les castigan, castigando. Ahi dizque declaran, no estamos ahora no màs. Toda la vida hacemos esto, dizque decían. Ele, asi les trincaban a los ladrones de ganado.

La femme lutin - La duenda (145-151)

145. « Dizque le ha llevado la « duenda⁴⁸⁶ », a la quebrada en frente de ellos mismos. Se ha ido un poco chumado, medio chumado no màs tampoco no ha estado muy chumado. Le ha ido llevando a la quebrada, que ahi ha estado hecho piedra, abrazado a dos piedras. Asi conversan.

146. Las duendas a de ver sido que estaba abrazado, dentro de la quebrada. Tanto lidiar, amarrado con cable, dizque han logrado sacar, a las dos de la mañana. Asi cuentan, que ha sido malisimo, abandonar a nuestro Dios, no oír misita desde que han salido del bautizo, desde que han confirmado. Dios les castiga.

147. « El estaba con el cuñado⁴⁸⁷, con el hermano de la mujer [la fiancée], llega a la casa y dizque le ha dejado al cuñado en la cama y él dizque ha salido al patio y dizque ha tomado el agua como ha tomado un ganado, dizque ha tomado [comme un animal]. Se toma el agua, se levanta y se va a la quebrada. Ahi en la media quebrada dizque

⁴⁸⁶ « Los duendes pueden duendearle a una persona y a esta persona, cuando esta borracha y a veces también en juicio, le hace pelear, le lleva a peñas y quebradas, le hace gritar. El duendeado puede hacer un sin número de cosas dentro de que esta como loco». (Antonio Lanchango)

Il était avec son beau-frère, le mari de sa femme. Il a bu de l'eau comme un animal et après il est allé au ruisseau. Là il est resté planté au milieu du ruisseau et quand sa femme est venue le chercher, il n'a pas voulu venir. On dit qu'il se cognait contre les pierres, qu'il frappait les pierres de telle manière que ses mains étaient toutes ensanglantées. Le beau-père, ça ne lui faisait rien. On dit qu'il est allé chez son autre gendre chercher la camionnette. Puis il l'a emmené dans la camionnette. Il est allé voir les parents pour leur dire qu'on ne pouvait pas le sortir. Alors les parents sont venus avec un câble qu'ils voulaient lui attacher à la ceinture mais ce n'est qu'à deux heures du matin, comme il faisait sombre, très sombre, qu'ils ont réussi à le sortir de là. Quand ils sont rentrés à la maison il était très anxieux mais le lendemain il n'avait pas la moindre égratignure aux mains. Il était toujours ivre. On dit que c'est pour ça qu'il lui est arrivé ça. Et c'est comme ça que ça se passe. Le diable veut se rendre maître du corps et essayer de l'emporter. Il faut aller à la messe au moins une fois par mois, se confesser pour que Dieu pardonne. Maintenant ils abandonnent Dieu et ne veulent rien savoir. Mon frère, celui-là qui est mort, est devenu évangéliste. Le Diable l'a emmené. Maintenant il se repent d'être devenu évangéliste. Dans la mort, même si son corps est enterré, son âme s'introduit dans nos rêves et nous demande de faire dire des messes pour qu'il soit sauvé du danger. Mais le diable, on dit que c'est Jehova, l'a emmené directement en enfer. On a enlevé mon âme, dit le mort. Je croyais que c'était dieu mais c'était le diable. (Il frère d'Antonio avoue dans les rêves à son fils que le dieu des évangélistes est le démon, qu'il s'est trompé et manifeste son regret. Aussi il demande que ses proches fassent des prières pour l'aider).

⁴⁸⁷ La suite du récit est racontée par la femme d'Antonio

esta parado, de ahí dizque ha venido la mujer ha decir que no quiere venir. De ahí dizque se han ido toditos. El dizque se daba contra [...], dizque pegaba a la piedra, que desbarataba las manos, hasta quedar sangrando. De eso, de ver eso, de ver que no le hace caso, ni al suegro nada. Dizque llega donde el otro hierno para que le preste la camioneta. Se ha ido en la camioneta y en la camioneta dizque le ha montado.

148. De ahí jala para adentro, jala para adentro, en la camioneta nada [...] De eso vuelta dizque se han ido donde los papases de él a decirles que no puede sacar. Entonces los papas vienen con un cable, que le pondrían en la cintura, en que le pondrían ? Pero dizque se ha dado la vuelta, así dicen. A las dos de la mañana dizque prendían la vela, ni la vela dizque prendía. Oscuro, oscuro, oscuro [...] ni la vela se prendía. Nada mismo, así estando y dizque dio la una de la mañana. Así también, nada. A las dos dizque le han avanzado a sacar. Dos de la mañana dizque le han sacado y le han llevado para la casa. Llegando a la casa dizque ha estado de estas, pero de estas [nerveux, anxieux]. Tras [derrière] dizque ha sonado, a lo que ha llegado a la casa. Al otro día, sanito, la cara, las manos nada. Y ahora donde ha estado el se ha asomado un toro. Un toro así está [...], Antonio: Así es fregado, el diablo, el diablo, la duenda

149. Epouse d'Antonio : la duenda [...] El sabido andar solo borracho, no ha sabido ir ni a la misa desde que se ha confirmado, por eso dizque le ha pasado eso, eso conversaban. Ahora ca, nosé, que será ? Estará sanando ? Qué será ? No se sabe.

150. Antonio : Y así pasa por eso es que el « diablo » se hace dueño y quiere llevara mi cuerpo, eso tienen que andar si quiera al mes, una vez o al año. Una vez, deben andar a la santa misa, a confesar, para que diosito perdone. Ahora le dejan, nuestro diosito le abandonan ya no quieren saber nada de dios. Y que es lo que pasa ya quiere llevar el diablo. Mi hermano, el difunto mismo, se ha hecho evangelista ca. Le llevo el diablo. No ahora está arrepentido de haber hecho evangelista. En la muerte lo que está enterrado el cuerpo, el alma está andando haciendo soñar a nosotros, diciendo que por favor den misa para salvar del peligro. Pero el diablo, el gran capataz mayor, dizque ha sido (Jehova), le ha llevado directamente al infierno, dizque tanto lidiar, tanto lidiar, ha salido y le ha dicho en un sueño, al mismo hijo, al Antonio le ha dicho, tanto lidiar...

151. El muerto: Me he salido, en verdad que ha sido Satanás mayor. Yo ca creyendo que ha sido dios, ha estado quitando a mis hermanas y no querían hacer nada, no querían ajuntarse por eso el ca viviendo, yo ca me mori. Así pasa.

Chificha (152-154)

152. Asi en la nuca salidos asi los colmillos⁴⁸⁸, salidos osea tienen ellos la boca a ambos lados, es lo mismo de lo que decimos el huacaisiqui eso dizque es un guagua dizque esta envuelto pero solo cuando tienen suerte eso si dizque encuentran tambien. Dizque el guagua esta envuelto con todos los pañales, como los guaguas de antes, entonces cuando tienen suerte y le encuentran, dizque de hallarse dizque todo solo puro oro la faja los panales, todo, todo dizque es de oro, el diablo envuelto.
153. Cuando tienen suerte dizque le cojen pero fueateandole con el cinturón sacandose calentito o con un acial que llamamos de pescuezo. Ahi dizque se va, osea cuando le llega a cojer dizque le mata y ahi dizque es bueno envolver, con la chompa, el saco, sacarse calentito y envolverle ahi si dizque resbala no mas, dizque es de envolver como el maito del guagua, dizque se resbala y cuando esta amarcado, dizque dice, el guagua dizque dice veame papa yo ca dientes tengo dizque dice y viendole atras dizque esta la otra boca en la nuca con los dientes, hay que hacer algo para que se vaya porque es el diablo. Osea llora cuando es la mala hora entre las 5:30 o de las 12:30 de la noche ahi dizque es la mala hora.
154. Antes habia una quebrada que nacia con ramas, monte era ahi habia un pocllo, habia agua, habia una rama grandota que llamamos el pintibul. De ahi sale un inta⁴⁸⁹ y se va para aca atras donde es la calle...”

L'étranger qui avait violé une chienne - Un gringo ha violado una perra (155-159)

155. Lo que hemos sabido es que un “gringo” ha violado una perra, que de esa perra ha nacido una huahuita hembra. Entonces dizque la hembrita se ha criado, ha criado, ha criado, ya ha estado en el colegio, dizque esa huahuita ya era muchachita, ya grande [...]

⁴⁸⁸ Sur la nuque on voit les crocs qui sortent, ils ont une bouche des deux côtés. On dit la même chose du huacaisiqui. On dit que c'est un bébé enveloppé dans des langes mais qu'on trouve seulement quand on a de la chance. Le bébé est emmailloté comme les enfants autrefois. Alors quand on a de la chance on le trouve. On dit que quand on le trouve il est emmailloté dans de langes d'or. Tout est en or! C'est le diable emmailloté. Quand on a de la chance on le prend et on le fouette avec la ceinture ou avec le fouet pour le bétail. Alors il part et si on arrive à le prendre on le tue et là c'est bien de l'envelopper avec le blouson ou le pull portant encore notre chaleur. Il faut l'emmailloter et là il glisse facilement. Il faut l'emmailloter dans les langes comme pour les bébés. Il glisse et quand il est dans les bras le bébé dit: regarde-moi papa j'ai des dents! Et si on regarde derrière la tête, on voit une bouche avec des dents. Alors il faut faire quelque chose pour qu'il parte parce que c'est le diable. Il pleure à la mal hora. C'est-à-dire entre cinq heures et demies et minuit. Autrefois il y avait une ravine avec des broussailles et là il y avait une source. Il y avait de l'eau et il y avait une énorme branche qu'on appelait le pintibul⁴⁸⁸ De là sort un tison et ça sort derrière là où il y a le chemin.

⁴⁸⁹ Kichwa inta : « tison ».

156. Luego querría hombre, marido [...] Que estaría ya para casarse, cuando dizque los familiares de ese hombre gringo [le père de la fille], dizque dicen, la familia: Ques pues, esta señorita ca, hija de alguna perra sera? Que sera? dizque decía. Que dizque recojía los huesitos que botaban los familiares. Dizque comían pollos, dizque comían cuyes y esos huesitos dizque botaban.
157. Luego ella dizque recojía, dizque comía, recojía y comía. Por eso dizque dijo: esta señorita ha sido hija de perra! El papá vuelta ahí presente. El papá ha sido hombre grande, blanco, gringo pues. El pelito bermejo, alajito. Y ha sido dizque ha sido la hijita también, pelito bermejo, alajita dizque era, bonita. Ele, que ha de ser, había sido hija de perrito.
158. De ahí dizque se ha casado, con un gringo. Le ha hecho casar, cuando ella mismo ha querido casarse. Luego los familiares siempre hacen la boda, entre los familiares [...] Siempre donde sea se consigue los cuisitos, se consiguen pollitos, hacen una buena comida. Ele, los huesitos que van botando, recoge ella, recoge [Antonio rigole]
159. Asi hacen los perros, lo que botamos recojen los perros, y asi dizque ha estado la señorita esa.

Chificha dévoreuse d'enfants - La chificha se come a los niños (160-161)

160. « La historia comienza cuando un par de niños quedan huérfanos y el Chificha quería comerselos. Un día pudo coger a uno de ellos y lo llevo y lo puso en una olla para cocinarlo y pudo salvarse porque su hermano logro sacarlo, con la ayuda de otras personas.
161. El pueblo cogio al Chificha y lo quemaron y las cenizas las pusieron en una vasija, y estas fueron encomendadas a un hombre para que las lleve a un lugar lejano pero la primera recomendacion que le hicieron era que por ningun motivo abriera la vasija hasta llegar al destino, pero no pudo mas de la curiosidad y el hombre abrio la vasija y encontro miles de pulgas y fue picado por estas pulgas y murio ! Y asi se cumplia la maldicion del Chificha. Y se cree que desde ese momento existen las pulgas[...]⁴⁹⁰.

Les diables - Los diablos (162-163)

⁴⁹⁰ Alfredo Andrango

162. No va a soltar el agua, tendran que morir⁴⁹¹. El dueño, los diablos ellos son los dueños. De ahí vuelta por aquí, por donde está esa pilastra de fierro, por ahí, en esa quebrada, no digan que pueden construir el puente. Porque cada mañana que amanece, amanece en el suelo. Dañado todo, y es el mismo diablo. En todas las quebradas hay el dueño, ca. En este reservorio hay el dueño del agua, no nos deja tranquilos.
163. A penas pasamos por ahí ya en la tarde estamos inútiles, ya con el mal aire. No nos deja en paz. Así que por esa quebrada, hay un puente, pasando por el Andrade Gutierrez, allá por "Milan", ahí digan que no deja pasar el puente. El demonio digan que no deja pasar, cada rato digan que está derrumbando, derrumbando. Por más que trabajen bastante los maestros albaniles, con varillas gruesas, haciendo puente y así digan que amanece en el suelo. Son algunos demonios, no solo uno. Yo los he visto, pero como Dios es grande, a mí no me pueden llevar, pero me están escapando. Pero no, no me pueden llevar. Yo me valgo de Dios para que no me lleven⁴⁹².

La chificha et les fléaux – La chificha y las pestes (164-173)

164. Digamos que andaba una mujer chificha preguntando a las mujeres, si ya ha dado a luz. Digamos que decía: mamita, mamita. Entonces la que ha dado a luz: sí mamita!
165. Chificha : Así hay que hacer, que será de hacer. Femme: de bañando a este huahuito por Dios! De ahí, vuelta digamos que dice: bueno mamita! Ahorita le voy a bañar! Digamos que le entrega al guaguüito, así amarcadito, así.
166. Chificha : Bueno mamita, ahorita le voy hacer bañar! Sin calentar, sin nada el agua! Digamos que quería bañar. Mentira, que se ha ido al cuarto, le desviste al huahuito y sigue comiendo. Con lo que ha sido chificha, come y come el huahuito! Ya acabado! De chillar, todo lo que ha tenido ha llorado y como ya no ha tenido ni donde llorar...Luego de eso digamos que decía la enferma: qué estará *hacienda* la "chificha » a mi huahuito, ya no lloro. Y después, ya solo la cabecita, los huesitos. Digamos que le envuelve en un pañal, le

⁴⁹¹ Le diable ne va pas lâcher l'eau dont il est le maître. À cet endroit, on ne peut pas construire de pont. Chaque matin, le pont est à reconstruire. Dans toutes les ravines il y a le maître de l'eau. Il ne nous laisse pas tranquilles. Si on passe dans cet endroit ensuite on se sent mal dans l'après-midi. Il ne nous laisse pas en paix. Il y a bien un pont sur le canal Andrade Gutierrez, du côté de Milan, mais on dit que là non plus il ne laisse pas les gens passer. Le démon détruit et détruit. Il y a plusieurs démons. Pas seulement un. Je les ai vus. Mais ils ne peuvent m'enlever. Je m'en remets à Dieu pour qu'ils ne m'enlèvent pas.

⁴⁹² Ezéquier Andrango, juin 2013

hace maito con la fajita. Chificha: tome mamita! huahuito *-armashca munan-* ha tenido ganas de bañar.

167. Mentira! huahuito está muerto comido. Solamente los huesitos no más envuelto! La mujer dizque dice, abriendo para ver si está el huahua enterito: Voy a ver! Abre el maito, el pañalito. Ele! Huesitos no más, dizque le ve! Entonces, dizque dice, voy a conseguir una maltita para que de trayendo agua. Como la quebrada ha sido lejitos, si ha de pasar tiempo. Entonces, dizque consigue una maltita y una ollita para trastornar en la malta, pero rota para que no llene rápido la malta. Chificha : Entonces dice, la malta no llena caramba!, dizque dice: la malta no llena ca! El agua que paso trastorna, trastorna, trastorna, trastorna! Nose cuantas veces. Chificha: Entonces dizque ve a la malta, el agua... el agua yendo a la quebrada mismo.

168. Entonces dizque dice, me voy a ver al menos a la mamá del huahua, para ver si me como. Ha sido que había estado terminando una casita nueva. De esa casita vieja, allá [...] dizque se ha avanzado a subir! Viendo las pisadas dizque la chificha, oliendo, oliendo, las pisadas... Dizque había una como boda, no! , en casa nueva. Dice [la chificha]: por aquí no se ha entrado? Dice, aquí está! No, no. Cómo? Aquí está dice! Oliendo, así! Dizque huele con la nariz. Aquí está, dizque dice. Traigan, traigan, para comerme! No dizque dice, que ha de comer a esa señora ca! Mejor tome chichita.

169. Le dan chichita, le dan traguito, le dan la comidita. Tomando, tomando, tomando. Ya la chificha, ya dizque chumo, ya chumado, ya tambaleando, ya no pudo andar lejos.

170. Entonces dizque le meten al cuarto en la casita vieja. Ahí le amarran bien la puerta. Dizque encienden alrededor de la casa. Luego ya dizque ha estado quemando ya. La ultima sogá con la que le han amarrado se cae! ahí dizque sintió.

171. De ahí dizque dice, dizque lloraba: sáquenme de aquí! Dizque decía la chificha. Nadie dizque le sacaba. Porque se ha comido el huahuito de esa señora [...] Entonces ya dizque se ha acabado de quemar. Al otro día le cogen en un costal grande, dizque le coge las cenizas, dizque le manda a un jovencito. Dizque le manda a que vaya a botar en el rio. Parando en el puente grande, en el rio grande, que está corriendo el agua, dizque le manda que bote.

172. Bote y regrese rapidito. Que no vuelva a estar viendo [...] De ahí dizque le bota el costal de cenizas. Viendo se queda, lo que se va el costal en el agua [...]

173. En menos de un cuarto de hora, dizque se llevó al hombrito [...] le han acabado de comer los piojos, los gusanos, las pulgas! Todos los animales que ha habido! Han acabado de comer al huambrito. Entonces luego de eso la mamacita va a buscarlo. Lo encuentra de mañana, botado [...] Ya a las nueve que llega del trabajo, no asoma, le voy a ver...Ella que va a ver al hijo, botado, tendido en el suelo. De ahí si por ocioso, por vago, por descomedido, no oye [...] no importa que se haya comido el gusano, dizque le dice! Lo recoge, adentro en el rio dizque le ha botado⁴⁹³.

La chificha, le condor et sanson (174-183)

174. La chificha, es una persona [homme ou femme] que antiguamente ha sabido comer a las personas, osea gente salvajes "montubios". Antiguamente andaban por aquí antes de hacer territorio con la gente buena. Existía como dice gente salvaje, gente montubia que ha sabido comer gente buena, chifichas.

175. Que venga mamita abuela, venga mamita abuela, llévenos para acá hay un caminito, porque estamos perdidos. Entonces dizque decía la chificha, vengan mis nietitos, vengan mis hijitos, vengan mis huahuitos vengan por acá, por acá es el camino, dizque decía. Entonces ya dizque llegaban a la casa. Vengan mis huahuitos, para darles de comer, han de estar de hambre, vengan para acasito. A la hembra dizque le da un buen plato de choclo negro cocinado. Al huahuito, vuelta dizque le lleva por otro cuarto, ahí a la media noche dizque le come, dizque le come al huahuito.

176. De ahí al otro día vuelta le dice vamos mijito, vamos mi bonito a nuestra casita, que ha, lo que ha estado ya los huesitos no más amontonados. Eso la huahuito dizque se va llevando cargada el huesito, los huesitos del hermanito, lejos dizque se va. De ahí dizque seguía atrás la chificha a comerle a la huahuita cargada al hermanito, solo los huesitos no más, de ahí ca de ahí dizque se escondía.

177. En esos tiempos ca sabían hablar los animales, primerito dizque se escondió, este en un hueco de un zorro - en eso dizque decía tío zorro por aquí no se dentro una huahua, le dice- no, no he visto dizque dice - no aquí está dizque dice, ahí ca oliendo, oliendo aquí está dice, - vuelta cuando dizque dice cuidado, cuidado dizque dice, si te

⁴⁹³ Antonio Lanchango juillet 2007

comes a este huahua yo me he de regresar te he de mear, te he de hacer cenizas dizque le dice a la chificha.

178. Con ese miedo dizque le va a hacer ceniza, dizque se va dejando. De ahí ya sintiendo que está lejos, ahí dizque iba vuelta corriendo, corriendo. De ahí, dizque se escondía vuelta debajo de las piernitas de un toro - de ahí dizque dice, que queréis, que buscáis, - por aquí no está, dizque dice una guagua cargada los huesos del hermano. - No, no he visto, dice el toro tan, - dizque dice ahí está, ahí debajo del huevo esta,- no ahora te voy a comer dizque dice, ahora si te comes a esos guaguas yo te hago pedazos con el cacho dizque le dice.

179. Vuelta de miedo que va a hacer pedazos con los cachos, mejor se va retirando. Vuelta corre, corre dice, hasta encontrar vuelta, dizque se encontró a un cóndor, dentro de la nariz del cóndor dizque se escondió. Ahí escondiendo vuelta la chificha ya vuelta dizque sale, por aquí no están unos huahuas para comerles dizque dice, Si te comes a esos huahuas a voz te voy a comer yo, dizque decía, te voy a dar un picotón, te mato y te como dizque dice el cóndor, del miedo que va a comer mejor dizque se va dejando.

180. De ahí dizque corren saliendo de ahí vuelta, y de ahí dizque se esconde ya lejos ya, dizque encuentra una casa bien grande, grande, grande casa dizque ha sido de un sanson dice, en esa casa hasta que el sanson estese yendo a traer leña dizque ha estado, de ahí ya los guaguas se han escondido, ya dizque tiende los huesitos del hermanito, dizque dice diosito mío hágame pues de devolver a mi hermanito. De ahí vuelta ya tan dizque se asoma de los huesitos un perrito blanco, y dizque dice papacito mío del cielo, dizque dice mamita virgen María, diosito mío hágame devolver a mi hermanito, al perrito ca no tengo ni que darle de comer, el perrito no habla, no conversa, no hace nada dizque dice el perrito blanco, por dios Jesús, María, papacito del cielo, diosito mío, hágame de devolver a mi hermanito dizque dice, ahí dizque estando llorando el huahuito dizque se sienta ya, ahí dizque dice, ya estoy aquí hermanita ya estoy aquí ya me volví dizque dice el huahuito. Ahí si dizque se pusieron a conversar, a conversar encima de un soverado ahí en esa casa del sanson, cuando de repente dizque ya llega.

181. Taran no más dizque bota los wangos de leña en el patio, de ahí dizque ya se dentra al cuarto, dizque está un pondo grandote en una esquina de la casa ahí dizque coge un puño, dizque el puño, dizque saca llenito de chicha, abriendo las piernas se

toma, ah diciendo, de ahí ya para descansar sería que ha estado subiendo para encima al soverado, cuando dizque les ve a los dos huahuitos sentaditos en el soverado y como sería que diosito mismo haber dado esa diligencia pues, dizque se ha puesto un palo hecho punta, el asiento hecho punta así dizque se pone en todo el ojo del trasero y se retira así de golpe y dizque se trastorna el palo todito para arriba por dentro del trasero ca hasta que se murió el sanson, ele ahí dizque quedo ya dueños de casa los dos huahuitos, dueños de casa y al sanson dizque le entierran por ahí mismo, cavando dizque le entierran, dizque quedaron dueños de casa, dueños de terreno, ya a poco tiempo ya dizque se hizo muchachitos ya, la hembra con el varón haciéndose muchachitos y vivían el varoncito como ser el marido, la hembra como ser mujer.

182. Ya dizque comenzaron a trabajar, y de ahí en poco tiempo dizque ya tuvieron una buena cava de papas, dizque cosechaban pero tremendas papas. Luego de eso, por ahí dizque ha estado ya dándose la vuelta la madrastra con el papa. Dizque dice aja dizque dice, conque así fueron a botar a la quebrada, acaso estamos olvidados, ahora ca váyanse por donde han venido, ahora si no les quiero ver ni viendo, váyanse, vayansen, antes que haga nada dizque decía.

183. Ahí dizque llorando, dizque regresan la madrastra con el papa ya muchachos, ya, los pobres huahuas botados en la quebrada⁴⁹⁴.

La belle-mère et les enfants – La madrastra y los niños huérfanos (184-188)

Le récit La belle-mère et les enfants rapporte un nouvel épisode mettant en scène la chificha mangeuse d'enfants mais cette fois les enfants réussissent à s'échapper et à trouver leur salut dans la boutique d'un riche commerçant.

184. Ha habido un casado creo que ha sido ha tenido dos huahuitos una hembra y un varón y dizque los huahuitos tenían hambre no y dizque el papa de ellos, casado ya con otra mujer, muriéndose la mamá de los huahuitos dizque se ha casado con otra mujer y dizque pedían los huahuitos así una madrastra, dizque la madrastra les trataba

⁴⁹⁴ Commentaire d'Antonio: Marido y mujer se han portado ellos, pobrecitos. Ese tiempo ca, nadie ha de ver habido, iglesia, no ha de ver habido quien haga de hacer como catecismo, o matrimonio alguna cosa. No ha de haber habido en ese tiempo. Es el mal tiempo, antiguo mismo, por eso vivieron entre los docitos, como marido y mujer, así pasó... Yo también algo, algo que me crie con madrastra, pero se murió, se murió. Mi papacito se casó con la madrastra y la mala desgracia la misma hermana puso matando a mi papa por no partir el terrenito, por no vivir juntos.

mal, ya viendo, dizque les daba ella creo que ha sabido comerse, cocinar para el taita de ellos pero no dizque les daba la comida y dizque los huahuitos de hambre viniendo el taita dizque decían me da hambre papa me da hambre, el también del todo inocente en vez de decirle que les de comer a ellos alguna cosa a la mujer pues no osea a la madrastra de los huahuas, dizque decía ay, antes dizque hablaban solo en quichua no hablaban como nosotros, el papa, dizque la madrastra era bien mala dizque cogía el plato de machica y les embarraba así todito y dizque decía ele ya les di la machica ni eso no comen bien, solo acaban de regar nada más, mientras que ella dizque les hacia así.

185. Ella también ha de ver sentido que los guaguas bramaban de hambre dizque les había cogido. Dizque se haiga ido al monte a dejar los guaguas ahí, dizque decía estaranse aquí, cuando ya tenga la leña yo ya les he de decir vamos, oyendo estarán lo que estoy rajando los palos dizque decía, y mentira nada no dizque ha estado rajando los palos, dizque se ha ido llevando el mate viejo.

186. Ese mate dizque le ha amarrado a una rama de pumamaque, el mate dizque ha llevado a ponerle en la rama. El mate dizque ha estado no más taj, taj con el viento y los huahuas creyendo que el papa está rajando la leña en eso ya dizque se ha anochecido y los huahuas dizque decían donde está papa rajando la leña, no nos llama, vamos a allá. Dizque han ido y se han topado con el mate en la rama.

187. El papa ca a qué hora se ha ido. El papa ca ha venido botando ahí en el cerro. Ahí dizque veían los huahuas una casa. Dizque decían, papa no habido vamos onde ca habrá casa dizque decía y dizque veían entre la niebla del aguacero y el monte que dizque humeaba en una casa lejos y por ahí dizque se iban, se han ido a toparse en la casa de la chificha y ahí dizque decía la chificha que vengan, que vengan, que vengan, contentos los huahuas de ahí dizque dice la chificha voz anda a traer agua y hasta eso tu hermano que este aquí que es más chiquito hasta eso dizque ha parado la olla y de ahí si dizque le ha cocinado al huahuito varón y dizque le ha cocinado o le ha estado yendo a cocinar no sé cómo, entonces dizque la huahuita regresa que no puede traer el agua porque ha sido en un puno de esos de barro pero roto como va a traer el agua, para que pase el tiempo hasta que le cocine ha de ser, me quiere cocinar le diría el varón como seria, los pobrecitos despechados de esta de la chificha que les trata de

comer entonces dizque decía, la chificha dizque decía, que ella les ha de seguir donde que sea, que están en manos de ella y ellos onde dizque se han ido, escondidos de ella.

188. Ella dizque les seguía, decía que se han ido los huahuitos, buscando donde. Dizque decía que se van los huahuas así para buscar con quien vivir no, pero el papa les ha ido a botar en el monte y la chificha les ha cogido y les ha tratado de comer pero no se ha dejado comer y que han ido a darse en una tienda de un rico y ahí dizque los huahuitos han sabido vivir. Ahí dizque los ricos se han muerto y los huahuas han quedado ahí⁴⁹⁵.

Le bûcheron et le chificho – El leñador y el chificho (189-191)

189. Otro cuento es vuelta de un par de casados así mismo⁴⁹⁶: Dizque el marido dizque se iba a la leña y el chificha hombre dizque le trinca en el monte, dizque le pelea y dizque le mata al pobre leñador y el chificha dizque se va, se pone la ropa del pobre hombre, se viste y se pone a leñar, y dizque se va vuelta a la casa de la viuda, que ya quedo viuda la pobre mujer y luego de eso dizque el, dizque dice, off! ya cansado, dizque llega cargado la leña a almorzar. El perrito dizque han ido juntos, dizque aullaba, de ahí ca dizque dice, tanto disparate [prés il ajoute un mot en quichua pour dire que

⁴⁹⁵ Un homme qui avait deux enfants, un garçon et une fille, s'était remarié après la mort de sa première épouse. La marâtre maltraitait les enfants et ne leur donnait pas à manger. Ils parlaient seulement en kichwa. Ils ne parlaient pas comme nous. On dit qu'elle est allée laisser les enfants dans la montagne. Alors les enfants ont vu une maison. C'était la maison de la chificha. La chificha a fait cuire le garçon dans une grande marmite. La petite fille revient parce qu'elle ne peut pas apporter l'eau avec le récipient troué que lui a donné la chificha. De cette manière la chificha voulait avoir le temps de faire cuire le garçon. Les enfants étaient déçus par cette chificha qui voulait les manger. La chificha disait qu'elle allait les poursuivre partout, que maintenant ils étaient en son pouvoir. Les enfants s'étaient cachés et la chificha ne les trouvait pas. Elle disait qu'ils étaient partis vivre chez quelqu'un d'autre. Mais le père les avait laissés dans les bois et la chificha avait essayé de les manger. Les enfants se sont échappés et sont allés vivre chez un riche commerçant. Quand le commerçant est mort les enfants sont restés... (*Antonio Lanchango dit qu'il ne se souvient plus de la suite*). Notons que ce récit est très similaire au récit des *deux petits Blancs abandonnés* transcrit chez les Yucuna (Fontaine, 2008c : 75-114), qui semble aussi être une version amérindienne du célèbre conte d'Hansel et Gretel.

⁴⁹⁶ C'est l'histoire d'un couple. On dit que le mari allait chercher du bois quand la chificha l'a attrapé dans la montagne et l'a tué. Ensuite la chificha a mis les vêtements du pauvre bûcheron. Puis elle est allée voir la veuve chargée de bois à l'heure du déjeuner. Le chien la suivait en hurlant mais ça n'a servi à rien. Après avoir mangé elle alla s'asseoir à côté de la femme sur le patio comme font les bons maris. Elle met la tête sur les genoux de la femme qui commence à lui chercher les poux. La chificha refuse que la femme continue à lui examiner la tête. Alors la femme se rend compte que c'est un chificho et non son mari. Elle lui propose d'aller se coucher. Elle le fait dormir dans un vieux lit avec de vieilles couvertures. Elle sort toutes les choses en bon état. Elle sort de la maison sans faire de bruit et ferme la porte. Elle bloque la poignée et met le feu à la maison avec des allumettes. Alors le chificho sent que la couverture est en train de brûler. Il essaie de sortir, il crie mais il finit brûlé. Le lendemain la femme dit à l'un de ses enfants d'aller jeter les cendres de ce chificho voleur qui a mangé son mari. Mais le jeune garçon, au lieu de jeter les cendres et de partir sans se retourner, fait le contraire. Alors la chificho dit qu'il va se transformer en ours pour manger, en pou pour manger, en serpent pour manger et en lézard pour faire peur. Comme ça je vais me venger dit-il. Alors en moins d'un quart d'heure apparaissent des nuées de poux et de mouches, des serpents qui s'attaquent au jeune garçon et n'en laissent que les os. *Ezéquiel ajoute que cette histoire est restée dans sa tête comme si lui-même l'avait vécue.*

les chiens sont comme ça], así dizque dice, dizque después de almorzar la comidita no, dizque se descansa en un patio se sienta, y como siempre bueno es marido, bueno es mujer, se sienta el marido dizque se pone acá en la falda de la mujer, el chificho así con la cara boca abajo, ahí dizque comienza a buscar las pulgas así engañando, a buscar las pulgas así, ahí dizque dice – [il donne un mot en quichua pour dire qu'il ne veut pas que la femme continue à regarder la tête, parce que les chifichos ont une deuxième bouche derrière dans la tête] que no llegue a la nuca porque tenía otra boca - así como nosotros acá la boca- y dizque ha estado puro carne la boca.

190. De ahí ca dizque dice [la femme s'est rendue compte que c'était un chificho et non son mari] vamos mijito, dizque dice, vamos a la cama, vamos a que duermas, dizque le dice [il ajoute un mot en quichua qui veut dire va te coucher] vamos a que duerma, de ahí dizque hace de coger una camita vieja no más, de ahí ha hecho cobijar, unas cobijitas viejas no más, todo lo buenito ca le han sacado esa mujer, le han sacado y le ha hecho dormir al chificha ca bien dormido, se sale ella calladito sin hacer sentir, de ahí le amarra a la puerta bien seguro, de ahí si hecha fósforos, alrededor de la casa y se acaba de quemar la casa, ele ahí el chificha ya sintiendo que ya se quema la cobija, ya la casa ya se acaba de quemar, ya las cobijas han comenzado a quemar ahí dizque seguía chillando ya ni por donde salir, ni nada carajo, de ahí dizque se acaba de quemar y al otro día de mañana a un huambrito hijo dizque le manda, le dice anda a botar estas cenizas, de este chificha ladrón se me comió a mi marido anda a botarle, de ahí ca huambra bruto ca, breve de botarle, regresarse, sin regresar a ver, de botar uchas, dicen que por ese entonces dizque uno no, dizque decía haciendo osa me ha de comer, haciendo piojo me ha de comer, haciendo lagartija le he de hacer espantar, haciendo culebra le he de comer, así me he de vengar dizque decía. Luego de eso manda a botar la ceniza, viendo dizque queda, la ceniza lo que se va. El que se va, diosito mío, diosito llenar en un cuarto de hora no más, lleno de piojos, lleno de moscas, lleno de culebras, de todo acabado ca el pobre hombre, huambra ca limpio, solo huesos dizque ha encontrado. Le ha acabado de comerle, el nombrado chificha.

191. Eso se me ha quedado en la cabeza ca clarito, como si yo hubiera sabido, las antiguas digamos no!

Le jeune homme chisilongo - El chisilongo (192-199)

192. El chullalonguito, dizque era un jovencito asitico no más, ese ca, así antiguamente dizque había, yo tampoco, no he conocido, ni tampoco he visto, sino que le contaban, mis difuntos papas, me contaban que hay chullalonguito, que había antes, que dizque, cargaba un árbol enterito de leña, dizque cargaba, solito, solito, cargaba haciendo huangu [...] Luego, ese sería solito, sería algunos, que sería, no [...] Luego dizque invito, él... Dizque decía : señora, venga a sembrar papitas, tengo trabajadito, tengo huachadito⁴⁹⁷
193. Dizque era mentira, ella ca, la señora dizque se iba en un caballo, hecho cargar dos costales de papa, para sembrar. Dizque le encuentra a él hechado en una piedra. Ahi amontonado la tierra encima de una piedra plancha, ahi dizque ha estado hecho rayitas asi, eso dizque ha estado teniendo wachado asi, asi [Antonio rigole] asi dizque ha estado teniendo wachado, asi. Solo con palitos no mas asi. El Longo vago, dizque dice [la femme] onde esta la tierra sembrado papas ? Ele, pues, dizque dice [...] Pero ahi que dizque va a sembrar papas, onde esta la tierra de hacer sembrar papas, longo vago, dizque le dice Longo vago dizque le dice, tierra no mas esta tendido, onde voy a sembrar papas ?
194. De ahi dizque dice : bueno ya no quiere sembrar papa, bueno. Entonces llevara menudito, dizque le amuestra una batea grande, ese tan a de llenar, llevara menudito, mostrara un pondo dizque dice, 'explication d'Antonio : menudito sexo no dice, dizque el pajarito, dizque era como nosotros decimos, la vainita, bien largo dizque tenia. Entonces dizque dice : mostrara un pondito, ese ha de llenar, mostrara una tacita ese tan ha de llenar, nada mismo dizque hizo caso.
195. Bueno dizque ha quedado ahi. Me voy, me voy, dizque dice, paso tiempo. Que voy a sembrar en esa pendejada llena de tierra, hecho wacho, nada más. De ahi dizque se va tarde, a esa casa mismo de esa señora. Dizque se va a dormir el chullalonguito. « Este huambrito ca, no ha de hacer nada, mandemos con la hija a que vaya a dormir en el corral de borregos [Antonio rigole] Dizque acaba de violar el chullalonguito ca, dizque le mete por aqui, por la boca dizque le saca, dizque le mata a la mujer, a esa huambrita ovejera, dizque le mata. De ahi ca, saliendo [...] dizque se va a dormir

⁴⁹⁷ Creuser des sillons

encima de una piedra, así mismo dizque está durmiendo, el chullalonguito. De ahí ca que, el papa de esa huambrita dizque va, siguiendo, buscando, buscando [...]

196. Dizque le encuentra, el pajarito [le sexe], hecho montoncito a un lado en la piedra, el papa de esa huambra, dizque coje el machete ca, tas, tas, tas, dizque acaba de pedacear. De ahí ca, dizque se va. El chullalonguito que se recuerda de lo que está dormido ca, hecho pedazo dizque encuentra. De ahí, coje une, coje une, coje, coje une, coje une, hasta que acabe de todito... De ahí dizque le hace toglla -amarrada la toglla- De ahí dizque le sigue al papa de la huambra, de ahí con el pajarito mismo, dizque le encuentra, dizque le enlaza, le mata carajo, le mata al hombre, al papa de ella. Entonces el ca se va ya. Entonces dice que se ha ido por atrás al oriente, por ahí es [...] Se ha ido y dizque le encuentra al diablo.

197. El diablo dizque dice : ve juguemos chullalonguito, juguemos. Yo cojo la huasca y le hago de enlazar a la piedra y vamos a ver cual ganamos. Entonces el diablo dizque coje la huasca de él, entonces dizque le pone como una waraca, entonces ahí dizque le hace de dar la vuelta así, así dizque da la vuelta la piedra [Antonio fait le geste]. Dizque ha quedado solamente [...] aquí en el río Blanco, donde queda la planta de don Ediberto Maldonado, ahí no más dizque que quedo, hecho del diablo. De ahí vuelta hecho del chullalonguito, veras dizque dice, yo te voy a ganar, dizque dice, yo te voy a ganar. Tú has dejado aquí, yo, de mí ca no has de ver ni donde, dizque dice. De ahí ca dizque coje el pajarito de él mismo, dizque pone la piedra ca, pero tremenda piedra, si es una tremenda piedra, bien grandota. Dizque pone el pajarito bien haciendo waraca, de ahí dizque da la vuelta así, da la vuelta unas veinte veces que da la vuelta así, caaa ! Dizque se va la piedra volando por encima ca, atrás de ese cerro dizque vive la piedra, ese cerro Mojanda, allá dizque ha botado para atrás, por ahí dizque vive esa piedra de chullalonguito ca, todavía dizque pisando así, dizque queda una huella como pisado huahuito, esa piedra dizque vive hasta ahora. Del chullalongo dizque quedo la piedra hundido como pisar en un lodo, si así dizque quedo hecho huequito, la patita del chullalonguito, y ahí dizque vive hasta ahora. Vuelta la piedra que ha mandado el diablo ca, acabaron los canterones de pedacear acá en río Blanco. Esa piedra ca, dizque ha matado al canterón dizque decían, porque el diablo ha de ver estado ahí, dueño, dizque ha matado al maestro canterón por haber pedaceado a ma piedra. Ha de ver muerto de mal aire o tal vez en el sueño le apareció, le mato ahorcando, tal vez, eso paso.

198. Vuelta del chullalongo no han encontrado la piedra, por alla por Mojanda ha de vivir. El chullalongo venia de por aca atras, del oriente, solamente la piedra se fue volando para alla, por la fuerza de el, nada mas. Dizque de atras del oriente han hecho trato, cual ganamos, de ahi sido que ha botado la piedra para aca, y el diablo ha quedado aca y el chullalonguito se ha ido para atras.

199. La chificha tambien viene del oriente, hasta ahora dizque viven, los montubios, los chisighas ca, dizque han ido de aca de Quito, dizque se fueron los misioneros, a cogerles para enseñarles, a rezar de Dios, nada, a penas ha bajado el helicoptero al sitio de ellos, dizque los chisigchos, los montubios dizque le mataron, dizque comieron, de ahi ya no atrevieron a irse alla, dizque comen⁴⁹⁸.

La chificha et le pont suspendu - La chificha et la tarabita (200)

200. Aca donde se fueron a trabajar mis hermanos, gente « alama » dizque eran, montubios. En el oriente, dizque se llama, « Madre Tierra », ahi dizque vivia uno que se llamaba Luis Conlago, de Paquistancia, ese fue a vivir al oriente, comprado terreno y alla se fue mi hermano Segundo Manuel, mi difunto hermano Vicente, ellos dos se fueron a trabajar en el oriente. Habia tambien el otro primo Ramon Ulcuango, era primo para mi. Los tres se fueron a trabajar en el oriente. Ele, ahi. Conversaban tristes de lo que vivian trabajando ahi. Que dizque era terrible de pasar las tarabitas, unos rios enormes, anchos dizque eran los rios y unos peñones hondisimos. De ahi dizque pasaban con tarabita asi, hecho cargar bultos de dulce. Le contaba una lastima, dizque escaparon de irse al rio, arrancando los cables de la tarabita. Ele asi.

El chisilongo vit dans une pagcha – El chisilongo vive en una pagcha (201-205)

201. Cuando cosechaban trigo, sabian dar mote. Para descansar, ahi conversaban los mayores, sentados allà en la loma, para allà, veian par acà. Por eso me decían que en esa pagcha, que se esta formando el agua, patente se veia, clarito [...] en esa pagcha, decían : ahi vive el chisilongo » « Es casi como el chificha, él es otro tiene forma de gente ! Bueno, osea que [...] como digo, que si le parece o no le parece, le voy a

⁴⁹⁸ Antonio Lanchango, 2011

decir : Ese chisilongo, dizque tenia asi como por ejemplo, yo tuviera unas dos hijas mujeres, ya solteritas, asi !Y como nosotros tenemos asi, corralito de borregos, nosotros !Ellas duermen en el corral, ambas ! Y nosotros durmiendo encima, en el cuarto ! Entonces, viene a llegar ese, chisilongo, como nosotros : puesto poncho, puesto calzon, todo! Como nosotros! Ha sabido llamarse chisilongo!

202. Entonces, ahi dizque llega, como para pedirle posada ! El a lo mejor ya vio a esas huambritas, ya vio! De ahi, se llega allà! Entonces, dizque viene anillado asi, en el poncho⁴⁹⁹. Ahi dizque dice, la mama dizque le dice : amuestra traste, un traste, para que ponga ! Que va estar solo amarcado, anillado, para que ponga ! Le amuestra un traste ! Dizque le dice no, ha de llenar ! Le amuestra otro traste, a que ponga ! No, ha de llenar ! No dizque, no dizque trastorna, en ningun traste ! Ah sido [...] que va a trastornar, ha sido el miembro de él ! El miembro de él ha sido !

203. El ha estado nigllado⁵⁰⁰, ha sabido andar nigllado! Entonces, como ellas huambritas, asi, que pensarían? Los mayores no han de ver pensado que tal vez se va a... a hacer algo a las hijas, no! Les manda a dormir con él, a ambas hijas en el corral de borregos. Se van, ahi se duermen ! Ya, él les ha hecho dormir como muertas, les ha hecho dormir ! De ahi, ya bien dormidas, les ha hecho a las huambritas, de ahi con el miembro de él ! Le mete a la una, le saca por la boca ! Y le mete a la otra y le saca por la boca ! Ezquiel en rigolant : Y ahora largote ha de ver sido ! Entonces, y le mata. Se mueren ! Se mueren ! De ahi, como ya le ha visto que esta muerto, no ha llegado a la casa, al cuarto, nada, ella, ha quedado muerta en el corral, en la choza !

204. De ahi, él ca se va ! De ahi dizque se va, arrastrado como un cable, va arrastrado, asi en el lodo casi [il veut dire que le chisilongo marchait en trainant son organe sexual] en la tierra. Dizque patentico, dizque iba arrastrado asi. Arrastrado el...no ha recogido nada, no ha amarcado, se va arrastrado! Entonces, vendra? Vendra? , las hijas! Que es? No vienen ! El que se va a ver, muertas ! [le père] De ahi, dizque de

⁴⁹⁹ *Quand on moissonnait le blé on s'asseyait près d'une cascade où on disait que vivait le chisilongo. Le chisilongo est presque comme la chificha mais il a une apparence beaucoup plus humaine. Il arrive et demande l'hospitalité. Il a certainement déjà vu les jeunes filles. Il arrive avec le sexe enroulé sous son poncho. Les parents pensent que le chisilongo ne va pas s'attaquer aux filles. Le chisilongo viole les deux jeunes filles et les tue.*

⁵⁰⁰ Le mot kichwa qui se rapproche le plus du mot prononcé par Ezéquiel est : nigtucug=el que finge o aparenta algo con el proposito de engama o alucinar. Nigtucuna= fingir o aparentar alguna cosa o acción, con el objeto de engañar disimuladamente.

L'image que nous suggère Ezéquiel est que le Chisilongo, qui porte un poncho est tout enveloppé pour cacher son membre.

Les mots pour dire enveloppé sont les suivants :

Quipishca (chose) maytushca (personne)= envuelto

las iras, dizque se va asi ! Viendo en el rastro, en el rastro que ha ido arrastrado. Y lejos dizque habia sido ! Casi asi, como llegar al cerro, acá !

205. Asi dizque ha ido. De ahi ca, como, como ? Como estaria lidiando ? Como seria, no ! Entonces, ya dizque llevo el ca, el tayta agarrado un machete, dizque se fue ! Siguiendole el rastro ! Agarrado el machete ! Ahi, dizque en la quebrada ca, ha estado durmiendo, como anochado, bien dormido dizque ha estado. Y el miembro de él ca, tendido ! Asi tierra a tierra, dizque ha estado ! De ahi ca llegando con machete ca, ahi sobre la piedra ca ! ayshi ! Y le arranca ! Le arranca ! De ahi reventandose él ca ! Ahi dizque dijo que, si no le hacia [...] él, él [...] el tayta si le hace recordar, o asi [...] Le dice, por ejemplo que le paga, o que le devuelva viva ! Ha sido de devolverle vivas, ambas ! Y como le arranco, quedo ahi, quedaron muertitas, no devolvio ! Ele, eso es el chisilongo. Pero él no se murio, le arranco por eso se fue reventando. Pero hablaron, entonces dijo que : si no hubieras hecho esto hubieran vuelto, como me hace asi, queda ahi muertos! No se como, como sera ? Dicen que vive en el [...] me dijeron, alla en el Cerro Blanco para abajo hay una [...] de lejos se ve, porque no se ha llegado. Los mayores me dijeron: ahi en esa pagcha, ahi vive el chisilongo, decían ! Osea que es como diablo mismo, por eso es que vive en esas pagchas. De aqui le veo yo, del cerro hay una quebrada, el alto asi mas ha de ser, se ve lo que cae el agua asi, de lo que baja de arriba cae, se ve clarito y una peña grande se avanza a ver, ahi decían, los mayores amostraban de aca arriba, ahi vive el chisilongo, decían.

Huacaisiqui (206-215)

206. Este personaje generalmente para hacer su aparicion, lo hacia semejando el llanto de un niño, y siempre su aparicion era en lugares poco concurridos o solitarios junto a las vertientes⁵⁰¹. Las horas en que se aparecia eran las 6 de la mañana, 12 del

⁵⁰¹ Ce personnage faisait souvent son apparition dans des lieux peu fréquentés. Il pleurait comme un enfant. Il apparaissait à six heures du matin, midi ou six heures du soir. On dit que le huacaisiqui apparaît quand autrefois une femme a mis au monde un enfant et que celui-ci est mort. Alors se forme le mauvais esprit. C'est le huacaisiqui. On dit du huacaisiqui qu'il arrive ivre, monté sur un cheval. On dirait que c'est un enfant. Il dit : "Je suis un enfant! Je suis un enfant!" Il est enveloppé dans ses couches. Je ne l'ai pas entendu mais on m'a raconté que quand tu vois le huacaisiqui ça veut dire que tu vas avoir de l'argent. C'est comme ça qu'un jour un homme entend un bébé pleurer, il s'approche, le prend et l'apporte à sa femme qui lui donne le sein et meurt. On dit qu'il lui avait sucé le sang et arraché le tétou. Voilà ce qui arrive quand on donne le sein au huacaisiqui. Voilà ce que racontaient les anciens Il ne faut pas prendre huacaisiqui quand on a peur. Lorsqu'on le rencontre la nuit il faut enlever son pantalon ou sa jupe. Alors il ne se passe rien et on peut lui enlever ses langes d'or. Mais si on a peur on tombe malade (accidente). Le huacaisiqui pleure pour n'importe quel motif. Mon défunt compère Manuel Villacis qui était célibataire et habitait à Ayora allait laisser un cheval dans la montagne de Paquiestancia quand, dans une ravine, il a rencontré le huacaisiqui enveloppé dans des langes d'or. Mon père

dia o 6 de la tarde »⁵⁰². « Dice que donde aparece el Huacaisiqui, dizque es cuando algunas antiguas señoras han sabido, dar a luz, el huahuito morir ! Y botarle ! Eso dice que es ! Ya se forma el espiritu maligno ! Entonces eso dice que es el Huacaisiqui ! »⁵⁰³.

207. «Del Huacaisiqui, saben conversar dizque sabe estar viniendo, montado en caballo, chumado, el taita a la casa y dizque piensa que es huahua ! En la anca del caballo, dizque sabe estar llorando ! El caballo dizque corcobeaba ! Corcobeaba ! Metiendo espuelas dizque sabe estar el Huacaisiqui al caballito ! Eso dizque hace ! Vuelta dizque dice yo soy su hijo ! Yo soy su hijo ! Diciendo, lloraba que le amarque! Al pobre taita! Así conversaba! Envuelto bien bonito, en el pañal bien bonito, brillando! »⁵⁰⁴.

208. « Yo no he oído, sino que me conversaban del *Huacaisiqui*, ese también dizque es plata vuelta ese ca! Dizque sabe estar en los caminos, así llorando [...] así revolcando, ese maito, huahua, del todo llorando! Inga, inga, inga, inga, inga! De ahí como no conoce, no sabe! Dizque que pensó uno ca, que dizque es huahua de nosotros, huahua de veras. De ahí ca, cogiendo dizque se va amarcado! A donde la mujer! La mujer ha tenido otro huahua! Entonces hacerle mamar! Claro dizque mamo, pero se murió ella! No ve que ese le chupo limpio la sangre y dizque le arranco la tetita! Dizque le arranco! Dizque le chupo la sangre limpio! Por hacer mamar al huacaisiqui!

209. Eso decían los mayores, que eso hay que cogerle...por ejemplo, pero con coraje! Porque si estoy yo tembleque no, no! coraje! coraje! Como esta solito de noche, hace sacar el calzón (le pantalón) y abrazarle con calzón! Si es una mujer, tiene coraje, saca

disait qu'il avait l'habitude de passer à cheval près d'une ravine. L'enfant était vêtu d'un châle blanc et ses langes brillaient. L'enfant s'agitait et se retournait sur lui-même en pleurant. Mon papa se demandait qu'elle mauvaise femme avait pu abandonner cet enfant. Mais il n'a pas eu le courage de le prendre. Alors mon père m'a dit qu'il y avait ainsi des enfants qui ne sont pas baptisés et qu'on abandonne ainsi. Ces enfants peuvent provoquer des ouragans. C'est pour ça qu'il faut brûler des branches et bénir l'endroit avec la fumée. C'est un secret car quand on fait ça il y a une révélation. Un duende avec un chapeau sur le côté apparaît. Comme il s'en va en boitant, il se retourne et dit : « Sale cochonne, tu m'as jeté ! Mais comme j'ai de la fumée dans les yeux je m'en vais ! ».

Quand on fait ça avec la fumée à une personne malade sa maladie se révèle et finit par partir. Alors la personne se sent mieux et guérit. On dit aussi que celui qui prend le huacaisiqui devient pleurnicheur comme lui. L'homme qui trouve le huacaisiqui dit : « Oh, le beau bébé ! Qui l'a jeté ? Saloperie de mauvaises femmes. Il prend l'enfant dans ses bras mais son cheval prend peur et se cabre. L'homme ne se rend pas compte que c'est le diable qui a pris possession de l'âme de l'enfant mort. Il emmène l'enfant chez lui mais sa femme lui demande pourquoi il revient avec l'enfant de quelqu'un d'autre. L'homme pleure comme le huacaisiqui. Soudain l'enfant l'appelle papa. Alors l'homme épouvanté le jette à terre. Mais l'enfant suit l'homme partout. Alors il faut baptiser l'homme qui n'arrête pas de pleurer pour le libérer du diable. Un jour, le huacaisiqui dit : « Papa j'ai des dents ! ». Alors l'homme jette le huacaisiqui et on dit que depuis l'enfant a disparu.

⁵⁰² Alfredo Andrango juin 2005

⁵⁰³ Dolores Chico juin 2005

⁵⁰⁴ Lucila Andrango juin 2005

la falda y le abraza con la falda! Entonces no le pasa nada! Y le saca la faja! La faja es de oro! Pero si es cobarde ca no! Más le da accidente y no hace nada! »⁵⁰⁵.

210. « El huacaisiqui, de cualquier pretexto a llorar. No vayamos muy lejos, estamos conversando del huacaisiqui ahorita, entonces este difunto compadre Manuel Villacis, dizque era un hombre soltero en ese tiempo. Dice que iba a dejar un caballo, dizque vivían en Ayora. De Ayora se iban a dejar el caballo en el cerro de Paquiestancia, luego en esa bajadita al otro lado de ahí de esa quebrada no más dizque salió el huacaisiqui, envuelto en pañales de oro no más, brillando, la faja de oro⁵⁰⁶.

211. « Mi papa conversaba: dizque sabe estar pasando con el caballo por una quebrada no sé dónde dijo, dizque sabían estar pasando, el huahua acá que esta con la mantilla blanca y la faja ca dice brillando, un pañal medio, medio, no me acuerdo como era que dijo así pero la mantilla blanca y la faja hecho maito pero el huahua revolcándose, chillando, mi papa ca dizque paso diciendo, quien? señoras carishinas irían botando huahuito. Pero él no se atrevido a coger. Entonces dice que así huahuas aucas⁵⁰⁷ botados y por ellas es venir así huracanes levantando [elles sont les responsables des disgrâces]. Y por eso es bueno hacer humear cuando hay las cosas benditas, bendecidas para, hacen ramos todos, les bendicen, entonces es un secreto, le hace humear entonces ahí se revela no más y dice: sucia, cochina. Así un hombre, así pero el sombrero caído, a veces ca como cojo, así pasa, esta canjeándose, yéndose y regresa a ver de ahí: sucia, cochina dice me tiraste los humos en los ojos, me voy ca.

212. Sabe revelar cuando así se limpia, alguna persona que está grave, entonces en veces, haciéndole humear se va. Y como se limpiar así : rascando, rascando dice que con los secretos que este le viene y veces cuando están así bien afiebrados sabe amanecer así, el bracito como que le pega, entonces morado, la pierna morada, le pega al diablo, no ve que a la persona que está enferma, ha estado queriendo apoderarse. Entonces como se le va limpiando, se va sanando, curando⁵⁰⁸.

213. « El hombre que atina a cogerle se queda a llorar. Un hombre dizque dice: « bonito, dizque dice, el huahuito, carajo, carishinas que le han botado, dizque dice vengan mi huahuito, el ca dizque ya se amarca el huahua, el caballito dizque iba

⁵⁰⁵ Ezéquiél Andrango mai 2008

⁵⁰⁶ Antonio Lanchango mai 2008

⁵⁰⁷ Comme nous l'avons vu plus haut, en kichwa *auca* signifie à la fois « rebel », « non baptisé » et « sauvage ».

⁵⁰⁸ Dolores Chico juin 2008

molestando, molestando el caballo, dizque iba, iba como que corcovea, como espantado lo que está el caballito de ahí ca no ve que esta apoderado el diablo en el espíritu del huahua muerto. Entonces ahí está yéndose, de ahí ca pone al huahua, llevando a la casa, al cuarto. El hombrecito dizque ca.

214. Dizque le dice para que traes huahua ajeno, habla la mujer. Sigue llorando, el tan como el huacaisiqui sigue llorando, ahí ca dizque en uno de esos dizque dice: papá, el huahua. Entonces dizque se ha espantado y le boto, y vuelta no dizque le dejaba. Tuvieron que bautizarle. No ve que ha sido el diablo. Al pobre hombre dizque que le han bautizado, porque el hombre no dizque callaba, solo llorando.

215. Y dizque que le ha dicho: papá muelas tengo ca. Es que le ha botado, ahí dizque se ha desaparecido el huahua, se ha perdido ».

L'or caché – El oro escondido (216-220)

216. En esta casa que era de mi suegro ahora mi cuñado vive ahí [en la loma]⁵⁰⁹. Clarito yo vi, yo hable con los doce diablos, el diablo es el dueño del oro. Una palabrita, no me ha acuerdo. No me ha hablado clarito. Yo trabajaba acá atrás en la acequia. Ahí se asomó en una cueva así. Allá atrás así. Con el sol así lejos se asomaba, era un hueco. Me dijo ese, doce como rondador no más vinieron. Que me dé el oro le digo. Ahí dice, eso es del dueño de la casa. Y el dueño era mi suegro. Y yo con otro pobrecito estuve trabajando.

217. Ahí dijo [...] eso no alcance a oír. Que rece un Padre Nuestro o un Ave María? Dijo que rece eso pero no me quedo bien claro. Que rece eso para dar. Que rece eso [Le diable dit]: Te partes voz con el dueño de la tierra y se parten con otro, con otro pobrecito que vive allá arriba. Y con ese estuve trabajando. Todos tres se parten pero que reces eso. Pero no me quede aclarado que era de rezar. Ahora ya no hay como sacar el oro. Ese ha sido diferente, diferente bastantísimo. Como digo, no es que yo le [...], ni me van a quitar, ni les voy a dar, ni me van a dar, me dijo. Por aquí peleaba un ternero, se llamaba turrón, se le vio al ternero clarito y ese era para mí. Yo hice ver con [...], hasta con madre del Quinche [vierge], hice ver. Ella revelo lo último. Me aviso [la vierge]: son 500 soles, dice. Yo para más [pour être sur], me fui hacer ver con un brujo

⁵⁰⁹ Dans cette maison qui appartenait à mon père et où maintenant vit mon beau-frère, j'ai vu les douze diables et j'ai parlé avec eux. Le diable est le maître de l'or. Il m'a dit un mot mais je ne me souviens plus. Ce n'était pas clair. Je travaillais là-bas Je lui ai dit de me donner l'or. « Ah, c'est toi le propriétaire de la maison ». En fait la maison appartenait à mon beau-père. Il me demanda de dire un Notre Père et un Ave Maria. Il me dit de faire une prière mais je n'entendais pas bien. Je ne comprenais pas bien quelle prière il voulait que je dise.

allá en Otavalo, la misma cosa los dos igualaron. Pero ese de allá, me dijo que para dar ese – diablo - pide un hijo.

218. Que deje con pendejadas! Dios que me de la salud, vida y fuerza. Con el trabajo he de hacer lo que quiera, Como voy yo mismo a condenar a un hijo, entregando. No!, No, solo porque [...], por la plata. Esa plata ha sido mala, mala ha sido, solo para un rato no más. Talvez para un año, para tener esa plata, de ahí ca [...], no ha sido como la plata que ganamos. No ha sido, esa plata ha sido maldición.

219. Vuelta la plata que cogimos de aquí es de Dios. No, no ha habido oportunidad para poder sacar. Me conversaron los antiguos, cuando ha sido la guerra antes, han sabido andar por [...], de allá de Zuleta por ahí. El camino que es así [montée], han sabido salir a Ayora, Cayambe, viniendo por aquí a pie, Eso me conversaban, que los soldados vienen cargados las papas, de donde también sabrían ir trayendo. Ya no avanzan [à transporter les pommes de terre], eso y el diablo se hace dueño. Como queda enterrado un poco [c'est les pommes de terre qui se transmorment en or?].

220. Acá había sido, acá encima en la casa, había sido una zanja así para adentro, acá había un « pumamaque » grandote, había un grandote y le sacamos, con tractor le saque, cayo el rayo aquí, eso es donde hay plata, ahí cayo el rayo⁵¹⁰.

Le huacaisiqui prend l'apparence d'une poule– El huacaisiqui toma la forma de una gallina (221)

221. Yo no he visto, ni he escuchado⁵¹¹. Los mayores, no tengo conocimiento, los mayores antepasados si decían que han visto huacaisiqui, han visto así en el campo, en tiempo del aguacero, medio que esta parameando, decimos nosotros, otros dicen, paramando, que ahí han visto al gallo, la gallina con pollos, han visto brillando, por ahí han dicho que han visto ellos, decían los antiguos, conversaban entre ellos que han visto una barra brillando, eso decían. Ellos decían el gallo que canta, así en el momento, al que tiene suerte, le está dando la plata decían, al que tiene suerte la gallina puede, decían, en nuestro pantalón que estamos nosotros puestos, que si le vieron una gallina, así como ahorita una gallinita, decían que más con recelo, con todo, sacar el pantalón ir

⁵¹⁰ Ezéquiél Andrango juin 2006

⁵¹¹ Je ne l'ai pas vu, ni entendu. Les adultes, autrefois, ils disaient qu'ils avaient vu le huacaisiqui les séjours où il pleut beaucoup. Ils disaient qu'ils avaient vu le coq et la poule. Et celui qui a de la chance reçoit de l'argent que lui donne le coq

a botar, sobre esa gallina y entonces que le vaya a ver después de poco rato que eso ya se ha convertido en oro decían, eso sí sería verdad, no sería, no le puedo decir ⁵¹² .

Les compères - Los compadres (222-236)

222. « Dizque cogían compadres, no al cristiano, sino al diablo, dizque una madrugada, de que la mujer ya ha dado a luz y no dizque han atinado a quien coger compadre ⁵¹³ . Luego dizque el marido salió, una madrugada, pero no ha sido la

⁵¹² Manuel Andrango juillet 2008

⁵¹³ On dit qu'un homme dont la femme venait d'accoucher cherchait un parrain pour son enfant. L'homme s'est assis sur le trottoir devant une maison. J'ai envie de dire que ça se passe à Ayora mais à vrai dire je n'en sais rien. Alors arrive un homme monté sur cheval qui projette des étincelles. Je cherche un compère pour qu'il soit le parrain de mon enfant. Ce à quoi l'étranger répond qu'il accepte d'être le parrain mais que comme il ne peut pas rentrer dans l'église il enverra sa servante. Alors le père va annoncer à sa femme qu'il a trouvé un parrain. Il a dit qu'il viendrait samedi après-midi pour le baptême de l'enfant. Dans l'église le curé baptise quelques enfants. Pendant ce temps-là le Diable attend dans le parc. Il n'a pas pu entrer dans l'église parce que c'est le Diable. Quand il sort de l'église le père donne l'enfant baptisé au Diable qui achète dans un magasin une pièce de tissu pour lui faire des vêtements ainsi qu'à ses parents. Puis le Diable s'en va. Le père de l'enfant revient vers sa femme et lui raconte comment le nouveau compadre lui a donné du tissu pour faire des vêtements et de l'argent. Il est heureux d'avoir choisi un bon compadre. Puis le père de l'enfant annonce à sa femme qu'il va rejoindre son nouveau compadre. Puis il commence à marcher jour et nuit. On dit que plus tard il rencontre un groupe. J'arrive compradito, j'arrive dit-il. Je viens te rendre visite. Ils se rencontrent près d'une rivière très large. Le diable lui propose de l'aider à traverser mais lui demande de garder les yeux fermés. Et l'instant d'après il est de l'autre côté de la rivière. Puis le père de l'enfant rencontre d'autres personnes de la famille. A ceux qui lui demandent comment il est arrivé, il rétorque qu'il a répondu à l'appel de son nouveau compadre. Puis le père de l'enfant salue son nouveau compadre qui lui offre à manger des os de chrétiens puis lui montre la chambre dans laquelle sont alignés de nombreux lits comme dans un hôpital. Ce lit pour le compère et la commère, celui-ci pour le cousin et la cousine, celui-ci pour le frère et la sœur, celui-ci pour le fils et la mère, celui-ci pour le père et la fille. Le père de l'enfant ne dit rien mais lorsqu'il touche les lits du bout des doigts il se rend compte qu'ils sont brûlants. On dit qu'ils étaient en enfer. Ensuite ils vont dormir. Le lendemain quand il se réveille, à six heures, il prend son petit déjeuner et son nouveau compadre lui dit de monter sur la colline pour voir les femmes en train de se baigner et de laver le linge. En fait il ne dit pas les femmes mais les mules. Alors le père de l'enfant dit qu'il va appeler les mules pour qu'on les charge avec les outils pour aller travailler dans les bois. Il monte au sommet de la colline et appelle les mules. Mais il n'y avait pas de mules. Seulement quelques femmes en train de faire la lessive. L'homme revient vers son nouveau compadre et lui explique qu'il n'y a pas de mules mais seulement des femmes entrain de laver. Cette mule n'a pas voulu porter le bois. Elle s'appelle Macarena. Les mules parlent. Elles sont comme ça. Après une semaine l'homme veut rentrer chez lui mais le diable tente de l'en dissuader. Il lui dit que ce n'est pas nécessaire, que sa femme et son enfant vont bien. Comme l'homme insiste le Diable le laisse partir après lui avoir donné une grosse somme d'argent. L'homme se met en route et après avoir beaucoup marché il arrive à la rivière. A ce moment le compadre monté sur un cheval arrive aussi sur la rive de la rivière et l'aide à passer de l'autre côté en lui demandant de fermer les yeux. Puis l'homme marche encore toute la nuit et arrive enfin chez lui. Il frappe à la porte et sa femme demande qui est là. Comme il répond qu'il est le mari, la femme dit que ce n'est pas possible puisque ça fait maintenant six ans que son mari a disparu. L'homme répond qu'il est seulement allé voir son compadre et qu'il a travaillé et gagné de l'argent. La femme ouvre la porte et se trouve face à un personnage barbu et aux cheveux tombant sur les épaules. Ce n'est que le lendemain après qu'il soit allé chez le coiffeur que sa femme le reconnaît vraiment. La femme dit alors à son mari qu'il est parti trop longtemps et qu'au bout de six ans il n'y a plus d'argent, plus de tissu et que l'enfant va à l'école. Mais l'homme prétend qu'il n'est parti qu'une petite semaine et propose d'aller dormir. Lorsque le compadre lui demande de venir travailler avec lui, il refuse en disant qu'il a du travail chez lui pour nourrir sa femme et son enfant et qu'il ne veut ni se perdre ni perdre son temps. Le compadre insiste et dit à l'homme que s'il vient travailler pour lui il gagnera de l'argent, celui-ci refuse. Alors sa femme lui demande de venir avec elle à l'église pour se confesser, se faire baptiser à nouveau. Elle dit qu'il ne faudra pas emmener le compadre.

madrugada ni las dos ni las seis de la mañana, ha sido las doce en punto de la noche, esas horas ha sido. Entonces dizque decía el hombre: a quien asoma primerito le he de coger compadre. Entonces ha estado sentado en la vereda de una casa. A mí se me ha antojado que ha de ser en Ayora, pero donde sería no [...]

223. Luego dizque se asomó uno, montado en un caballo, dizque echaba chispas el hombre de ese caballo. Entonces el hombrecito dizque dice: buenas noches amigo, dizque le dice. -Dizque le dice buenas noches, que desea, dizque le dice. -Estoy buscando un compadre, para que de bautizando a mi huahuito que recién nació y no tengo a quien elegir compadre. Entonces dizque dice: bueno yo voy a dar bautizando, pero sabrá que yo no he de poder entrar a la iglesia, he de mandar a mí criada dizque dijo. Entonces ahí dizque se va, ya el hombrecito al cuarto de la mujer a la casa de ellos.

224. Ahí dizque decía: « hijita ya vengo cogiendo mi compadre, dice que bueno. Entonces, el sábado tarde dijo que va a venir a llevar para bautizar huahuito. Estaban contentos. Luego de eso, ya a las seis de la tarde, dizque viene la criada, dizque se va llevando. Compadre voy a llevar al huahuito para darle bautizando. Entonces dizque dice bueno, yo también iré, dizque dice el papá del huahua. Bueno ándate no más mijito, dizque dice la mujer. Luego de eso dizque va llevando a la santa iglesia. Bueno, no sería algo diablo, no ha de ver sido la criada, entonces le va llevando al huahua. Dentra en la iglesia y en la iglesia con el padrecito, se reúnen algunos huahuas y les bautizan. El vuelta, el diablo ca, compadre, ha estado dice, en el parque para arriba y para abajo, para arriba y para abajo como centinela, paseándose no más. No ha podido entrar en la iglesia porque ha sido diablo.

225. Entonces ya dizque sale, dizque sale de la iglesia. Al papá del huahua le entrega el huahuito ya bautizado. Entonces dizque dice: vamos acasito compadre, dizque dice compadrito vamos, como ya se ha encontrado, vamos acasito no más. Dizque dentran a un almacén de telas. Dizque le da un rollo grande de tela, para que haga la ropita para el huahua, para el también, para la mujer también, dizque alcanzo ese rollo de tela, entonces dizque se va. Mijita ya vengo bautizando al huahuito, me da este rollo de tela y me da plata. Claro como han sabido en ese tiempo, ponerse esos sombreros de paño, entonces ahí dizque le pone la plata.

226. Entonces dizque dice bueno, pasamos mijita ya bautizando el huahuito. Hemos hallado un buen compadre dizque dice. De ahí dizque vuelta ya pasa esa semanita, ya dizque llega sábado. Dizque dice hijita me voy a ver a mi compadre, dizque dice. Algo ha de haber de hacer. De ahí dizque dice, bueno hijito ándate, anda vuelve viendo a mi compadre, dizque dice. Dizque llega sábado, ya desde las doce del día, dizque comenzó a caminar, día y noche. Todita la noche dizque camina que camina, camina y por ahí dizque se asoma un montado, así en unos pajonales, así en una pampada, dizque se asomó. De ahí dice: ya vengo compadrito, dizque dice, ya vengo a visitarle. Bueno compadre dizque dice.
227. Entonces dizque se encuentran en un río bien ancho, bien ancho el río Dizque dice: monte al anca pero cerrara los ojos, dizque dice. Entonces, el hombre que está al anca se cierra los ojos y ya está al otro lado ya. Entonces dizque le hace apearse, le apea » al suelo. Ahí dizque dice: ahí han de asomar otras personas, de la familia. Han de preguntar como así ha venido. Vengo a la llamada de mi compadre dizque les diga. El otro lo mismo ha de preguntar: como así ha venido? vengo a la llamada de mi compadre, dizque le diga. Entonces, se adelanta montado en el caballo y el compadre vuelta sigue a pie. Ya a las doce del día dizque llega, allá a la *hacienda* de él. Entonces dizque ha llegado.
228. Entonces ya uno otro dizque preguntan: como así vino? Vengo a la llamada de mi compadre. El otro, también pregunta vengo a la llamada de mi compadre. Ya ha llegado. Ya dizque llega así mismo montado de otra parte así. Ha de haber sabido dar la vuelta a la *hacienda* de él. Semejante grande ha de haber sido. Luego ya dizque llega el compadre. Buenas noches compadre dizque dice. Buenas noches compadrito. Que milagro por aquí. Viniendo a visitar compadrito. Ya dizque muestra la merienda. La merienda ca unos tremendos huesos de cristianos dizque era.
229. De ahí dizque daba cama. Dizque le daba una cama ahí [...] compadrito no estará tocando con el dedo la cama. Vamos a visitar las camas primero. Dizque le hace visitar las camas, una fila como en hospital, así ha estado las camas. Esta cama, es del compadre con la comadre. Esta otra cama es de mi primo con la prima. Esta otra cama es del hermano con la hermana. Esta otra cama es del hijo con la mamá Esta otra cama es del papá con la hija. Ele así dizque va nombrando. Pero no se quemara las manos. De ahí ca dizque no, calladito no más dizque el ca toca así. Así el dedo. Cuando dizque, se

quema. Dizque ha sido un infierno. Dizque se quema el dedo. Calladito dizque se queda, sin decirle nada. Bueno ya llegó la hora de dormir, dizque dice. Ya vamos. Vaya a dormir en esa camita no más. Al otro día para mandarle a un trabajo, dizque dice.

230. De ahí, se duerme, amanece al otro día, a las seis de la mañana ya levantando, al desayuno. Dizque le ve al desayuno. Ya Dizque le dice: ahora si compadre, súbase esa loma, para atrás, encima a la loma, para atrás a de haber una pampada y ahí están las mujeres bañando, lavando ropa, están. « Las mulas dizque dice, no dice mujeres, las mulas.

231. Entonces dizque dice bueno compadre: ahorita voy a llamarles a las mulas, para que vengan a cargar la pareja, para que vengan a cargar las hachas y las huascas para ir a la leña. A la leña dizque le manda. Se sube a la loma, dizque dice: Ao! mulas putas, dizque grita. Nada, mulas dizque no había nada, nada. Solamente dizque asomaba mujeres no más, lavando en la mitad del potrero, en una acequia de agua potable, así brillando. Dizque regresa vuelta donde el compadre. Que fue compadre? Dizque dice, nada, mulas no se asoman, solamente mujeres, no más están, dizque dice. Ellas mismas son las mulas, dizque dice, vaya suba y grite. Entonces dizque decía, sube hasta la loma y grita « ah! mulas putas a cargar leña ». De ahí ca, esas mujeres dizque venían « huarhuando »⁵¹⁴ a la *hacienda*. Dizque llegado a la *hacienda*, a toditas aparejando, ajustando las sinchas, así cada, haciendo cargar las hachas y huascas, tanta cosa.

232. De ahí dizque les dejaba al monte. Adentro al monte a hacer la leña. Dizque cogía un tremendo árbol. En semejante arco crudo, leña cruda, dizque hace pedazos, hace « wangos » hace cargar. De ahí ca una mula dizque decía: « eh! compadrito, no dizque dejaba cargar la leña, dizque decía, de las iras, dizque le ha fueteadó, con el reverso del palo del acial. Dizque le revienta los ojos. De ahí dizque decía: « eh! compadrito » dizque dice.

233. De ahí ca como quiera dizque le hace cargar la leña, de la partida también, dizque se separaba. Tanto hacer dizque arreaba a las mulas, y dizque bajaba a la *hacienda* a dejar la leña. Luego de eso. Ya dizque decía: como le va compadrito? Como será compadrito, esa mula no quiso cargar la leña. Y esa mula se llama Macarena, dizque dice. Bueno las mulas así mismo hablan, dizque dice, así mismo son. Solo una

⁵¹⁴ *Huarhuariana* : perdre la raison. Devenir fou par la prise d'un poison (*huarhuar*)

semanita no más, de este sábado hasta llegar el otro sábado. Entonces sigue cargando la leña hasta que llega al troje. Dizque llega sábado. Dizque dice: compadrito ya llego ahora si sábado, ya llego. Luego, me voy a mi casa, para ver cómo está mi familia, dizque dice. No se preocupe compadrito, mi ahijado bien esta, la comadre también está, nada, ningún problema no hay, dizque dice. Bueno, compadrito con todo, pero ya me toca ir, dizque dice.

234. Entonces dizque le da los pagos, mucha plata y muchas cosas más, le da. Entonces sigue caminando por donde ha venido. Camina que camina que camina, ya dizque llega al río, así mismo. Llegado al río, dizque llega ya el compadre también montado en caballo. Le hace montar anca, le pasa al otro lado. De ahí, pero diciendo cerrara los ojos. Entonces, ahí dizque ya llega a la casa, toda la noche caminando. De ahí dizque dicen, tan, tan, la puerta. Quién es? Yo dizque dice. Otra vez, tan, tan, la puerta. Quién es? Yo, su marido dizque dice.

235. De ahí dizque dice la mujer: no, no ha de ser mi marido, hace seis años dizque se perdió, dizque decía. Yo soy, me fui a ver a mi compadre, de ahí me vengo ya trabajando, aquí tengo la plata, aquí están otras cositas más, que me dio el compadre. De ahí dizque abre la puerta. El marido ha estado que es pues, la barba todito esto, tapado el pecho y el pelo de la cabeza hasta acá atrás, hasta más abajo de la espalda. Entonces dizque dice al otro día, ya yendo a la peluquería, haciendo el pelo, cortando todo, raspándole bien, ahí dizque ya conoció la mujer al marido. Ahí dizque le dice, bueno, pero como has de estar, demasiado, seis años, ya la platita ya se acabó, ya la telita que dejaste ya se acabó, y ahora el huahua que ya está en la escuela. Bueno dizque dice, pero ya estoy aquí, pero semanita no más es, no es seis años. Pero seis años has pasado, dizque dice. Ya todo ya se acabó. Bueno ahorita ca, vamos a dormir, ya es tarde, vamos a dormir. Y esa tarde, vuelta dizque dice: compadre, vamos compadre a trabajar.

236. No, es tiempo, nos vamos a perder, vamos a perder el tiempo, aquí también toca trabajar, para mantener a mi mujer y a mi hijo, dizque dice. Allá también trabajando he de mandar con la plata, dizque dice. No, dizque ha dicho. Ahisito no más compadrito. Para otra vez...Vuelta dizque dice la mujer: vamos, vamos a la santa iglesia, ahí para que te confieses, ahí para que te hagas de bautizar de nuevo, ahí no te ha de venir a llevar el compadre ca, bravo esta [...]

Annexe 2: Paroles Kayambi

Le récit d'Alfredo Andrango confirme la fonction identitaire (237)

237. Yo de niño viví mucho tiempo como mis abuelas y una tía abuela que era la tía de mi mamá, yo viví mucho con ellas, caminaba mucho por los campos, aquí por las chakras caminaba muchísimo, incluso dormía con ellas⁵¹⁵. Entonces, por ejemplo, mi tía abuela era famosa en contar esas « cosas » y me tenía encantado. Entonces, por ejemplo, ella contaba del huacaisiqui, contaba de la caja ronca, una serie de cosas contaba. Y nosé hasta que punto eso con la modernización ha ido cambiando. Incluso yo me acuerdo de los sitios donde ella decía que ahí esta el huacaisiqui, esos sitios existen hasta ahora por la casa comunal, ahí siempre aparecía el huacaisiqui, aquí en la loma por ejemplo, el duende, que es un hombre montado a caballo, gigantesco, negro. Ella había tenido contacto con la caja ronca, atrás en la *hacienda*. Ella decía que era un desfile, eran unos espíritus que iban como en un desfile, haciendo sonar unas cajas, pero era una especie de tren que iba de una loma a otra loma. Cuando uno veía eso, le cojia el mal de aire, sobre todo si esta solo, el mal de aire es cuando ve al huacaisiqui. Pero yo personalmente no puedo testificar. La cultura Andina siempre ha sido una cultura de leyendas, siempre su Fortaleza esta en creer en el poder de los espíritus, entonces yo creo que es por ahí la cosa. Yo no he testificado pero si le doy mucho valor, creo que eso ayuda a fortalecer la identidad.

Dolores Chico explique comment on chasse le duende (238-245)

238. Mi papá conversaba, que esta pasando, uno como toro no más, pasando. Osea, donde hay plata, plata andariega [cuando dice plata de un rato], que antes han sabido tener plata enterrada. Mi mamá, no es de aquí, mi mamá ha sido del Prado, osea de aquí para allá lejos es el Prado. De Santa Clara para allá.

⁵¹⁵ Quand j'étais enfant, j'ai vécu longtemps avec ma grand-mère et une des tantes de ma mère. On marchait beaucoup dans les champs. Ma grand-mère était connue pour raconter ces "choses" qui me plaisaient beaucoup. Elle racontait des histoires sur le *huacaisiqui*, la caja ronca...Elle racontait plein d'histoires. Mais depuis, avec la modernisation, les choses ont changé. Mais même aujourd'hui je me souviens des endroits où elle disait que se trouvait le *huacaisiqui*. Ici, sur la colline, par exemple le huacaisiqui apparaissait toujours. Le duende monté sur un cheval, gigantesque, noir. Elle avait été en contact avec la *caja ronca*, derrière l'*hacienda*. Elle disait que c'était un défilé, des esprits qui faisaient comme un défilé. Faisant résonner des caisses, faisant comme une sorte de train qui allait de collines en collines. Quand elle voyait ça elle attrapait le mal-aire. On l'attrape surtout quand on est seul. On attrape le mal-aire quand on voit le *huacaisiqui*. Moi, personnellement je ne peux rien dire. La culture andine a toujours été une culture de légende. Sa force a toujours été de croire dans le pouvoir des esprits. Je ne suis pas un témoin mais j'accorde beaucoup de valeur à cela parce que ça aide à renforcer l'identité.

239. Entonces, solo se han ido mi mamá y un tío. Y han sido riquísimos. Vendía los animales, la plata sabía poner [...], antiguamente dizque había un saco de cuero. Así ahí dizque le llenaba, la plata, para no gastarse. Mi abuelo dizque enterraba la plata, se muere mi abuelo. Mi abuelita ca, no ha sacado y se han sacado otros, pero han quedado ricos los hijos y el que ha sacado la plata ca, se ha muerto, porque la plata ha sido poderosa [regla de no robar]
240. Ahí dentro [en bas], donde el maestro López, ahí dentro también hay plata, que quema cuando llega el viernes santo de la cuaresma. Cuando dicen, nuestro señor se ha muerto, ahí sabe quemar azul, azul [...] Pero no nos hace nada, y ahí es la bodega. Se ve en el sueño no más, es bodega que hay maíz, hay morocho, cebada, eso dizque sabe ser oro. Pero es plata andariega.
241. De repente, se va alguien, se les aparece en el sueño, les da mal aire... En el sueño sabe aparecer. Ahí, unos soldados, bien resguardados, vera esta puesto el casco y con carabina están parados viendo al otro lado. Un ahijado mío ha estado yéndose así una tarde, por aquí recto, y dice que ha estado quemando bastante. Azul, azul, él ca del miedo se ha regresado a avisar al padrino. Del susto, como saldrían los pobres para acá y de ahí con mi marido se fueron para allá.
242. Se han ido a comprar un poco de trago. A tomar de ahí para ir con coraje a ver, mi marido, donde ha quemado y con el ca, no asoma. Los otros vuelta no le dejan pasar y sigue quemando. Dizque ellos que van caminando, iba incendiándose y del miedo se han regresado y durmieron aquí. De ahí le dijo mi marido [l'esprit] plata andariega. Y dijo que le ha regalado en el sueño. Si me das a tu hijo, te doy, dizque le decía [à nouveau le pacte avec le diable].
243. El agua del chocho, es para los espíritus malignos [dans le récit de Jésus, la malédiction pour avoir fait du bruit c'est qu'ils deviennent amer, peut être son pouvoir magique est en relation avec son origine mythique], para salpicarles, rezando, rezando. El agua es bien amarga, de ahí se le hace agua al grano y el agua que se cocine.
244. Entonces, a mí me revelo en el sueño. Me dijo, que le botaron a los ojos, que casi se ha quedado ciego. Ya no va ha pasar por aquí, dijo. Es el duende, ese es un chiquito no más, con el sombrero bien caído, bien patujo. [Parfois le duende est décrit comme étant blanc des yeux très claires] « Ya me vencio » [dit l'esprit]. Se cogio el camino y se fue a salir a la calle, yo le vi en el sueño [Si bien les expériences vécues

dans les rêves peuvent paraître de l'ordre du fantastique et de l'imaginaire, pour les Kaymby en général le rêve identifie une réalité que ne peut pas se manifester que par et dans les rêves, mais elle n'a rien d'illusoire elle est bien réelle, et les actes faits dans les rêves ont de conséquences dans la vie « normale »].

245. Yo le vi [avec c'est mot elle relie on récit du rêve à la vie hors du rêve]. Acabando de pelear aqui, en bicicleta con el sombrero caído y dice que casi se ha quedado ciego. y diciendo que le ha botado esas cochinerías, en los ojos, que ya mejor ya no va a molestar. Se va, de ahí ya dejo en paz.

Récit de Dolores : la foudre, le rêve, le susto et la mort (246-249)

246. Cuando vinimos a parar esta casita, vino un hermano de mi marido. Era albañil, estaba bien trabajando y casi se nos murió la noche, le ha dado fuerte mal aire. Fuimos a buscar cuy donde mi hermana, para limpiar, así mismo le dimos agüitas.
247. Así, se mejoró y nos dio *hacienda* la media agüita. Ahí dijo que a él no le separa aquí en el cuarto dijo hay maíz. Ahí, dijo morocho. Ahí, dijo cebada. Ahí, esta su sobrina. Ahí, dijo: que esto le está persiguiendo, que no le deja dormir, hay malos espíritus, por eso no recocinamos los chochos, le botamos toda la casa, le bendecimos, le botamos toda la casa, le bendecimos, le rezamos. Y ahora no hace nada, es manso. Pero también hice mear donde se quemaba la plata, entonces ahora ya no hace nada.
248. - Antes, iban por ahí dentro y ya venían con dolor de la barriga y después les daba, vómito y diarrea. Eso es el mal aire. Entonces coge el cuy limpia, ve... sale algo. Entonces ya se van pasando [...] - Y de ahí nos hicimos limpiar nosotros también, para no estar de repente así, tiene miedo. Porque la quebrada es brava, ahora le tengo miedo, le vamos llevando todo: ramas benditas y le regamos agua de chocho, toda la quebrada, baldes [...] Así cocinamos de repente para [...] Ahora mismo cocinamos para la casa de mijo, cocinamos chochos, hicimos la chicha, mote, el pan y eso sabemos botar todito. Entonces ya no es bravo, ya andan tranquilamente las personas. Acá donde mi ñaña, la otra semana han venido unas ñañas de Muyurcu. Entonces se ha ido, a deshojar el maíz y ahí también es bravo. Y mi ñaña si le digo tan: -haga humear es pesado, le persigue, y ahí ca, me dijo: "que me quiere llevar, que agradezca que ha ido el ganado al otro lado, dijo [...] Que es una playa ahí también es bravo. Ahí dicen que han visto por andariego, como ha sabido tener la plata, eso. Mi papá de chiquitos si apareció la plata, unas pesetas, soles, amarillas no más. Y como mi papá era bravo, yo

no cogí y le deje en el morlán, aquisito no más y hasta que regrese ya no había nada y en el sueño me revelaba que [...] Dijo que: -soy tonta, que no..., porque no he cogido, que le han estado dando. Era una señora, que era la plata suya, que dejó botando, que más tocaba hacer dijo-. Le avise a mi papá, vino a buscar y no hubo. Y otra vez, como mi mamá se murió se murió de tiernas edades [pendant un accouchement], tenía yo los diez años, mi otra ñaña los doce. Y teníamos acá una casita de paja no más. Y siempre sabía a las doce ca hablar, gritar, silbar y era brava una piedrita de la casa. Y un día también la ñaña mía se había ido a las doce en punto a estar jugando en la piedra. Y no duró ni 24 días. A las mismas horas que ha estado en la piedra se murió, haciéndose moradita, moradita. Que le ha cogido el espanto, será el demonio? De ahí le hicimos humear [...] De ahí, así mismo llovía fuerte, fuerte llovía y granizada, cuando vino una relampagueada. Ha botado el rayo en toda la piedra, le ha partido la piedra, le ha partido la piedra en la mitad y cuando en esa relampagueada, se fue volando una así [...] pelota, así amarilla, no más iba rodando por el patio y dijo que ha sido oro andariego. Y dijo que nosotros como hemos sido buenos, inocentes [...] Que decía que nos ha de ver estado asomando y nosotros de coger nada. Quien va a coger nada, el miedo más [...] Lloviendo y con sol. Y semejantes tronadas de rayo y por el patio nosotros, en la chusita de paja, por un tantito no nos cayó. Chusita de paja no más, ahora que es casa, puro paja. Entonces le avisamos a mi papa. Que va, le digo papa, si a nosotros nos da miedo, más del susto. De lo que se murió mi ñaña, le hicimos humear. Dijo que de eso se ha ido a la quebrada. Ha sido bravo y en el sueño decía que ya no va a molestar. Ya no les vamos a molestar, dijo, como antes. Dijo que se va. Que ya se va llevando todo lo que ha tenido, la plata andariega. Los antiguos mucho era, ahora ya no, se ha calmado. Si han venido a ver brillar la plata, dijo que era andariega, ahora ya no se ve. Antes donde se trabajaba había piedras hachas, unos cantaritos, unas piedritas de moler así, unos platitos de cataco o de piedra, hachas de piedra, todo había, ahora ya no hay mucho, compraron para los museos.

249. Atrás de la casa de mi mamá no puede llegar nadie, que le da siempre el accidente, que llaman ahí les daba dolor, vómito, así había por aquí puntos estratégicos, no se podía llegar a tales horas. Ahí vivíamos toda la vida. Y eso digo, esa quebradita de aquí dentro que llamamos la "pagcha", siempre había agua, ahora ya no hay agua, las aguas se están perdiendo, dicen que ya está la atmósfera recalentada nose. De ahí

había agua hasta de por acá. Abajo cargábamos más antes, cargaban me acuerdo, en las maltas, eso era de barro [...]

Les rêves prémonitoires (250-251)

250. Algunos sueños son reales, algunos como por ejemplo cuando se sonea, cogiendo usted, sonea con maíz, usted más que sea, de donde sea, de donde sea ha de coger aunque sea un dólar. Eso es plata. Y cuando sonea trigo es deuda segurita. Así sea un dólar viene a cobrar luego el cobrador a la casa. Cuando se sonea la cebada claro que es dinero que se tiene uno en el seno, lo que uno se tiene se gasta ya no se tiene en el seno la cebadita, eso sí. En cambio sonar el morocho es granizo, las arvejas igual es granizo, llueve granizo eso sí. De ahí así como por ejemplo para decir cuando se va a morir una persona, ahí si tengo experiencia viva, yo cuando se iba a morir el finado vecino de aquí yo soñé el capulí negreando y se voltio el árbol, a las seis de la mañana ya gritaron que se había muerto el vecino. Eso si tengo muchos sueños, eso ahí si segurito que cualquier persona tiene que decir se ha muerto ».Hay sueños reales, más sueños hay reales y algunos porque se duerme mal se sueña mal⁵¹⁶.

251. Cuando se sueña con un animal que se lo está faenando se cree que alguien conocido de la persona que sueña se va a morir o cuando se sueña con flores se cree que la van a coger como padrino sea de bautizo o de cualquier evento. Cuando se sueña que se mata a alguien es porque un ganado se va a morir.

Quand le *cuzcungo* (chouette) pleure quelqu'un va mourir (252-255)

252. Ha oído llorar cuzcungo, yo sí que no he oído, para que mentir, no he oído. Dice que cuando cuzcungo llora, muere alguna persona conocida. Bueno [...] ca a veces si se cree, a veces ca, no se cree, también, cuando luego la hora, ha llegado sin llorar, nos morimos⁵¹⁷.

253. Dicen que hay un chiquipishcu, ese vuelta dizque entre vuelta la mujer y el marido. Y dizque silba, fui! fui! Así como que silba a alguien, gente no. La mujer está yendo adelante y el marido atrás y dizque regresa a ver! Y el mal intencionado, que es amigo para ella, el que silbo, un hombre y no era eso! Era el pájaro. En el puesto le mata diciendo: tu amigo está silbando! Por eso le dicen chiquipishcu. Es un pájaro

⁵¹⁶ Ignacia Andrango juin 2008

⁵¹⁷ Antonio Lanchango, juin 2008

malero! Por eso es que ha quedado chiquipishcu, el pájaro que silba. Y han estado yendo ambos y la mujer regresa a ver, lo que él pensó es que está regresando a ver al amigo de ella y en el puesto le mata! Eso es antigua, ahora ca ya no. Desde que yo me he dado cuenta ya no. No he oído más nada yo de so. Se mueren de alguna otra cosa pero no de eso!⁵¹⁸.

254. En el sueño se asoma, vea, dice, gracias Lanchanguito, gracias Lanchanguito, ahora si estoy bien almorzado, bien merendado, bien desayunado, estoy. Gracias sabe decir, porque llevo cosas para rezar. Es lo mismo que estuviéramos dando algo de comer al estómago, eso ha sido, ahora si estoy bien almorzado, bien merendado, estoy en una cuenta de ganado, estoy trabajando, dijo en el sueño. Los lunes ha sido de hacerle rezar, entonces ahí en medio de eso hago de rezar por las almitas que no hay quien se acuerde. Ahí ca se asoman un montón de gente, se asoman las almitas y dicen dios le pague, usted se ha sabido acordar para todas las almitas que no hay quien se acuerde, dios le pague le agradecemos bastante, saben decir en el sueño. Por eso yo digo los domingos rezamos para nosotros, nuestras almitas que pasemos bien. Vuelta los lunes para las almitas que no hay quien se acuerde, para mi padre, para mi madre, mi hijo también, de ahí después de eso, vuelta, los martes y los viernes se reza para los malos vuelta. Pero esos son malos que están vivos. Rezar ayuda a mejorar la relación, diosito tiene que coger el espíritu de cada cual y le aconseja que no pelee.

255. Pero en los sueños no se asoman los malos, solo los buenos. A los malos se les reza, entonces ya se componen, ya no pelean⁵¹⁹.

⁵¹⁸ Ezequiel Andrango, juillet 2005

⁵¹⁹ Antonio Lanchango, juin 2008

La maison Kayambi

Chez les Kayambi, un des éléments qui permet au couple de passer du statut d'*arrimado* à celui de *comunero* consiste à édifier une maison. Le nouveau statut de *comunero* sera reconnu publiquement au moment du baptême de la maison. Cet événement a lieu, en principe, après une année de vie commune. Année, pendant laquelle le couple est installé chez les parents de l'époux.

Manuel Andrango, décrit la façon de construire les maisons traditionnelles, les matériaux utilisés ainsi que la distribution de l'espace à l'intérieur des maisons. Nous verrons ensuite que ces pratiques ont changé.

« ...en el tiempo que yo conocí no había un árbol, solo se leñaba la leña de monte para cocinar también, más antes había solo el reverbero que era a gasolina, los antiguos compraban pero le tenían casi solo como adorno el reverbero porque era terrible a que se agarre a las casas, porque las casas eran solo de paja y algunas ya cuando después hicieron, hicieron las pajas así de tapia y armada, armada en la tapia la paja, de ahí más antes era solamente parados los palos en el piso mismo, llamaban los « chaquiqueros » [chaqui, pie pata] así de ahí hecho la casa, era bien baja, más antes mucho quemaban el páramo y se perdió la paja, no había paja, en cambio más antes así mismo le cuidaban los páramos cada sector, había paja.

La casa de paja es la mejor casa es bastante caliente, no pasa el polvo, ni el agua, nada, cuando la casita va deteriorándose ahí empieza a pasar el agua pero en ese tiempo los antiguos sabían cómo es de componerle le decían la repagada, volvían a meterle, a ponerle paja, eso sí llegue a ver, a conocer todo, era amarrada con todo era de paja, las chacllas [palos y carrizos utilizados para las cubiertas de las casas] amarraban con las venas, del [...], las venas que hay en el monte, con eso amarraban, no había alambre nada, el armazón era hecho con pura madera de monte, chacllas que llaman de monte, todo por ejemplo lo que para hacer el armazón le paraban los chaquiqueros que llamaban de ahí si les iban amarrando las chacllas, amarrando como tipo, que digo así, y les paraban o sino les paraban en unos puntales así les paraban con horqueta esto era, quedaba libre la casa y ahí también le amarraban las chacllas y le metían la paja envuelta con el lodo que le llamaban el yunchi, eso era la pared.

Para enlucirse mezclaban con la majada del caballo para lo que ahora es la macilla, entonces ellos enlucían las tapias cuando ya empezaron hacer casas de tapia de ahí no era de tapia, solo paraban unos palitos así, así de ahí le cojean, osea hacerles así y de ahí le tejían las chacllas, de ahí sobre las chacllas ponían la paja, con la paja iban, amarrando, amarrando, con las sogas

que le llamaban la ucshahuasca [ucsha : paja blanca, variedad de hoja para cubrir la casa. Huasca : sogá] las sogas que hacían como huascas pero de la misma paja torcían eso los antiguos, sabían hacer la ucshahuasca y con eso amarraban las casas para que no caiga la paja para que no resbale o sea iban cobijando y amarrando la paja, a veces hacían divisiones con una estera, ahora ya no hay ni estereras, me acuerdo cuando mi finado abuelito tenía la casa de tapia, hacían el tumbado, dizque ponían las chacllas que le llamaban el soberado, no era el tumbado sino el soberado o sea le tejían así mismo las chacllas, le tejían de ahí le tendían ahí la estera o bien le tendían paja y ahí encima también tenían los granitos así en maltas en los trastes de barro, tenían los granos y ellos llamaban el soberado, en los cuartos grandes como ser los dormitorios, en cuarto de la cocina también hacían unos armaditos así que ponían las cositas de comer encima que le llamaban vuelta, eso le llamaban el tangan ahí ponían me acuerdo, mi abuelita tenía ahí encima para que no alcancemos los chiquitos tenían el dulce, la panela ese es el dulce, los atados, los bancos. Todo eso tenían arriba puesto así, cualquier cosita de comer así alto tenían en los tanganes que llamaban.

Eso hacían con las chacllas, le cogían los más rectitos, les amarraban, de ahí esos les volvían a coger así con venas, del techo de la casa y quedaba colgado eso, como ahora llamamos las repisas eso así, así quedaba arimado encima y ahí ponían las cositas de la cocina y era limpio porque la casa de paja no pasaba el polvo, no pasaba nada, el humo en cambio, se amarraba o sea se quedaba, como yo en mi cocina el eternit no sale el humo para arriba, entonces el humo era me acuerdo bien obscuro, y las casas más antes no hacían con ventanas casi nada, el humo si sale pero muy poco porque es bien tejida la paja también la paja no le cobijan así la casa como es, la paja así recta cogiendo, sino le trabajaban la paja para cobijarle la paja, le trabajaban, trabajada le cobijan la casa ahí no pasa el agua sino así recto, así hacían⁵²⁰ ».

⁵²⁰ Avant il n'y avait pas d'arbres, on allait ramasser le bois près des ravins, même pour faire la cuisine. Avant il y avait seulement des réchauds, les anciens les achetaient mais ils ne les utilisaient pas, ils avaient très peur parce que les maisons étaient en paille. Après, certains ont voulu utiliser du ciment. Mais avant, on mettait juste les poutres dans le sol, on les appelait chaquiqueros, et ainsi la maison était montée. Le toit était très bas.

Ils avaient l'habitude de brûler le paramo alors il n'y avait plus de paille pour faire les maisons.

Les maisons en paille sont les meilleurs, elles gardent la chaleur. La poussière, l'eau, rien ne rentre. Seulement quand la maison commence à se détériorer il y a de l'eau qui peut rentrer. Les anciens savaient comment faire les réparations, ils appelaient ça la *repegada* (coller à nouveau), cela consistait à mettre à nouveau de la paille. J'ai connu tout ça, ils attachaient la paille dans le bois (*chacllas, carrizos*) et pour cela ils utilisaient des lianes qu'ils trouvaient dans la forêt. Pour faire l'armature, ils installaient les poutres (*chaquiqueros*) et ils les attachaient avec les lianes ensuite ils attachaient les chacllas, pour pouvoir mettre la paille qui avait été mélangée avec de la boue, qu'ils appelaient le yunchi, qui était utilisé pour faire les murs.

Pour plâtrer ils utilisaient le crottin de cheval, mais avant c'était seulement avec des poutres il n'y avait pas les murs comme aujourd'hui. Ils attachaient les chacllas, pour mettre la paille et ils continuaient à attacher avec l'*ucshahuasca*.

L'*ucshahuasca* c'était des cordes que les anciens faisaient avec de la paille et ils utilisaient ça pour attacher l'armature de la maison et éviter que la paille ne tombe pas. Parfois, ils faisaient une division entre le toit et la

Les maisons à toit de paille ont été remplacées d'abord par des maisons en brique avec le toit en tuile puis par des maisons en ciment dont on laisse le toit inachevé ce qui permet d'ajouter, à tout moment, un autre étage s'il y a besoin. A l'intérieur, les maisons comportent une à deux chambres, une pièce commune pour recevoir les visites et une cuisine. Seules les maisons construites récemment disposent des sanitaires lesquels sont placés en dehors de la maison. Dans certaines maisons il y a une pièce à part qui sert de cuisine au moment des fêtes et où on peut conserver la nourriture et les grains.

Il semble que dans le domaine de l'habitat les changements soient plutôt progressifs même si la zone de Cayambe fut affectée dans les années 1980 par un important tremblement de terre qui obligea nombre de comuneros à reconstruire leurs maisons. Une des caractéristiques des nouvelles maisons est le changement des matériaux de couverture. La paille est remplacée par des tuiles. Ce changement modifie le paysage communautaire mais surtout, avec l'ajout d'un étage, il renchérit le coût de construction des maisons et les jeunes couples ont de plus en plus recours à des emprunts pour se loger. Le fils d'Antonio Lanchango a même organisé un *castillo*⁵²¹ pour financer son logis. Le recours à un dispositif aussi long et complexe et aussi hasardeux peut surprendre s'agissant du financement d'un équipement aussi essentiel que la maison mais il témoigne surtout de la vitalité de la «parole» dans la société *kayambi*. Nous entendons ici par «parole» à la fois l'acte de parole et la parole donnée.

Il faut préciser également que l'organisation du *castillo* n'aurait pas été possible sans la participation très active des autres membres de la famille d'Antonio. Ce point montre la persistance de la force des liens sociaux et de parenté.

maison, on l'appelait le *soverado* et c'est là qu'ils gardaient les grains. Ils mettaient soit une natte, soit de la paille, sur quoi ils posaient les récipients avec les grains. Dans la cuisine ils installaient des *tangan*, ils étaient en hauteur et servaient à ranger la nourriture. Je me souviens que ma grand-mère rangeait dans le *tangan*, les choses sucrées pour que les enfants n'arrivent pas à les attraper. Les *tangan* se faisaient aussi avec des *chacllas*, on les attachait au toit et ça restait suspendu. Par contre à cause de la fumée, l'intérieur de la maison était très sombre, il n'y avait pas de fenêtres et comme la paille était bien tissée, la fumée avait du mal à s'échapper. C'est comme ça qu'ils travaillaient la paille. (Manuel Andrago, juin 2006).

⁵²¹ Échange rituel intervenant la veille de la fête de San Pedro.

Annexe 3 : La limpia de Rogelio et de sa nièce

Lors de l'une de nos visites à la famille d'Alfredo nous avons appris qu'un de ses frères, Rogelio, avait eu un accident.

De nombreux *kayambi* en dépit de la mauvaise qualité du chemin de la communauté utilisent la bicyclette pour se déplacer.

Rogelio, un jour qu'il se rendait au travail à bicyclette tomba très lourdement. Sa jambe fracturée à plusieurs endroits le faisait énormément souffrir.

Doña Zoila, sa mère, me disait qu'il souffrait beaucoup et qu'il était très irrité. Ainsi ils avaient décidé de lui faire une « limpia ».

Mais Doña Zoila me raconta qu'il souffrait aussi parce que la femme avec laquelle il vivait l'avait quitté et que de plus comme il ne pouvait pas marcher il risquait de perdre son travail.

Soudain tout était lié à l'accident, la douleur d'un amour perdu, comme si son mauvais comportement avait attiré les mauvais esprits et que ceux-ci avaient pris le pouvoir sur son âme en la faisant souffrir. Il fallait donc sauver son âme.

On avait demandé à Doña Dolores de venir pour faire la *limpia*. Le jour prévu⁵²², nous l'avons retrouvée chez elle et nous sommes allés ensemble voir le malade. Elle m'a dit qu'elle avait préparé une boisson pour Rogelio et aussi pour Alfredo son frère qui était aussi souffrant.

Pendant qu'elle se préparait pour faire la *limpia*, elle me raconta comment elle avait appris à guérir.

« Cuando están con espanto todito el cuy brinca, las piernas uno dormido saltan, entonces, entonces toca tener un rosario, un clavelito y para el enfermo que tenga cositas que le guste comer, entonces ahí se les hace, si es mayor tocar cogerle y decirle shungu, shungu y el nombre de él. Shungu la cabecita, shungu la espaldita, shungu el bracito, shungu todo mismo. Shungu pero en nombre de la persona, que siga comiendo entonces ahí es que le cazo.

Shungu es la almita que esta espantada donde quiera y duerme brincando, es para pegarle la almita y si se coge un rosario con un clavelito.

A mi papa le veía, él sabía. Hace tiempos sabía hacer agüitas, a mi marido le enseñó mi papá. Hace unos 22 años, mi marido que se casó conmigo, él ya va a cumplir los 60 años, le enseñó mi papa, el sabia limpiar, sabia curar espanto, curar al lisiado, hacer las aguas. Mi papá le enseñó a mi marido, él dijo: « algún día me voy a morir, aprende para que llame el

⁵²² Le *shungu* se fait seulement les mardis, sauf si le malade souffre trop.

espanto a los huahuas, se caen, se espantan por ahí, se va donde otros, se paga, se gasta la plata, con uno mismo se coge el ponchito en la esquina y calentico y se le llama.

A mí me gustaba verles! Verles a las pacientes desde el embarazo, se le friega, la criatura es la cabecita aquí, rectito, pero si está la criatura a lado, se mete la pierna a esto o por acá (elle fait référence au cas où le bébé se trouve en mauvaise position).

Entonces la persona se siente enferma y no puede caminar, entonces cuando esta así es como una pelota, como una bolita, de balón, entonces se le rompe con una telita, se le rompe así por todo lado y se sabe suavecer y viene a soltarse. Y por eso hay personas que se mueren, se van al hospital a pagar y no pueden dar a luz.

Antes no curaba mucho yo, mi marido era el que limpiaba entonces cuando ya mi marido se va a trabajar lejos le reemplazo, se limpiar, ver lo que están.

Somos herederos del huasipungo de mi papá (Eusebio Chico) mis hijos viven en Ayora. Las tres ñañas vivimos aquí. Unos vendieron la herencia y se fueron. Mi mamá se murió cuando yo tenía dos años, entonces no supe bien, niña. Yo tengo 60 años nacida del 50.

Para limpiar una persona le coge un cuisito y le limpea, si está sano esta limpiecito el cuy, si está enfermo esta sangre cortada por la garganta, por acá atrás, las piernas, así. Entonces ahí les pasa el remedio, las agüitas, la aspirina es buena para el riñón y para regar la sangre cuando está cortada y la espumilla de huevo también y se le frota no más, con la espumilla de huevo todito, si esta con una temperatura, se le da temprita. La agua de remedio con hierba mora, llantén, la ortiguita también es bueno para dolor muscular. Esas aguas son cocinadas, no son crudas. El agua fría les duele la barriga, el agua cocinada es buena.

Primero hay que rezar, rezar a nuestro señor, decirle que me ayude, con ayuda de dios. Padre dios ayude a curar, con ayuda de dios, rechazamos el demonio, así pidiendo, rezando, orando aprendí. A mí me tienen fe, me vienen a ver de Mullurcu, yo les cobro un dólar por limpiar y un dólar por fregar. Otros cobran

Pour commencer la *limpia* avec le cochon d'inde, le malade doit se mettre debout. Doña Dolores frotte tout le corps de Rogelio avec le cochon d'inde mais s'attarde sur le cœur, le ventre et les jambes qui sont les parties affectées.

Quand elle finit de passer le cochon d'inde sur le corps du malade, l'animal est mort. C'est un premier signe qu'il y a un problème. La femme introduit l'animal dans l'eau d'un seau et l'éventre pour examiner l'état des organes.

En dehors du grand couteau qu'elle utilise pour couper la peau de l'animal elle n'a recours à aucun autre instrument.

La *limpia* à laquelle nous avons assistée fait suite à une série de séances que Dolores a déjà pratiquées sur Rogelio. Cette séance va permettre à Doña Dolores d'observer l'évolution de la maladie.

Quand elle ouvre l'animal il y a du sang qui coule du corps du cochon d'inde (en principe quand le patient est en bon état il n'y a pas de sang).

Doña Dolores observe le cou de l'animal. Elle dit qu'on peut voir les coups que Rogelio a soufferts lors de sa chute.

« Como que le han pegado, esta moradito, el accidente le está persiguiendo ».

Elle pense qu'il est nécessaire de procéder à une technique qu'on appelle *humear*.

Elle continue à examiner les organes superficiels. Elle constate que la peau de l'animal est trop ferme (*dura*). Quand la peau est dans cet état cela veut dire que la personne est affectée par le *mal aire*.

Elle regarde la tête de l'animal, et dit: « esta como que le han pegado, mucha pena ha de tener, por eso traje la agüita de valeriana, haciendo con bastantes clavelitos para que se tome ». Elle constate la souffrance de Rogelio sur la tête de l'animal et elle lui propose de boire la boisson qu'elle a préparée.

Ensuite elle déchire complètement la peau. Regarde encore une fois la tête et dit : « Il a mal à la tête. »

Dolores continue à examiner les organes et elle s'aperçoit qu'il y a une tache sur l'arrière-train du cochon d'inde. Pour Dolores la présence de la tache indique que le patient a pris froid (*Esta pasado de frio*). Les taches blanches et violettes qu'elle aperçoit sur l'une de pattes représentent la fracture que Rogelio a sur sa jambe. Dolores prend le temps d'examiner les organes, elle les retourne, les introduit à nouveau dans l'eau, les sort les observe à nouveau. Elle dit que quand les tripes sont de couleur jaune, le patient fera de la fièvre. Elle retire un petit organe qu'elle appelle « *puzon* » et le met de côté. Pour savoir si la personne souffre de *colerín*, il faut examiner un organe qu'elle appelle « *ovispo* ».

Ensuite elle va observer le cœur de l'animal. Quand on a une grande tristesse le cœur est gonflé. Elle examine les poumons et le rein.

Si elle trouve que le rein a un aspect aplati (« *si está acantado* ») elle considère que c'est un mauvais signe et pour elle, c'est ce qui provoque la fièvre.

Pour finir avec le cochon d'inde, elle ouvre la tête et elle dit qu'elle voit clairement que Rogelio souffre de *colerín* qu'il est irrité (« está renegado ») et qu'il a mal à la tête.

Avant de continuer elle conseille à Doña Zoila (la mère de Rogelio) d'essayer de trouver une femme qui a récemment accouché d'une petite fille. Elle explique que le lait qu'on donne à une fillette est bon pour le poumon et pour le cœur. C'est le remède pour guérir de la tristesse. Quand on est triste on peut avoir des convulsions, la tête qui tourne. Le lait est bon pour traiter le *colerín* et « l'excès de tension ». (« La leche de huahua hembra es buena para el pulmón, para el corazón, para la pena. Porque cuando tiene mucha pena, le viene como ataques, como que le marea la cabeza, para el colerín, para bajar la presión alta. »)

Elle décide ensuite de pratiquer une technique appelée « *escarbilla* » :

Pour commencer elle donne à boire à Rogelio l'eau qu'elle avait préparée et elle y ajoute du bicarbonate de soude, mais avant de lui donner elle bénit l'eau. Avec l'eau qui reste elle va frotter le corps de Rogelio. Elle commence par la tête tout en récitant des phrases rituelles : « Padre Dios, Virgen Santísima, hijo de Dios, le bendigo y ven a curar ». Ensuite elle frotte le cou, puis le malade doit manger un œuf dur qui est un moyen d'attirer le *shungu*.

Selon la guérisseuse, l'*escarbilla* permet au sang de commencer à circuler à nouveau. Il est nécessaire, que le patient mange pendant le temps que la guérisseuse appelle « l'âme » du malade.

Dans la séance que nous avons observée, Dolores tenant des œillets dans une main commence à appeler le *shungu* de Rogelio. Elle dit ainsi :

« Rogelito, venga Rogelito no estará por ahí caído, jugando. Shungu! Shungu! Shungu! Shungu la cabecita! Shungu ! Shungu ! Shungu ! (à ce moment elle prend la tête de Rogelio entre ses mains et la secoue doucement). Tome cucado y venga comer Rogelito. Shungu ! Shungu ! Shungu ! (elle met ses mains sur le cœur, en tenant toujours les œillets) Shungu la espaldita ! Shungu el pechito ! Shungu el bracito ! (elle touche chaque endroit qu'elle nomme avec les œillets). Et elle continue: Shungu! Shungu! Shungu! Rogelito venga! venga! Shungu! Shungu! Shungu! Rogelito venga! Shungu! Shungu! Shungu! Shungu la piernita! Shungu Rogelito, padre dios, virgen santísima ! Elle continue à dire Shungu ! et à toucher le corps avec les œillets. Ensuite elle dit : « shungu, levante, levante. Rogelito venga, venga. Rogelito levante levante. Shungu ! Shungu ! Shungu ! Shungu Rogelito venga, venga, no estara por ahí caído. Venga a la casa a estar con sus papacitos. Shungu ! Shungu ! Shungu ! Shungu Rogelito ! Shungu ! Shungu ! Shungu ! (elle passe ses mains sur les jambes et sur le

ventre) Shungu ! Shungu ! Shungu ! Shungu Rogelito ! Shungu ! Shungu ! Shungu ! (elle a ses mains maintenant sur la poitrine) Shungu ! Shungu Rogelito ! (Elle pose ses mains sur les épaules de Rogelio) Shungu ! Shungu ! Shungu la cabecita! (Elle pose à nouveau ses mains sur les jambes de Rogelio) Shungu ! Shungu ! Shungu ! Shungu los piecitos ! Shungu ! Shungu ! Shungu ! Shungu Rogelito. Elle dit une dernière fois Shungu et remet le collier des œillets à Rogelio qui devra le porter attaché au cou, car quand le « shungu » va revenir ce sont les œillets qui vont l'attraper. Dolores explique le processus ainsi : « Ele ahí esta cargado el huahuito (elle dit cette phrase pendant qu'elle attache le collier d'œillets) Eso es para el espíritu, para el espanto, el huahuito. Ese huahuito cojiendo y vuelta cocinar el agüita para que tome. Como ya esta hecha el agüita con el clavel, hasta mañana ya ha de estar cargado (elle fait référence aux œillets).

Après la séance Rogelio rentre dans la maison pour se coucher. Dolores avant de partir discute un peu avec la mère de Rogelio. La mère est très inquiète par l'état de santé de son fils et Dolores essaie de la reconforter et de lui donner des conseils. Zoila, la mère de Rogelio profite de la présence de Dolores et lui demande d'examiner sa petite fille qui, depuis quelques jours, ne va pas bien.

Dolores accepte et, après un examen rapide de la petite fille, déclare qu'il est nécessaire de la « nettoyer » avec un œuf.

Dolores commence à faire une prière et a passer en même temps l'œuf sur tout le corps. Dolores pense que la petite a l'*espanto*. Dolores demande à Zoila de lui passer une bassine avec de l'eau pour casser l'œuf.

Elle commence à prier : « Padre nuestro, virgen santisima » (Dolores demande si la petite sursaute pendant qu'elle dort)

Sans attendre la réponse, elle fait bouger l'œuf avec la pointe de son doigt et elle dit : « accidente es ! »

Elle s'arrête un moment et se met à parler avec nous pour nous expliquer qu'il est possible de voir dans un œuf quand une femme est enceinte : « en el huevo sale del embarazo, nadando toda la criatura ». Mais avant de continuer la discussion Dolores préfère en finir avec la *limpia* de la petite fille.

Dolores affirme qu'il s'agit d'un « accident ». Elle dit à la petite fille de demander à son oncle Rogelio un peu de l'eau d'œillets et de la boire : « Accidente fuerte es mijita. Pedirale un vasito de agua de remedio al tiito y tomarase usted tan... Ha de estar sangre la *barriguita*. Elle passe ses

mains sur la tête et le corps de la petite fille et elle reprend la discussion sur la grossesse, pour nous raconter le cas d'une fille qui avait caché sa grossesse sans cesser de toucher le corps de l'enfant :

Dolores : En el embarazo es bueno verle en el huevo como sabe estar el huahuito nadando... (et la elle commence à raconter l'histoire de la fille enceinte). La mama Z. le hace limpiar a la A. con dolor de barriga y ha estado embarazada.

Zoila : Huahua ha estado ?

Dolores : Huahua ! le mande que ha estado con ansia, del todo, y le hice declarar todo. Ha estado de siete semanas.

Zoila : A cuál ?

Dolores : A la A. de mama Z. A. calladita ella, ya viendose empeorada le avisa y viene mama Z. trayendo cuy, huevo. En el cuy tambien se le ve, se le vira asi el otro lado, ahi sabe estar el huahua con el cordon, ni que negar.

Pendant tout ce temps, Dolores n'a pas cessé de passer l'œuf autour du corps de la petite fille.

Dolores : fuerte mal aire la ha dado a la huahua !

Zoila : Si ha de ser... que tan sera ? le duele la barriguita, le da diarrea

Zoila explique à Dolores que la petite a de la diarrhée et se plaint d'avoir mal au ventre.

Dolores : Darale la agüita de remedio que vine trayendo.

Dolores rappelle à Zoila qu'il faut donner à la petite de l'eau des œillets qu'elle a préparé pour Rogelio.

Zoila : No tiene cuy que me venda mami ?

Zoila demande à Dolores si elle peut lui vendre un cochon d'inde pour faire une *limpia* à son autre fils Alfredo.

Dolores arrête son mouvement avec l'œuf et demande à la petite de cracher sur l'œuf. Elle casse ensuite l'œuf dans la bassine remplie d'eau et avec son doigt elle fait bouger le jaune d'œuf sans le percer.

Dolores : si esta sangre la barriguita ! Ele, vea color a sangre (sur le jaune d'œuf on remarque une tache rouge que Dolores interprète comme un signe qu'il y a du sang dans le ventre de la petite fille. La maladie est souvent mise en relation au fait que le sang ne circule pas à travers les voies normales, l'organe qui est atteint présente des taches de sang et c'est l'un de premiers signes que le *guérisseur* constate pour pouvoir diagnostiquer la maladie.

Dolores : El huevo tiene una raya blanca porqué será ? Aqui està como sangre. Abajo esta limpio vea !

Dolores remarque qu'il y a une ligne blanche qui traverse le jaune d'œuf et elle se demande ce que cela signifie. Dolores fait remarquer à Zoila qu'il y a un endroit où il y a du sang et que plus bas il n'y a rien.

Ensuite Dolores fait une petite pause pour raconter le cas d'une personne qui était très malade :

« A mi me hicieron limpiar una vez, cuando la persona estaba bien mal y salio, vera... limpiandole, yo mismo limpiando con mis manos, botando el agua y resultado, vera, el huevo ca, negro vera y sangre, ya cortado. Ha sido una persona que estaba mal. »

Dolores regarde à nouveau le jaune d'œuf qui flotte dans l'eau et dit : « todito esto le duele, la barriguita es esto y para abajo esta blanco vea y tiene una rayita aqui vea !

Zoila : Qué será ?

Dolores : Qué será la raya?

Avec la pointe de son doigt elle retourne le jaune d'œuf pour faire remarquer à Zoila qu'il n'y a pas la ligne blanche mais de l'autre côté elle remarque qu'il y a une sorte d'œil, alors elle demande à Zoila si la petite n'est pas allée près d'un ravin.

Comme nous l'avons déjà indiqué, les endroits où il y a de l'eau sont à éviter car ils sont censés être habités par des êtres qui peuvent provoquer des maux physiques. Il y a aussi une relation métaphorique entre l'œil et les endroits où l'eau prend sa source, les Kayambi désignent cet endroit comme un « œil ».

Petite fille : si un dia nos fuimos a dar agua a las vacas.

Dolores : a donde se fueron ?

Petite fille : a la acequia de aqui atràs.

Zoila : con esa chiquita... con la hija de mi sobrina Nancy, con esa se fue el viernes. Y ese dia... y al otro dia y a amanecio media enferma.

Dolores : ele, vea... ahi en este ojo (en regardant l'œuf) le ha visto. Ele, no ve !

Zoila: Amanece no màs, media enferma.

Dolores: Ele, vea patentico esta, vea. Al otro lado raya... osea que esa raya queremos decir camino por donde se ha ido.

Une fois que la petite fille a confirmé qu'elle est passée près du canal d'irrigation pour aller donner de l'eau aux vaches, Dolores peut à son tour confirmer ses observations. Alors pour elle tout est

claire : l'œil représente l'endroit où la petite a été effrayée. La ligne blanche désigne alors le chemin que la petite fille a emprunté ce jour-là.

Zoila : desde aqui para abajo y asi, ya tarde se fueron.

Zoila décrit le chemin que les deux filles ont emprunté. Zoila habite dans la partie haute de la communauté, le canal d'irrigation auquel la petite fait allusion se trouve entre la partie haute et la partie basse de la communauté. L'endroit où se trouvent les vaches c'est une forêt du côté est de la communauté, pour y aller il faut passer devant le canal d'irrigation.

Dolores : Ele vea, ojo es, es un, es un hueco donde han ido a llegar las huahuas y entonces ahi le ha dado el mal de aire, eso es lo que le duele.

Se ha ido osea este es un camino y ella se ha ido como a un huequito y ahi ha estado un mal espiritu maligno.

Como hay personas muertas, la almita de ellas que queda, como es muerte repentina se queda el espiritu ahi, entonces ese es el embravecido.

Justement Zoila se souvient qu'un homme est mort à cet endroit.

Zoila : por ahi se acabo el finado compadre Quimbiamba, no ve.

Por esa acequia, allá atrás se fueron a dar agua.

Dolores : Y ahi mismo le ha visto. Entonces ca, la acequia, dice que estaba asi...

Zoila : la acequia a de ser, ahi se fueron a dar agua.

Dolores : Entonces ahi es lo que le ha dado accidente, entonces ahora... No se si tiene agüita, jugo... Para adentro esta sangre la barriguita no ve los labios secos de la huahua.

Zoila : Asi esta...

Dolores : Mata hielito dele si quiere con azuquitar y si le duele esta con temperatura pongale en la barriga la agüita asi...

Zoila : esa agüita que trajo ?

Dolores : Si

Zoila : ya entonces traigame no mas.

Dolores : Porque asi yo le hice al ... si hubieramos tenido cuy, le hubieramos visto mas...

Dolores reste encore un peu à parler avec Zoila, elle mange aussi les œufs durs qui sont resté de la séance de Rogelio. Elle prend congé de Zoila et elles se donnent rendez-vous pour faire une *limpia* à Alfredo.

Annexe 4 : L'organisation communautaire et l'église catholique

L'influence de l'Eglise sur les *Kayambi* ne peut pas être traitée comme un phénomène unique qu'on pourrait caractériser d'une fois pour toutes. Le niveau et la forme d'intervention de l'Eglise, dépendent de facteurs multiples.

La place de l'église dans la vie sociale ressort des paroles d'Antonio Lanchango.

« La generacion mia (Alfredo est né dans les années 60) no hemos vivido eso. Yo se que eso vivieron mis papàs y mis abuelos. Yo he escuchado a mi papà y a mi mamà que el catecismo les daban en la *hacienda* y seguramente igual les obligaban al bautizo. Cada *hacienda* tenia su propio cura. Estas (Hacienda El Prado, La Compañia) como *hacienda* grandes. Al final de esa influencia, la mayoría somos catolicos.

Ahora es con menos fuerza, pero para mi papà, mi mamà era bien exigente el tema, de que hay que bautizar bastante temprano los niños.

Yo mando a mis niños al catecismo, no estoy muy de acuerdo, pero es casi inconcebible de que no mande a mis huahuas al catecismo. Y ellos mismo, ya saben que estan en edad de ir al catecismo y ya quieren irse.

Cortar eso es bien dificil.

El hecho de haber aceptado la religion catolica... (Alfredo ajoute une expression) : « la costumbre hace la ley ».

Yo creo que como esto fue por generaciones, osea ya mi papà, mis abuelos que fueron la ultima generacion de ese proceso de la *hacienda*.

Ahora ya en estos momentos la *hacienda* no tiene ninguna influencia. Pero hasta mi papà...

Yo vivi parte de lo que fue parte del proceso de la vida en la *hacienda*. Toda mi niñez, he estado junto a mi papà, vinculado al proceso productivo de la *hacienda*. Entonces claro todas esas generaciones, desde 1492 que llega aca la conquista, conjuntamente con la religion catolica. De ese momento pasan como 500 años. En este proceso cuantas generaciones, entonces ya se hizo costumbre.

Esto se ha ido liberando un poco desde la reforma agraria que recien es desde el 1964-1970.

Les paroles de Dolores Andrango constituent un témoignage sur le mouvement d'évangélisation :

Ahora para vivir solo hay que pedirle a Dios para⁵²³... hay que rechazar al Satanás para vivir bien, pidiendo a Dios. Dios es en medio de todo. El otro tan, que es poderoso, nuestro señor Dios también, entonces hay que velar por Dios. El espíritu bueno es nuestro señor y hay que pedirle y él es el que nos da el pan del día. A nosotros nos enseñó los padres antiguos, cuando hicimos la primera comunión, nos decía y ahí nos amostraba los cuadros de los que sabemos mentir Está el diablo, jalando la lengua. Y la persona tenemos que ser buenos, humildes y comprensibles y no mentir. Hacer pelear es la obra del demonio decía, eso nos enseñó a nosotros. A mi me fueron a dejar en la *hacienda* San Esteban, había un señor Jorge Acosta, arrendatario. Ahí, con unas primitas, que mi tío tan muerto ya, nos fuimos al catecismo, nos llevaba a Cayambe, al Domingo Savio.

Si l'Eglise s'allie avec un intervenant tel que le patron l'action sur la communauté peut être ressentie, pas toujours, comme une imposition voir comme une contrainte.

L'intervention de l'Eglise peut prendre une autre forme selon l'époque où elle intervient, on a l'exemple des réformes faites pendant l'apogée du courant de la théologie de la libération.

Mais il arrive que les « peuples » s'approprient par eux même les notions de la religion et l'intègrent à leur pratique.

Finalmente, si bien l'action de l'Eglise catholique a été la plus forte entre les peuples « indiens », il ne faut pas oublier toutes les autres Eglises qui cherchent à Porque seria, màs antes, no creo que confesaban ! No comulgaban ! Nosé como seria ! Asi, oyendo asi ! Patron nos hizo a todos los huahuas, hizo hacer la primera comunión, trajo al arzobispo, bautizo la *hacienda*, bautizo la capilla, ahí los santitos, ahí todita gente ca ! Hizo confesar ! a los perritos, a los cuyes, a los puercos, a los huahuas ! Hizo hacer, como es, como es ! Con foraz ! Asi hizo el patron. Dijo, que no haga asi ! Mal andando todos ellos ! No vale ! No quiero que vivan asi con el diablo ! Decía el patron. Por eso que hago a los mayores, comulgar ! Confesar ! Cada domingo habia misa, de casa en casa, andaban los padrecitos, botando la bendición, con agua bendita, de casa en casa, toditas las casas ! » (Lucila Andrango 2005)

« En 1968 fecha del Concilio de Obispos Latinomaericanos en Medellin, el debate sobre la religion campesina indigena, se abrio en el seno de la Iglesia Catolica. El objetivo era intentar comprender a la religion indigena, mas alla de cualquier interpretacion de

⁵²³ Maintenant pour vivre il faut croire en Dieu et rejeter Satan. Dieu est le remède à tout. L'autre est puissant mais Dieu aussi c'est pour ça qu'il faut se tourner vers lui. Notre seigneur est un esprit bon. C'est lui qui nous donne le pain. C'est ce que nous ont enseigné les anciens quand nous avons fait la première communion. Le diable tire la langue. Nous devons être bons et humbles. Nous ne devons pas mentir. Si on se bat c'est l'œuvre du démon. Moi, ils m'ont laissée à l'*hacienda* et avec mes cousines nous allions au catéchisme.

sincretismo religioso que redujera la religion indigena a un nuevo culto derivado de las religiones catolicas e indigenas, o que la entendiera como la yuxtaposicion de distintos elementos religiosos. Desde esta fecha en adelante, de hecho, la politica de la Iglesia Catolica en America Latina siguio a la Teologia de la Liberacion, lo que implico un compromiso politico por parte de los agentes pastorales asi como una opcion preferencial por los pobres. En este punto, el debate se abrio a la evangelizacion, entendida como un arma de liberacion para el pueblo, que desemboca en un reconocimiento de lo que despues se definio como religiosidad popular : una manifestacion especifica del sentimiento religioso popular en el que « popular » hace referencia a los estratos sociales mas pobres y marginados. Los cultos indigenas y las reinterpretaciones del Catolicismo se entienden, asi, como expresion de la religiosidad popular » (Emma Cervonne Etnicidades Flacso)

Cette explication aide à comprendre le comportement et l'intervention de Victoria Carrasco dans la formation de l'UNOPAC. Il est aussi son témoignage en tant que sœur de l'Ordre de la Providence. Influencée par la théologie de la libération, elle a beaucoup participé dans le processus de conformation des communautés, surtout dans la zone d'Ayora.

« Llegue a Ayora en 1982, nos hicimos cargo de la parroquia con dos prioridades, ir formando la comunidad de fe. En ese tiempo las comunidades eclesiales de base tenian una fuerza muy grande a nivel de America Latina y eso implicaba, tambien ir fortaleciendo las otras instituciones de base y tratando que se articulen, se unan y vayan formando una organizacion mayor que puedan ir gestando y asumiendo los procesos juntos. Cuando llegamos, habia en las comunas indigenas, que tradicionalmente han tenido una organizacion muy profunda pero muy desarticuladas. Habia la junta parroquial, al frente de la junta parroquial estaba un « cacique » un poco modelo de la epoca, que era quien definia que se hacia, que no se hacia, y era muy leal, muy funcional a los hacendados.

En las areas rurales, en el campo teniamos el modelo de la *hacienda* tradicional al que estaban vinculados los indigenas de cada sector. A esa *hacienda*, inclusive, en lo religioso, porque cada *hacienda* tenia su capilla y en esa capilla regularmente se hacian los sacramentos y se hacian las fiestas y a nivel de parroquias estaban : la iglesia vinculada a este pequeño poder politico, economico del cacique.

Entonces, nosotros teniamos, yo no digo que teniamos clara la pelicula, pero creo que sabiamos lo que queriamos. Le propusimos al arzobispo un pequeño proyecto de trabajo pastoral en la

parroquia que precisamente tenía fe política y priorizaba comunidades eclesiales de base y organizaciones.

Ese era ya desde el inicio un poco el objetivo. Dentro de esos ámbitos queríamos dar mucha importancia a los indígenas y a las mujeres que especialmente, en esa época y en general a nivel de todo el país eran los sectores más excluidos de ese entonces. Los indígenas y las mujeres.

Entonces, la parroquia aquí en el centro empezamos mucho a trabajar con las mujeres que tenían el cuadro tradicional de un sometimiento total, sin voz y mucho maltrato.

Empezamos a organizar las mujeres en torno de dos puntos : primero que vayan preparándose para ser animadoras de fe en sus barrios y segundo que vayan organizándose en torno a un pequeño grupito a trabajos comunitarios, juntas aquí atrás en la casa.

Entonces, se dieron pequeñas ayudas para que formen un grupito pequeño con un proyecto productivo. Básicamente de lecturas y cositas para el hogar, era un poco el pretexto. Inicialmente el proyecto era para las mujeres de toda la zona, llegaban más de cuarenta. Como se trataba también de no dividir entre indígenas y mestizos del centro, ese era otro de los grandes problemas.

Entre los dos grupos había un empobrecimiento más o menos semejante, pero la división racial era muy fuerte.

Entonces queríamos trabajar primeramente con los indígenas. Cuando llegamos, buscamos a los presidentes de las comunas, en fin a los dirigentes de los indígenas de cada comuna ; de cada sector. Eso llama mucho la atención, tanto de los hacendados, que eran quienes generalmente se les saludaba primero y al cacique del pueblo de ese entonces.

Y desde ahí fuimos haciendo camino, fortaleciendo las organizaciones en la base y procurando que surjan, de cada comuna, de cada barrio, catequistas, animadores de fe, que vayan a partir de la reflexión de la palabra de Dios iluminando su realidad y que vayan descubriendo cuál es el proyecto de Dios para ellos.

Es un proyecto fundamentalmente de vida y que vean que es lo que están pidiendo, que es lo que está llenando contra ese proyecto. La dimensión política, tenía que ser asumida por cada organización.

Entonces, desde ese tiempo hubieron muchas luchas por la tierra, mataron a una compañera en Cajas, a la mamita María Cayetano Farinango, por la lucha de tierras fue una etapa muy dura, muy difícil, porque fue el rompimiento de la estructura tradicional muy ligada también al mundo de lo religioso.

El mundo de lo religioso, no tomaba eso con un criterio más evangélico, sino que era parte del statu quo.

Las comunas fueron fortaleciéndose y los primeros animadores de fe, los primeros que empezaron a reunirse juntos, fueron los indígenas. Las reuniones todavía hacíamos aquí en la casa porque no había otro espacio. Y ese espacio yo diría que como que tenía una cierta cobertura de la iglesia que es poder. Era poder y entonces no había tanto riesgo de represión, porque si tuvimos represión.

Entonces ese fue el proceso, nosotros nos movilizamos a las comunas inclusive vivíamos con ellos, por temporadas les llevábamos misiones, íbamos vivíamos con ellos y eran las temporadas fuertes de acompañar en todo, en el trabajo, pero también en las asambleas de la comunidad, en las mingas y posteriormente ya después en las luchas, en todos los trámites y luchas por la tierra, luego por el agua y por las escuelas, fueron las prioridades. Agua y escuelas en cada una de las comunidades, pero siempre con los dirigentes fortaleciendo la dirigencia de cada una, evitábamos nosotras ser las gestoras de esos procesos o iban los dirigentes y si había necesidad nosotras acompañábamos, o no se hacía, o había animador de fe o no se celebraba o salía catequista de la comunidad nombrado por ellos, había un proceso de preparación, siempre, y de acompañamiento o no había catequesis. Por ejemplo, el año pasado, no ha habido catequesis en una comunidad que no nombro catequista. Entonces eso tiene que ir también fortaleciendo la organización. Hubo un proceso largo en ese sentido.

Hay detalles como este: estuvimos en San Isidro de Cajas, una comuna que queda en la Panamericana, en misiones y el tema de esa temporada era, quien era la virgen María? Entonces, llevamos a la imagen de la iglesia parroquial, que era una imagen con corona, con manto, con capas y le llevamos allá y empezamos el proceso de reflexión. Partimos de lecturas que en el evangelio hacen referencia a la virgen y con dialogo con las indígenas, con los indígenas de la comuna viendo cómo era la virgen María, quien era? , que comportamiento tenía, como se relacionaba con los demás, que es lo que decía, como se dirigía al padre Dios. Les impacto mucho el canto del magnifica, especialmente cuando no entendían lo que decía, cuando decía interpone a los potentados de sus penas y encumbre a los humildes. Entonces se fueron dando cuenta, entonces es nuestra compañera, nosotros creíamos que era del patrón, pero ha sido nuestra compañera. Cuando llegamos al pasaje de la visita de María a su prima Isabel una mujer mayor que da a luz y por lo tanto que tenía que ser un parto difícil y ella va y le atendió el parto y le

acompañó, en fin. Un poco viendo que es lo que hace una mujer que debe acompañar al parto de una mujer mayor, eso fue definitivo. Me dijo entonces: « te han disfrazado y tú has sido cristianita como nosotras ». Entonces le quitaron todos los mantos y la corona y le pusieron su vestido. No fue fácil. Cuando llego aquí de indígena, inclusive la faldita esta quemadita por los chiporrotes del fuego del fogón, cuando llego aquí de indígena, las mujeres que estaban más cercanas a este proceso dijeron: la virgencita es humilde, la virgencita era una mujer pobre, pero no era de raza inferior.

Fue un trabajo largo, un proceso largo también de reflexión, con los blancos, con los mestizos del pueblo, para descubrir que la cuestión de raza no tenía nada que hacer, tan digna era una mujer indígena, como una mujer mestiza. Entonces, la virgencita fue asumida como patrona del pueblo, especialmente del campo, de las tareas, de las labores del campo, de la protección de los sembríos en fin de todo.

La imagen está en la capilla y cada vez le ponen ramitas de los productos del campo, de cebada por ejemplo, para que tenga en la mano.

Era un proceso de apropiación de lo divino, de lo trascendente, no es fuera, no es ajeno, es compañera nuestra, ha sido como nosotros, es una más. La apropiación de lo trascendente les da una fuerza y una espiritualidad muy grande, les da una identidad también trascendente, nosotros somos parte y ella es parte nuestra.

En la iglesia hay todas las tonalidades, pero hay un sector amplio de la iglesia, que es muy consciente de esta dimensión que le llamamos inculturación del evangelio, es decir partir de la cultura de cada pueblo y esto es uno de los desafíos que nosotros también estamos tratando de dar respuesta. Porque la cosmovisión indígena, no es la cosmovisión mestiza. Es una cosmovisión que abarca y es muy unitaria.

Entonces, nosotras también estamos descubriendo, asumiendo y apoyando ese proceso y ese camino de los pueblos indígenas.

En la dimensión organizativa llegamos el año 1987, que fue un año clave. Para el año 1987 nosotras teníamos prácticamente todas las organizaciones, tanto del sector de las comunas y de los barrios periféricos como del pueblo central.

En el pueblo había cuatro barrios ya dinamizados, con directiva, con pequeños proyectos, estaba ya en marcha. En 1987 hubo un terremoto que asoló la parroquia y que a la vez destruyó parte del oleoducto. Toda la atención del país como de fuera iba a la amazonia, por el oleoducto. El desastre

aquí quedaba al margen y fue tan duro la situación, que por ejemplo en ciertas comunas no pudieron sacar nada y todas las cosas se vinieron abajo. Fueron dos movimientos uno fuerte primero y un segundo aún más fuerte. Todas las casas se vinieron abajo, la reserva de granos, las semillas que había se perdieron, fue una catástrofe que no solamente afectaba el momento sino también la siguiente siembra, porque no tenían semillas.

La semilla generalmente ellos escogen de un año y la guardan en la casa para utilizarla el año siguiente y la situación fue realmente seria.

Después obtuvimos ayuda, pero ese es un segundo momento. Aprovechamos, no conscientemente, porque era un momento de tanta tragedia, sino por la emergencia de la situación. Aprovechamos, ya toda esa base organizativa. Yo ya había tenido un poco de experiencia en organización, yo trabajé antes en Tungurahua, igual con luchas de tierra, en fin ya tenía alguna experiencia de trabajo. La clave es la comunicación, entonces es una de las primeras cosas que hicimos. Pedimos que nos regalen radios portátiles para comunicarnos por la radio y eso dinamizó inmensamente el trabajo. Se invitaba a todos los dirigentes a venir a la parroquia porque venía alguna colaboración. Eso impresionó mucho a nivel nacional e internacional, porque las ayudas que llegaban, y como las comunas están más o menos cercanas, venían todos los dirigentes y en cuestión de una hora máximo se entregaba a todos. Se daban cuenta del buen nivel de organización.

Cada líder tenía la lista de sus socios y según eso se entregaba a cada dirigente. Hubo un asunto duro, la cuestión psicológica, la cuestión de salud, que también trabajamos. Hacíamos en la noche fogatas y con cantos, para ir superando el trauma. Tenían que dormir en carpas, eso ayudó mucho a la cohesión de los grupos.

En la cuestión de salud, empezaban las enfermedades, sobre todo bronquiales, enfermedades de la piel y pudimos alcanzar una respuesta para esas situaciones. Entonces vieron la eficacia de la organización, pudieron ver como unidos se logra alcanzar respuestas.

Ahí comenzó a surgir l'UNOPAC. Ya habíamos tenido reuniones de las zonas pero sin que se constata la necesidad de estar unidos, de organizarse. Entonces empieza a funcionar la UNOPAC. Cuando teníamos reuniones con ONG's que querían apoyar o con instituciones internacionales, la ayuda que se recibía se canalizó a través de la parroquia. La ayuda fue muy importante porque consistió sobre todo en herramientas para poder reconstruir las casas, también había cobijas, y alimentos enlatados. Teníamos que tratar la cuestión de los enlatados con delicadeza, porque la gente no estaba acostumbrada a comer los enlatados y no queríamos que se relacione la cuestión alimenticia con los enlatados. Y justamente lo importante era que organizados podían proponer las

necesidades que tenían, eso proponían a las ONG's que lograban contactar. Así ellos veían que eso es posible para todos y que igual los beneficios llegaban a todos y no había diferencia entre indios y mestizos, ese fue un paso importante.

También estaban las mingas para reconstruir las casas, se hicieron videos sobre ese proceso. La gente podía ver como estaban haciendo e iban aprendiendo. Muchos iban a colaborar, había una interrelación muy importante y eso fue fundamental para la formación de l'UNOPAC.

En ese momento sentíamos que se necesitaba un equipo de apoyo técnico. A partir del terremoto. Se formó un pequeño equipo de apoyo técnico. No se permitió que ninguna ONG intervenga como administradora o como mediadora entre los apoyos que venían de afuera y la gente. Porque eso corta los procesos y también la cantidad de los fondos. Se logró hacer aquí mismo un equipo de técnicos, para facilitar toda la administración de todo lo que venía de fuera. Entonces empezó a formarse y a tomar fuerza la UNOPAC, como venían, había ya esta etapa en que fue sumamente conocida la parroquia y había apoyos. Hubo un momento, de transición en el que formamos algo que llamamos la corporación que era un delegado de los indígenas. Hicieron un pequeño reglamento: siempre debían ser los presidentes y delegados del barrio, un técnico y alguien de la parroquia y se formó esa corporación para poner los bienes, que serían luego de la organización. Los bienes estaban a nombre de la corporación para evitar ponerlos a nombre de la parroquia o personal de algún y no saber exactamente luego que va a ser de esos bienes.

Logramos tener transporte, se tuvo apoyo especial, se pudo adquirir tierras, en fin había cosas que debíamos ir adquiriendo, porque se recibían apoyos con la finalidad justamente de adquirir bienes.

Cuando la UNOPAC alcanzo personería jurídica se hizo la transferencia de todos los bienes hacia la UNOPAC. Pero la corporación no desapareció inmediatamente, algunos miembros siguieron prestando ayuda, sobre todo para la logística. La corporación no desapareció sino que cambio completamente de rol.

Con la transferencia de bienes, también se buscaba, que la UNOPAC no dependa solamente de los fondos externos y que a partir de la explotación del terreno comunitario que ahora poseía y de la producción de harina (uchuhak'u) de los molinos, la cual se vendía en el mercado nacional, ya que es un producto muy apreciado por su gran riqueza nutricional, a través de estos ingresos la UNOPAC podía ir financiando sus actividades y así desligarse poco a poco de las ONG's, era importante alcanzar esta autonomía antes que el apoyo de las ONG's se terminara por completo.

Entonces, con un equipo técnico y la UNOPAC consolidada y con posibilidades de autofinanciamiento, se comenzó a dar énfasis en la capacitación sobre la participación política ya que ahora la UNOPAC se había constituido en un grupo con capacidad de representación.

Así se comenzó con las concejalías, las directivas decidían a quien mandaban y que rol tenían y con qué partido hacían alianza y así fue asumida la dimensión política, y poco a poco iban integrando otras dimensiones como el derecho a la tierra, al agua, al paramo, el derecho de la mujer, la mujer empezó a abrirse mucho espacio se rompieron muchos esquemas que antes eran muy duros, muy difíciles, en ese momento yo salí fuera.

Ahora ha cambiado radicalmente. Yo regrese en el año 1992, había una migración creciente de los jóvenes, hacia el trabajo de la construcción y de las mujeres muy jóvenes hacia el servicio doméstico, esta segunda cosa incidía mucho más fuerte en las familias que en la organización, entonces decidimos programar otra etapa de trabajo, que se adecuase a estos cambios que se daban por la migración. Nada de eso pudo llevarse a cabo; ya que nos cayeron las flores (elle fait référence à l'implantation de plantations des fleurs) y cambio absolutamente todo el panorama. Ahora las flores (c'est-à-dire les plantations) están hasta dentro de las comunas. EL costo de la tierra se ha disparado horriblemente, las organizaciones se han debilitado porque el único trabajo seguro que hay en la zona es el de las floricultoras, trabajo seguro pero malísimo, porque les contratan máximo hasta dos años, no tengo pruebas pero es probable que en dos años la salud de la gente está muy deteriorada, por los químicos. La intensidad del trabajo, eso desmoralizó a la gente, no les deja tiempo para la organización, no hay tiempo para las fiestas y eso está afectando duramente todo, la familia, las organizaciones de base, la organización más amplia se ha desmovilizado totalmente. Sé que la UNOPAC está en un momento crítico, muy difícil, las comunas están desmovilizadas. Es un panorama completamente diferente donde el poder que no es solo político, sino el poder económico y de sobrevivencia de la gente tienen, lo tienen los floricultores. Si en algún momento a una de nosotras se nos ocurriría decir: bien no vamos a las flores, eso sería un absurdo porque de eso viven, entonces la situación es esa. El encarecimiento de la tierra es horrible, estaba hablando con Alfredo (Andrango) y está intentando comprar unas hectáreas de tierra me parece que 60 ha. Y cuesta con los intereses si no pagan al contado 120.000 dólares, es decir 2.000 dólares por ha. Un costo así de la tierra solamente puede cubrirse si la explotación es de punta, es decir tiene el costo de la explotación de flores para exportar y eso no cubre si tienen ganado lechero o si tienen papitas o si tienen cultivos tradicionales. El costo no cubre el valor de la

tierra sin agua, sin riego. Hace 10 años sería impensable que no se compre un terreno comunitariamente. Ahora con todos los riesgos que hay se rompe la división de las tierras comunitarias y estas tierras tienen una cierta protección legal que la CONAIE ha alcanzado con mucha lucha. No tienen impuestos prediales, no puede ser dividida, ni parcelada, hay una legislación que protege las tierras comunitarias. Ahora cuando compran tierras son individuales, se está rompiendo mucho lo comunitario (ce point de vu est discutable car la notion de communauté ne peut pas se réduire à une relation avec le territoire, elle est le produit d'un ensemble d'éléments. L'achat de terres même si se fait de façon individuel, permet aux familles de rester dans la communauté évitant ainsi la migration vers la ville.). Es precisamente esta cuestión del trabajo asalariado individual, ya son 10 años más o menos de presencia de flores (7 ans après cet entretien la présence des plantations n'a fait que se consolider, toutes les familles de la communauté ont au moins un membre travaillant pour ces entreprises) con estos contratos individuales, eso ha afectado duramente la comunidad, es decir toda esta globalización, cuando uno habla de globalización del sistema capitalista como que no se ve como camina en realidad, como se va concretando en realidad, en la realidad va destruyendo lo comunitario, destruyendo el tejido de solidaridad, va individualizando y así puede hacer cualquier cosa.

En el aspecto ritual nosotros, pusimos esta fiesta de San Pedro, que se celebra a lo largo de toda la sierra, puede ser San Juan, San Pedro, Corpus Cristi, pero tiene sus raíces en la fiesta ancestral de la cosecha o de los primeros granos y toda el área Andina, no solamente de Ecuador sino de todos los países Andinos es motivo de fiesta, entonces viene toda la cuestión del Inti-Raymi, todo eso, en el fondo son las fiestas tradicionales como mecanismo de supervivencia adoptaron las fiestas de santos que se daban en esa época. Igual la Iglesia vio que esos momentos eran fuertes para la gente y las festividades religiosas que se daban en esa época recobraron un valor muy grande. Y en la fiesta de San Pedro la gente en todas las comunas entregan las ramas y entregaban a las *haciendas*. Las *haciendas*, mataban un toro y daban un poco de chicha, en fin, se creaba el vínculo también ritual, festivo con la gente. Los indígenas de cada *hacienda* iban a la casa del patrón de la *hacienda* y de ahí celebraban esta gran fiesta ancestral. La parroquia vimos con preocupación esa ligazón del patrón y todos los indígenas de las *haciendas*, de las comunas. Entonces, no era posible decir, esta fiesta ya no se hace, no vayan, no entreguen al patrón, sería un absurdo. Entonces tuvimos que asumir como parroquia la entrega de ramas y llegamos a tener 30 comunas festejando aquí San Pedro. Eso implicaba una organización y un gasto inmenso. Todas las comunas, traían

papas, habas, choclos, todo lo que podían y se cocinaba en tanques, con mingas y era el día entero de reparto de comidas, se suprimió el alcohol necesariamente.

El momento que la UNOPAC estuvo fortalecida entonces nosotros también nos fuimos y entregamos junto con todos la rama a la UNOPAC, entonces hubo todo este proceso de expropiación a las *haciendas* del dominio de los indígenas hacia la parroquia pero muy conscientes de que la parroquia era una mediación para que luego se haga con la UNOPAC. Ahora este ritual se hace todavía.

Ligar esta cuestión trascendental lúdica, con el patrón, es peligroso porque refuerza los lazos. Porque a más de la dependencia económica, se refuerza por la dimensión ritual simbólica.

Hay muchas cosas que pueden cambiar sobre lo comunitario, pero la cuestión de solidaridad es definitiva y también la organización.

Annexe 5 : Discussion après la procession

Trente six personnes ont participé à la procession car elle avait pris la place d'une minga communautaire, donc obligatoire pour tous les comuneros.

On peut diviser la discussion en cinq parties. Elles sont séparées par des commentaires dont l'intensité diminue jusqu'à la fin.

Première partie : on entre dans la maison, première évocation du sujet principal (la messe et ses préparatifs).

Seconde partie : on parle des offrandes qu'il faut faire à la vierge.

Troisième partie : on se met d'accord sur les activités potentielles du dimanche.

Quatrième partie : on envisage la possibilité de déposer la vierge à la maison communale à la fin du parcours, pour ne pas avoir à la redescendre le lundi.

Cinquième partie : la décision définitive est prise. Les Kayambi remercient la propriétaire de la maison, saluent la vierge, et quittent la maison.

Quelques indications à propos de la transcription :

- chaque lettre indique un certain interlocuteur.
- [ca] interjection kichwa qu'on ajoute aux verbes.
- Les Kayambi prononce podimos au lieu de podemos.
- La personne notée S est la femme propriétaire de la statue de la vierge.
- La personne notée M est la propriétaire de la maison.
- Les indications « discutent entre eux » signifient qu'il y a plusieurs personnes qui interviennent en même temps et qu'il est assez difficile de les comprendre.

La procession est arrivée à la maison où on a déjà préparé un endroit pour poser la statue de la vierge. Les Kayambi s'approche pour saluer la vierge, ils déposent des fleurs, les feux d'artifices et commencent à discuter.

P1. Aquí las compañeras dicen que disque tienen una minga mañana (dimanche), entonces eso dicen que no van a poder asistir mañana para la misa mejor es que sea para el lunes, por la razón de que tienen la minga y que tienen que irse a asistir a la minga y no pueden venir acá.

P2. Por eso es lo que yo quiero ver si ya, el día lunes a que hora más o menos tendrían que, tendrían que avisarme.

A ce moment il ya beaucoup de bruit : les participants regardent tous les détails, les fleurs, les feux d'artifices. Ils vérifient que la vierge est bien installée. Les derniers entrés sont encore en train de saluer la vierge.

Deux ou trois personnes interviennent en même temps.

P3. Hay que avisar al padre.

P4. Mas de mañana seria.

P5. La misa para el lunes *ca a las diez a de ser, porque hasta esas horas ya *podimos estar libres.

Les participants discutent entre eux.

P6. Hasta las diez ya ha de poder el padre.

Ils s'adressent à la femme qui doit aller parler avec le curé.

P7. No pues, yo no puedo, no puedo nove, por eso alguna de aqui, porque el padre no ha de querer, lo que ha de querer es que uno de ... (elle ne finit pas sa phrase)

P8. Uno de aqui tiene que irse.

PS. (femme propriétaire de la statue de la vierge) Uno de la comuna tiene que irse como le conocen al padre, todo eso, entonces, quien es el que viene para aca, entonces eso es lo que...

Les participants discutent entre eux sur le point de savoir qui peut aller parler avec le curé.

P9. Bueno eso creo que no ha de haber problema yo voy a hablar con uno de los mios para ver si nos ayudan.

P7. Eso no ve ahí si quedamos ya...

P9. Yo he de ir a hablar.

P7. Para estar seguros, para el dia lunes a las diez.

A ce moment il y a beaucoup du mouvement. Les participants parlent entre eux. Les enfants font beaucoup de bruit.

P10. Entonces a las diez.

P11. Sera seguro.

Plusieurs femmes parlent en même temps des choses qu'il faut enmener.

P12. Hay que estar viendo que hay que traer.

Ils font des commentaires.

P13. Cualquier cosita que deseen poner, las espermitas, que ya saben la señora que va a recibir, entonces yq pueden acercarse.

P14. Pero no va a quedarse ?

P7. No, no.

Il y a plusieurs commentaires (Ils veulent savoir s'il y a des Kayambi qui vont rester)

P15. La señora algo quiere decir.

P16. Bueno, si es que, si es que hay la posibilidad de quedarse.

P17. La señorita nos va a dar llevando.

P9. En la camioneta.

Ils parlent tous en même temps, c'est difficile de transcrire ce qu'ils disent. Ils discutent sur les préparatifs, ils prennent des choses, il y a beaucoup du mouvement.

On sort, on va partir mais la discussion continue.

P18. unos para quedarse, para hacer la misa.

P19. toca la minga pues mañana.

La discussion sur le meilleur moment pour la messe est reprise.

P7. Por eso que vean ustedes.

P20. Por eso digo para mañana.

P21. Los que están aquí, están las rogativas de hacer en las casas.

Ils veulent que ceux qui ne vont pas à la minga de dimanche fassent le parcours avec la vierge dans la partie haute, parce que comme ils sont montés en voiture, la vierge n'a pas visité toutes les maisons.

A nouveau on discute de ce qui doit être fait le lendemain.

P7. Eso !

P22. Ah, ah !

Il y a des commentaires

P23. Entonces los que puedan, pueden hacer pero...

On commence à prendre les choses à emmener pour les déposer à la maison communale. On demande ce qu'il faut prendre.

P24. En la casa comunal pues.

P22. Claro ahí.

P25. Ahí.

P26. Eso también mas, en la camioneta (la femme indique ou poser les choses), para no estar ese día todo bajando.

P9. Entonces aquí empezando a qué hora llegara pues ?

(Elle se réfère au temps qu'il faut pour descendre la vierge jusqu'à la maison communale)

P27. Eso también.

Ils s'inquiètent de savoir si la vierge va être à temps pour la messe.

P9 Por eso dice, que mañana que acompañara para hacer el recorrido de las casas por aquí hasta abajo.

P28. Y no valdría yendo haciendo el recorrido ir a dejar a la casa comunal más bien.

P29. ahí en la casa comunal no hay nada.

Il y a des commentaires, tous parlent en même temps, la propriétaire n'est pas d'accord pour laisser la vierge seule.

P9. Bueno de eso no se preocupe yo puedo traerle yo tan vuelta a mi casa y de ahí puedo bajarle no más, de eso no hay problema.

P7. Ya.

Il y a un petit silence.

P30. Ahí no ha de pasar nada.

Il y a des commentaires à voix basse.

P31. Ahí en la casa comunal si hay también quien cuide, no ha de pasar nada.

P9. Si talvez no ha de pasar nada, no se refiere a lo que ha de pasar nada sino que lo que dicen es para no estar el lunes desde aquí bajando.

P32. Mañana ya haciendo el recorrido ya le dejamos en la casa comunal.

Ils discutent entre eux. Un chien aboie.

P9. Es un desgraciado el perro.

P7. Y ya para que hable de unavez par el dia, que fuera mejor la misa es a las 11 de la mañana.

P33. Eso.

P7. Porque no vale de mañana, porque usted sabe que hasta hacer una cosa otra cosa, entonces si se demora.

Pendant qu'elle parle les autres donnent leur avis.

P34. Así es.

P7. La misita siempre que sea mejor a las 11, que les parece?

P35. Si esta bueno.

P36. Si está bien.

Il y a moins de commentaires, l'ambiance est beaucoup plus calme.

P7. Siempre es a las 11, y comunicarles a la gente de abajo que va a ser a las 11, tranquilamente a las 11 y según eso como quiera yo vengo no más. Eso es. Ya entonces queda en buenas manos aquí (la vierge) Ya.

P9. Aquí queda, Dios le pague.

P7. Quite mijito de ahí, no juegue (elle s'adresse à un enfant qui joue près de la vierge). Entonces...

C'est le moment de partir, ils disent au revoir à la vierge, on sort de la maison et on marche quelques mètres. Les Kayambi qui habitent près de la maison nous disent au-revoir, ceux qui vont descendre jusqu'à Ayora montent dans la voiture et on part. Au total la discussion a duré 30 minutes.

Finalmente la messe n'aura pas lieu le lundi parce que le curé n'était pas d'accord. Dimanche la vierge est retournée chez elle.

**Annexe 6 : Copie du compte-rendu d'une Assemblée
à propos des préparatifs pour les fêtes de « San Pedro »**

Acta del día miércoles 26 de junio del 2002

Acta de la reunión ordinaria del comité de desarrollo comunal Nuevos Horizontes, San Esteban del día miércoles 26 de junio del 2002, siendo 19 :40 en la noche el compañero presidente da por instalada la reunión con las siguientes modificaciones :

- 1 Lectura del acta anterior
- 2 Se toma lista a todos los socios
- 3 Lectura de comisiones
- 4 Informes y resoluciones
- 5 Comisión de aguas
- 6 Asuntos varios

Teniendo un oficio firmado por el compañero Ignacio Andrango y se queda aprobado y se quedan a ir a la reunión del UNOPAC los siguientes personas: Alfredo Andrango, Gloria Achiña, Zoila Andrango, Antonio Andrango, Cayetano Andrimba.

Informes y Resoluciones:

El compañero Alfredo Andrango informa sobre el terreno del señor Rodrigo Tobar y se queda hacer una reunión el día 21 de julio. La compañera Rita Andrango hace la entrega de las compras que se a mandado a comprar. Y para el día 29 de junio la compañera Zoila Chico se queda a ver el sitio para dejar la chicha y todo lo demás, los compañeros que repartirán la chicha son los siguientes. Compañera Laura Achina, Ángel María Sánchez y Laura Andrango y el rotulo llevara el compañero Abel Andrango. La compañera Transito entrega las dos arrobas de arroz y cuatro atados de dulce y la compañera Josefina Chico da vuelta dos atados de dulce y que dando un acuerdo para dar el gallo y se queda de acuerdo, el día viernes a las 8:00 am hasta 13:00 pm y para preparar la comida se queda a preparar la directiva. La compañera Zoila Andrango se queda a comprar 10 atados de dulce y dos docenas de voladores y 20 libras de jora y ciento cincuenta naranjas para preparar la chicha es el día miércoles. Y prepara la compañera Amalia Sandoval, Mercedes Andrimba, Josefa Andrango, Olimpia Pillajo. Para rajar la leña es el compañero Rafael Andrango y Rubén Chico. Para repartir la chicha Rafael Andrango y Rubén Chico. Para repartir la chicha Rafael Andrango, Manuel Andrango, Esteban Andrango y para asar los pollos se quedan las siguientes compañeras Zoila Chico, Marcela Achina y Josefina Chico. La compañera Rita Andrango se queda a comprar 25 libras de (...) y también se queda a comprar un borrego teniendo 19 dólares y si falta

se cojera ciento diez de fondo rotativo. Para la minga del jueves 4 de julio que es en el UNOPAC se van los siguientes compañeros Pedro Andrango, Gertrudis Achina, Juan Achina, Ignacio Achina. Y para la cocina en el UNOPAC se va Salvador Cacuango y Juan Tabango. El compañero Pedro informa sobre asuntos del agua y dice que tienen que mandar gente para arriba al tanque y de lo del día Martes, Miércoles y Jueves se quedan nombrados (...) y también dice que tenemos que poner 5 cuyes y 3 gallinas y una arroba de papas cocinadas y dice que el día viernes a las 9:30 tiene que estar el presidente en el FISE y se queda a poner un dólar por comunidad para comprar cinco cuyes y tres gallinas. Y el compañero Pedro Andrimba informa que han sacado la totalidad de las plantas y dice que tiene trece mil doscientas plantas y que en el vivero se tiene quinientas sesenta plantas.

Annexe 7 : La faune et la flore

La faune

Nous recensons ci-après les différentes espèces constituant la faune observable sur le territoire de la communauté :

- Boyero - (c'est un oiseau, de couleur sombre, pour les Kayambi le boyero peut chanter de la même façon qu'une personne, le boyero suit le bétail dans les pâturages. A l'époque de l'hacienda le travailleur chargé de surveiller le bétail était appelé aussi boyero)
- Catsu colorado - escarabajo - scarabé rouge - chrysomelidae que l'en trouve dans les cultures de pommes de terre. Pendant la période de pluie il y a un autre type de scarabé que pour les Kayambi est un mets exquis.
- Curiquingua - caracara - poliborus cherivay Jacq (c'est un grand oiseau, de la taille d'une poule plus ou moins, qui mange de verres de terre, il peut être de couleur marron ou noir, Il est en danger de disparition)
- Chihuacos - mirlo - turdus maculirostris (il s'agit du merle, il est noir, ses pattes et son bec sont de couleur jaune. Il mange les plantes allucigène comme le « shanshi ». Le shanshi a un très bon goût et il faut éviter que les enfants le mangent)
- Cuscungus - búho - hibou - buho nigrecens Ber. Et Taz (le chant du cuscungu annonce la mort prochaine d'une personne, les personnes disent qu'il a les mêmes oreilles d'un lapin, on croit que les lapins sauvages en vieillissant se transforment en cuscungu)
- Mashu - murcielágo - chauve-souris (On dit que les vieilles souris se transforment en chauve-souris)
- Chucuri - comadreja - mustella alboventris - belette (On croit que les lézards, les plus grands, deviennent des belettes)
- Chushig - lechuza - chouette - type Strix (oiseau rapace nocturne, de couleur marron avec la tête de chat et avec un petit bec)
- huaman (espèce mineur charcu)- gavián - épervier - accipiter ventralis (Le gavián parfois est confondu avec le condor dans les récits. Les Kayambi n'aiment pas trop ce oiseau qui vole les poules) .
- Kulligu - Golondrinas - hirondelles - haplochelidon andecola.
- Yalu/atuk - zorro - renard - lycalopex culpaeus.

- Cunu - conejo - lapin - sylvilagus (le lapin est un de personnage principal des récits kayambi)
- Licuangos – grallaria montuosa Lap(il est de la taille d'un merle, c'est un oiseau de couleur marron, il ne vole pas mais se promène au bord des ravins.
- Lagartijas - lézards – lacertidae (de petite taille)
- Lobo - loup – famille des canidés (Un autre personnage important des récits kayambi)
- Yutu - perdiz - Perdrix - perdix perdix
- Trigo pishcu – gorrión – moineau - fringilla doméstica ou zonotrchia pillata Bood.
- Quilicu – cernícalo – faucon crécerelle – falco tinnunculus (appartient à la famille de l'épervier, il est plus grand que le merle, il a la caractéristique de rester comme suspendu dans le ciel, il se nourri de petits lézards.
- Quindi –colibri – docimaster encifor beiss (il se nourri du nectar des fleurs, il est petit avec un long bec et des couleurs vives).
- Urpi - tortolas - tourterelles – zenaida auriculata des. Murs.
- Huirachuro- pico grueso amarillo – pheucticus chrysogaster : c'est un petit oiseau, de la taille du merle, son plumage est gris, noir et jaune. Il fait son apparition à la saison de floraisons, il se nourri des graines de maïs et des fèves (quand les graines ne sont pas encore mûrs).
- Kuyka ou kusu - ver de terre – lumbricina.

La flore

Nous recensons ci-après les différentes espèces constituant la flore observable sur le territoire de la communauté :

Plantes et arbustes

- Atutsara (en espagnol se traduit par maïs du renard)
- Chuma
- Cuychi (plante interdite, la consommation rend la personne idiote)
- Diente de cuy (quand les enfants commence à parler on leur frotte la bouche avec cette plante pour les aider à parler plus vite)
- Puma
- Maqui

- Mucuchacla (femelle et male) (on l'appelle comme ça en raison des nœuds)
- Caballo chupa (utilisé pour éviter la maladie de la pomme de terre « lanche ». Quand la plante est atteinte de la maladie, les feuilles sèchent et elles deviennent noires, cela empêche la pomme de terre de grandir)
- Fucunera
- Floripondio ou huantug (hallucinogène)
- Hierva mora (pour traiter les coups)
- Escoba colorada
- Sauco (s'utilise pour prendre des bains)
- Shanshi (le fruit est noir du même couleur d'un oiseau connu sous le nom de chihuaca. Quand on mange le fruit on sent qu'on peut voler)

- Oignon sylvestre

Chilca : (mâle et femelle)

« la chilca macho, dizque es una varita bien larga, asi alto. La cascarita dizque utilizaban antes para envolver las manos, que estan lisiados, asi. Calentando, dizque amarraban. Vuelta la hembra se hace una sola enredadera, el macho vuelta, rectitos los palitos saben ser. » (Antonio Lanchango)

- Chilca blanche : elle était utilisée en forme de bois.
- Chilca commune ou noir : utilisée dans les séances de guérison. La racine était utilisée pour laver les vêtements.

La chilca est utilisée pour alimenter les cochons d'inde et nettoyer les cages des ces animaux. On lui prête aussi la propriété de améliorer la reproduction des rongeurs.

Penco « tambien es hembra y macho. Las hojas de los pencos machos es delgada, vuelta las hojas de los pencos hembras es anchita, asi sabe ser. El warango se hace de la hembra. » (Antonio Lanchango)

- Chulco : comestible
- puvian
- Puliza
- Tupial
- Romerillo

Ocal (eucalypto) " las hembras son hilos rectos, vuelta los machos son hilos cruzados y esos hilos cruzados surven para hacer "yugo", para hacer "arado", vuelta de la hembra es hilo recto, eso

vuelta de rompe no mas, en cualquier cosa que esten haciendo se rompe no mas, se abren no mas los hilos, no sirve de nada” (Antonio Lanchango)

Laurel “servimos para hacer la guitarra, de ambos mismo utilizan para hacer guitarra, como son unos arbolotes, grandotes, gruesos, hacen para hacer madera tambien. La guitarra se hace mas de la hembra.” (Antonio Lanchango)

- Zigze
- Taraxaco (pour traiter les problèmes du rein)
- Totorilla
- Venas llachapungo
- Epine blanche
- Epine commune
- Morlan (s'utilise comment valet)
- Evilan
- Vicundo
- La tourterelle
- Changos
- Paille
- Orijuela
- Bacalengua (utilisait pour la construction de maisons en paille. Les feuilles sont utilisées pour couvrir les récipients)
- Jurapango (associé à la cire d'une bougie, il sert à traiter la sinusite)
- Grama de paramo
- Ñachag (c'est une fleur jaune, qui sert à traiter les maladies des yeux)
- Ortie blanche ou huagra, (elle utilisée comment instrument de punition. Les grains étaient grillés pour faire une boisson qui était donnée aux femmes qui avaient des problèmes après l'accouchement.)
- Ortie noire, (utilisée dans les séances de guérison)

Pinan « se utiliza solo la hembra para hacer el altar en la santa iglesia » (Antonio Lanchango)

Fruits

- Rodovalin
- Chimbalo (Il s'agit d'un fruit qui ressemble au concombre)
- Pomme

- Mûre
- Taxo
- Mortiño
- Anga mortiño
- Shanshi (hallucinogène)
- Cerote, (pour préparer le premier bain d'une femme après l'accouchement)
- Zagalita
- Piquiyuyu (pour traiter la rougeole)
- Angoyuyu

Des plantes pour soigner

Les plantes utilisées pour la guérison sont nombreuses. Nous retiendrons quelques exemples avec la linaza (linette), pour le foie, l'ortie noire, pour le « mal aire » et pour le mal au ventre, la Valeriana (*Valeriana officinalis*) pour les états de tristesse, le taraxaco, pour le rein, le persil (*Petroselinum sativum*), pour le cœur et quand la personne est triste, la Hierva mora, pour le rein et l'oeillet, (*Dyanthus caryophyllus*), pour reprendre courage.

On peut aussi citer le Berro (cresson, (*Aquaticum nasturtium officinale*), pour le rein, la Verveine, *verbena officinalis*, dont la fleur est utilisée pour traiter le *colerín* et l'Ortiga negra de borrego pour le « mal aire » et les maux de ventre.

Le Matico, *piper angustifolium* et le mélange de *laurel* (*Laurus nobilis*), *ramos*, *romero*, *alucena*, *palo santo*, s'utilisent pour les bains. On fait aussi brûler ce mélange pour soigner une personne qui souffre de *mal de aire*.

Il existe deux variétés de *llanten* (plantain, *Plantago major*), la variété considérée comme femelle est utilisée pour faire des infusions alors que celle qui est mâle est donnée à manger aux lapins.

Le *chachaco*, la *chuma*, l'*escoba*, le *puma maque*, le cerote (femelle et mâle), la *pulisa*, la *salve real* (*Salvia rumicifolia*) et le *sagalito* sont utilisés pour faire des bains de purification des malades et des femmes qui viennent d'accoucher. La plupart de ces plantes sont cueillies aux abords des ravins.

L'*ortiga blanca* ou *huagra* (*Urtica dioica*) est utilisée comme fouet pour punir. Autrefois les pépins étaient grillés puis transformés en farine pour faire une soupe qu'on donnait aux femmes après l'accouchement.

On fait des infusions avec la *vena del cuychi*, la *lechejihua* (« herbe avec du lait ») et le *polanco*, l'*oregano de castilla* femelle (*Origanum vulgare*), l'*oregano de país* (mâle), le *toronjil* (*Melisa officinalis*) pour la tension, le *juyanguilla* pour faire descendre la fièvre, l'*escansel* pour le *colerín*.

Annexe 8 : La yunta

Les trois phases importantes du travail agricole avec la *yunta* sont :

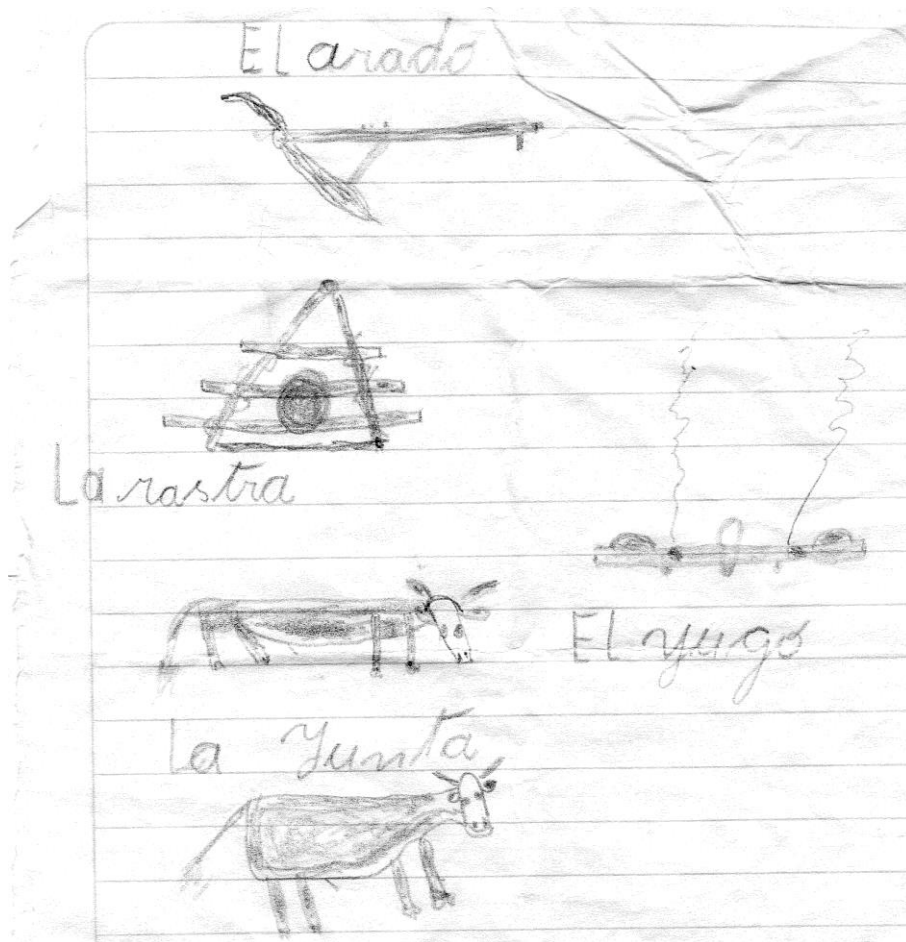
- Arar
- Rastrar
- Huachar

L'utilisation de la yunta est en principe réservée aux hommes. Les femmes ou les enfants suivent derrière, ils sont chargés de contrôler la bonne marche de la yunta.

Éléments de la yunta :

- Surco : est la partie qui s'enfonce dans la terre
- Pulla : permet de tenir la yunta avec les mains
- Arado : bois long au bout duquel se trouve le *surco*
- Yugo : se met sur les cornes des boeufs
- *Huagras* : bœuf (castré)

Huagra signifie taureau . Le huagracallu o Pacta est une plante sauvage, connue aussi comme «langue de vache», car elle est allongée et froisée. Cette plante est utilisée pour nourrir le bétail et parfois elle est mangée en salade.



:Figure 1: dessin réalisé par Cruz Andrango

Annexe 9: Le processus de la réforme agraire

Entretien avec Miguel Riofrío, ancien responsable de l'IERAC.

...Si otro tenía 3,3 eso les había dado el dueño de la *hacienda*, sea la asistencia pública o en caso de un propietario particular el propietario. Lo único que podía hacer el IERAC de acuerdo a la ley entregarles el título de propiedad del terreno que tenían, sea una hectárea o cinco lo que sea. En muchos casos se admitía que el propietario pida que no le den ese terreno sino que le reubiquen en otro sitio entonces ahí un poco hubo abusos de parte del propietario y algunas veces fue apoyado o consentido por el IERAC. El terreno que el huasipunguero había trabajado durante veinte o quince años ya estaba en buenas condiciones y le pasaban a un terreno completamente distinto con calidad inferior, entonces a veces le compensaban un poquito, en superficie con un poquito de terreno adicional, pero la mayor parte de los casos se les dio en donde estaban. En el caso de San Esteban, la parte la más importante de la *hacienda* es una planicie, es muy plano, entonces cerca del casco de la *hacienda* estaban siempre los huasipungueros pero esa era buena tierra, la mejor tierra y entonces cuando llegó la Reforma Agraria, en San Esteban nosé cuando llegó porque era un terreno particular, el propietario tenía el derecho o la potestad de decir no le doy aquí, les doy más arriba, un poquito más, entonces les arrinconaron en las laderas, tierras sin agua mientras que antes sí tenían agua.

Cuando cambiaron de régimen la gente pasó muy tranquila, muy contenta, con incertidumbres. En el caso de Pesillo se hizo una parcelación alrededor del casco de la *hacienda* (es decir, la casa de la *hacienda*) con la idea de que vivan ahí, pero ahí les dieron un lotecito de mil metros a cada familia, para que se haga su casa y tenga una huertita muy pequeña de hortalizas, con la idea de que dejen el huasipungo, digamos, no sigan viviendo en el huasipungo sino acá, de manera de poder darles un poco de servicios, agua potable, luz eléctrica, escuela más cercana, pero nosé como quedaría eso, el IERAC les entregó los títulos de propiedad de los mil metros a cada familia, era en total más de 200 familias que vivían ahí, debían vivir en Pesillo y hacer como una especie de pueblo.

La Reforma Agraria se dio apoyada por los Estados Unidos. A este país le convenía que la zona sudamericana, sobre todo el área andina, los países sudamericanos se tranquilicen, porque había muchos problemas políticos y los problemas políticos se daban por la desigualdad que había entre ricos y pobres, en este caso los ricos eran los terratenientes. La alternativa que se presentó era que las tierras que estaban mal cultivadas o que no estaban cultivadas, sean

cultivadas. La única manera que ellos vieron, en esa época, finales de los años 50, era cambiar el sistema de tenencia de la tierra, había propiedades que tenían que ser de 10000, 15000, 20000 hectáreas y que el dueño ni conocía. Eso pasaba en la sierra y en la Costa, en la Costa con más amplitud, porque ahí las tierras eran más amplias, más grandes las propiedades y los dueños no las conocían. Tenían « precaristas » sobre todo en la Costa todo se trabajaba con precaristas, todas las plantaciones de café y de cacao eran hechas por los campesinos, el dueño solo iba a recoger la plata y entonces eso era un sistema injusto y se decidió en América Latina, terminar con ese sistema, así nació la Reforma Agraria, apoyada por un programa que se llamaba Alianza para el Progreso que fue inventado por el presidente Kennedy, se hizo en todos los países, al mismo tiempo y después vino la novela o la onda que se llamó desarrollo rural y entonces como se dio impulso al desarrollo rural se dejó a un lado la Reforma Agraria, ya no había como hablar de Reforma Agraria y las dos cosas eran una sola. La Reforma Agraria se quedó sin concluir, por ejemplo todo lo que era asistencia técnica, todo lo que era ayudarles a las cooperativas o a las comunas que se formaron, se les dejó ahí sueltos, se debía haber seguido con asistencia técnica, y asistencia productiva básicamente a pesar de que alrededor de eso también se necesitaba educación, se necesitaba salud, entonces entregarles la tierra no era la solución.

En el IERAC que era la entidad que hacía la Reforma Agraria, había ingenieros agrónomos para dar asistencia técnica a los campesinos que fueron beneficiados por la Reforma Agraria porque el Ministerio no estaba acostumbrado a trabajar con campesinos, estaba acostumbrado a trabajar con los grandes propietarios, lo mismo el Banco de Fomento. La asistencia técnica y el crédito era para los grandes propietarios, a los campesinos, no sabían ni cómo tratarlos. Hubo otra entidad, inclusive un poco anterior al IERAC que se llamaba la Misión Andina, que era apoyada por las Naciones Unidas para justamente dar asistencia técnica, crédito y no solo asistencia técnica agropecuaria, sino también asistencia técnica en salud y en educación a las comunidades campesinas, entonces ellos más bien propiciaron la creación de comunidades y no de cooperativas.

Pero también vino la onda del cooperativismo un poco antes que la Reforma Agraria y la mayor parte de las organizaciones que se hicieron con la Reforma Agraria fueron cooperativas.

Más o menos las cooperativas duraron no más de diez años y se desprestigliaron. Y como ellos ya tenían tradición de comuneros decidieron que la cooperativa no valía y que lo que sí valía era

la comuna. Hubo mucha ingerencia politica, que fomento la formacion de organizaciones como la CONAIE, la FEI o la UNOPAC.

Cuando se acaba la época del desarrollo rural se acaba toda la posibilidad de apoyo del Estado a los campesinos, ahí si ya es autogestion de ellos lograr el agua, lograr el credito, ya no hay politicas estatales este rato para poder ayudarles, y eso viene organizado desde afuera. Es decir, las entidades como el Banco Mundial, el BID, la FAO hablaban un tiempo de Reforma Agraria, todos hablaban mas o menos el mismo idioma, bueno o malo, pero habalaban el mismo idioma. Despues vino el desarrollo rural e igual habia apoyo para el desarrollo rural y despues ya se acabo Reforma Agraria y Desarrollo Rural. Ahora es Autogestion pero no se ha hecho nada porque eso es basicamente educacion. Necestan credito, en el caso de la ganaderia, Galo Plaza (un de grands propriétaires fonciers de l'Équateur) desde el papà son hacendados, muy tecnificados, y claro cuando paso la *hacienda* al IERAC ellos se llevaron su ganado, pero los indigenas tenian su ganado tambien, en el caso de la familia Plaza, ellos ayudaban a los indigenas a tener buen ganado. Cuando los Plaza se llevaron su ganado los indigenas perdieron su ganaderia, que no era mala y tenia buen rendimiento.

De todas formas, la *hacienda* se quedo con lo mejor, la diferencia fue que antes compartian un poco con los indigenas, despues de la Reforma Agraria eso se acabo. Pero no todo era bueno, generalmente, antes no les pagaban jornal, trabajaban practicamente gratis y les regalaban unas 10 libras de papas o una arroba de papas despues de la cosecha. » (Miguel Riofrio, ex-fonctionnaire du Ministère de l'Agriculture, il fut chargé d'exécuter la reforme agraire dans la zone de Cayambe)

L'intérêt de citer cet entretient repose sur le fait qu'il expose clairement des idées qu'on avait déjà manifesté à propos de la communauté :

- Le fait que les variations dans le contexte interne d'une communauté sont toujours en relation aux variations du contexte externe.
- La nature politique de l'organisation communautaire
- La complexité qu'a caractérisé le changement de système d'organisation (avec la reforme agraire), elle peut se manifester par le désarroi des Indiens, et une certaine nostalgie du régime antérieur. Ce sentiment provoque une rupture entre les générations, car les nouvelles générations n'accepteront pas de revenir en arrière.

- Et le fait que malgré la distribution arbitraire des territoires, les communautés ont su retrouver leurs repères et se sont adaptées à leur nouvel environnement.

Annexe 10 : Les *huasipungos* de la communauté San Esteban

ANTONIO LANCHANGO (A PROPOS DES HUASIPUNGOS):

«Antes de la Reforma Agraria era cogido los terrenos huasipungos obligado para servir a la *hacienda*. Se les obligaba a trabajar como huasicama o cuentayo. Cada uno construía su casita para vivir. Luego con la Reforma Agraria, se les dio el terreno cada uno tenía que trabajar sus escrituras, el patrón Manuel Tobar había dado escrituras para que vivan juntos todos los hijos, que no estén vendiendo ni tampoco estén repartiendo a las chacapatas, así se les dice a los del pueblo de Ayora. El patrón ha dicho en este terreno tienen que vivir ustedes, de hijos a hijos, de nietos a nietos, de bisnietos a bisnietos así tienen que terminar el terreno. No estarán vendiendo a gentes ajenas ni tampoco dando partido a los chacapatas, porque los chacapatas han de querer comprar y han de querer vivir aquí robando a los demás.

El compadre Luis, piensa vender pero nose no, ya este heredado a los hijos y a las hijas y no quieren trabajar y no quieren cultivar la tierra, luego van a vender después de un poco tiempo. Aquí vivimos nosotros, mis hijos no quieren pedacear el terreno porque es poquito, vivimos juntos todos, cada uno quiere hacer su casita. En esta casita, aquí hay ocho cuartitos para cada uno de los hermanos que van a vivir aquí, tengo otro hijo que vive en la Armenia (vallée près de Quito) el pidió un puesto para hacer su casa, pero como vive lejos ca, no tiene tiempo y no viene hacer la casita. Las demás hijas no quieren pedacear el terreno para lo poquito que es, la Juana el marido tiene terreno allá al otro lado en la Compañía, la Marta se apegó con un hombre casado y divorciado, vive en Ayora, la Juliana vive en Cariacu, está un poquito amargada, no tienen terreno propio, solo viven apegados en un terreno del tío del marido, un poquito amargados están, no están tranquilos, no están bien... »

HUASIPUNGO 1

Fondateurs : SEGUNDO AMANTA (+) et ROSARIO PILLAJO (+) (sœur de Leonardo Pillajo marié à une femme du Huasipungo 6)

Les enfants marqués par (*) appartiennent à la première génération

*Celiana Amanta = Enrique Ulcuango (originaire de Paquistancia) leurs enfants : Celia Ulcuango = Ignacio Andrango (originaire de huasipungo 9 fils d'Ezequiel Andrango), Luz Maria Ulcuango (divorcée)

*Amalia Amanta = Victor Andrango (cousin de Ignacio et Osvaldo Andrango huasipungo 9) leurs enfants :

Ricardo Andrango = Emma Sanchez (huasipungo 9)

*Nieves Amanta = Osvaldo Andrango (originaire de huasipungo 9 fils d'Ezequiel Andrango et cousin d'Alfredo Andrango)

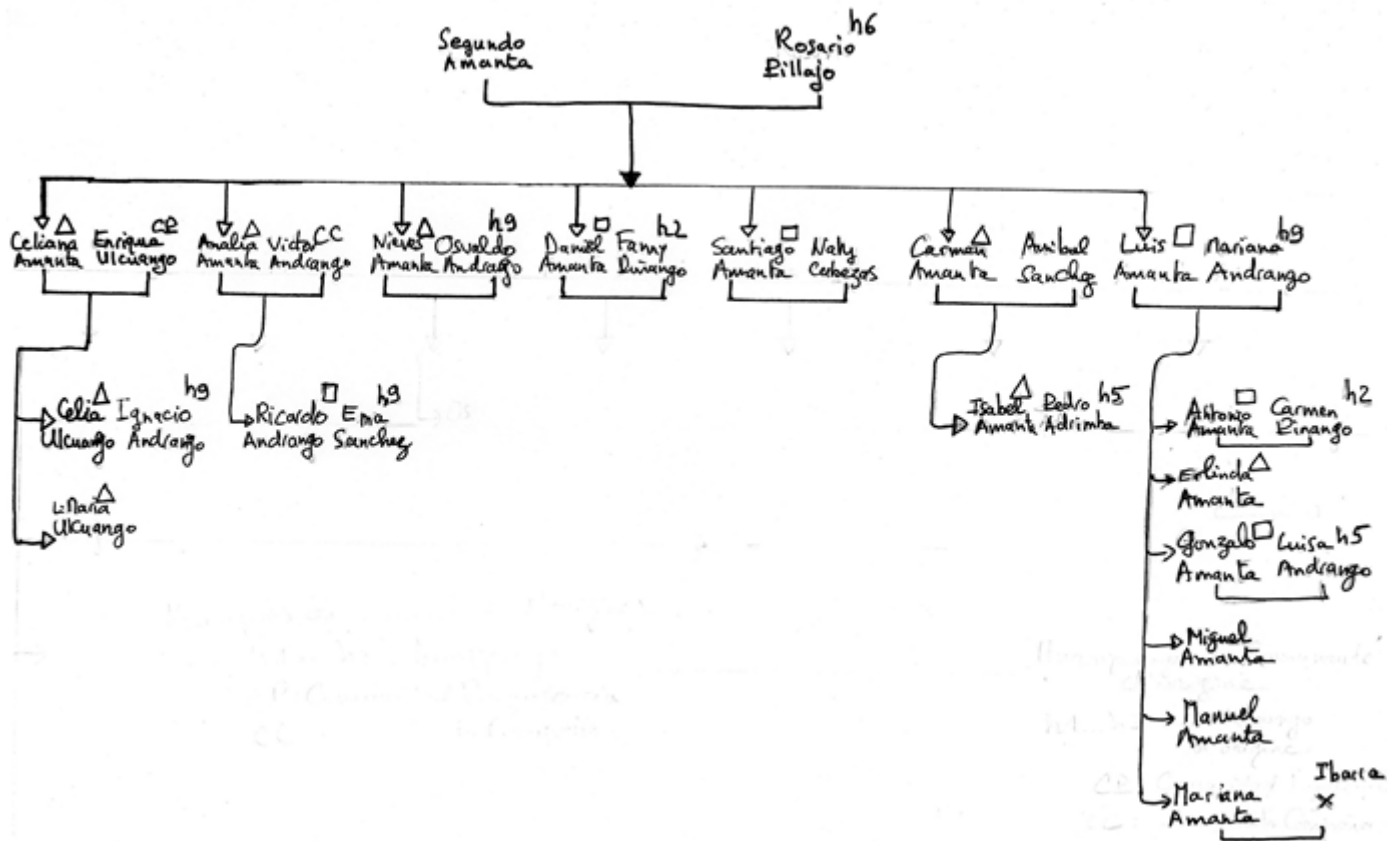
*Daniel Amanta = Fanny Pinango (originaire de huasipungo 2)

*Santiago Amanta (habite à Ayora) = Naty Cabezas (originaire de « La Compania »)

*Carmen Amanta (+) = Anibal Sanchez (*ex-président* de la communauté) (il s'est remarié à Josefina Pinango, ils sont de cousins) leurs enfants: Isabel Amanta = Pedro Andrimba (huasipungo 5)

*Luis Amanta = Mariana Andrango (huasipungo 9) leurs enfants : Enfants :Antonio Amanta = Carmen Pinango (huasipungo 2), Erlinda Amanta = (mère célibataire, le père de l'enfant est un homme de Cayambe), Gonzalo Amanta = Luisa Andrango (huasipungo 5), Miguel Amanta, Manuel Amanta, Mariana Amanta (mariée avec un homme d'Ibarra)

HUASIPUNGO 1



HUASIPUNGO 2

Fondateurs : José Pinango (+) = Josefa Lara (+) (huasipungo 11)

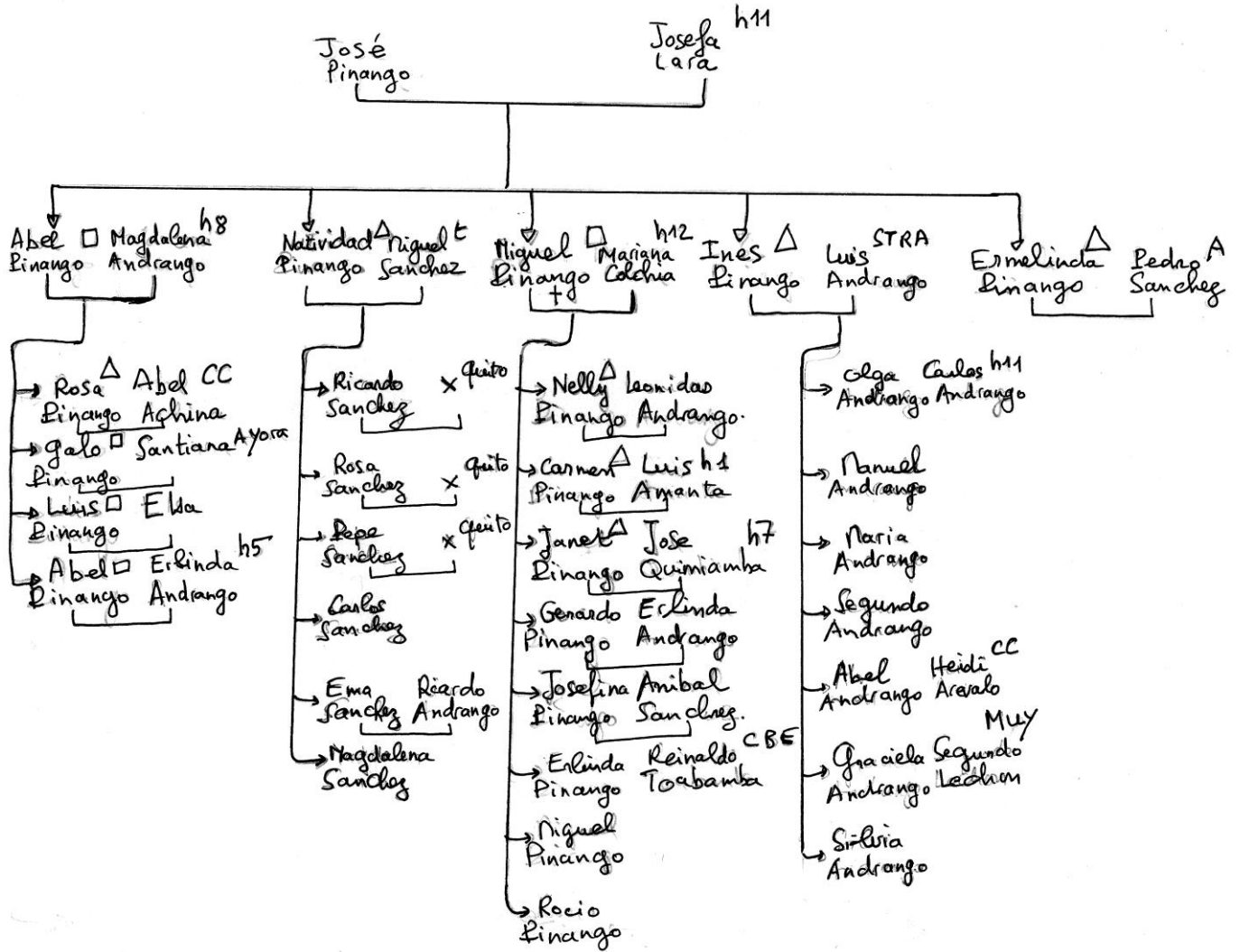
*Abel Pinango = Magdalena Andrango (+) (huasipungo 8) leurs enfants: Rosa Pinango = Abel Achina (sont des cousins du côté maternel, Galo Pinango = Santiana (originaire d'Ayora), Luis Pinango = Elsa T, Abel Pinango

*Miguel Pinango(+) (*ex-président* de la communauté) =Carmen Colcha (huasipungo 12) leurs enfants: Nelly Pinango = Leonidas Andrango , Carmen Pinango = Luis Antonio Amanta (fils de Luis Amanta huasipungo 1), Janeth Pinango = José Quimbiamba (huasipungo 7), Josefina Pinango = Anibal Sanchez (ils ne sont pas comuneros mais ils habitent dans la communauté), Gerardo Pinango = Erlinda Andrango, Erlinda Pinango = Reinaldo Toapanta (Buena Esperanza), Miguel Pinango, Rocio Pinango

Natividad Pinango = Miguel Angel Sanchez (huasipungo libre, fils de Petrona Ulcuango) leurs enfants : Ricardo Sanchez = marié à Quito, Rosa Sanchez = marié à Quito, Pepe Sanchez = marié à Quito, Carlos Sanchez, Emma Sanchez = Ricardo Andrango , Magdalena Sanchez

*Ines Pinango = Luis Andrango (originaire de Sta. Rosa d'Ayora, frère de Guillermo Andrango marié avec une femme du huasipungo 8)leurs enfants : Olga Andrango = Carlos Andrango (huasipungo 11), Manuel Andrango, Maria Andrango, Segundo Andrango, Abel Andrango = Heidi Arevalo (originaire de la Compañía), Graciela Andrango = Segundo Lechon (originaire de Muyurco, est le fils de la concière de l'école), Silvia Andrango, Ermelinda Pinango = Pedro Sanchez (le couple habite à Ayora)

HUASIPUNGO 2



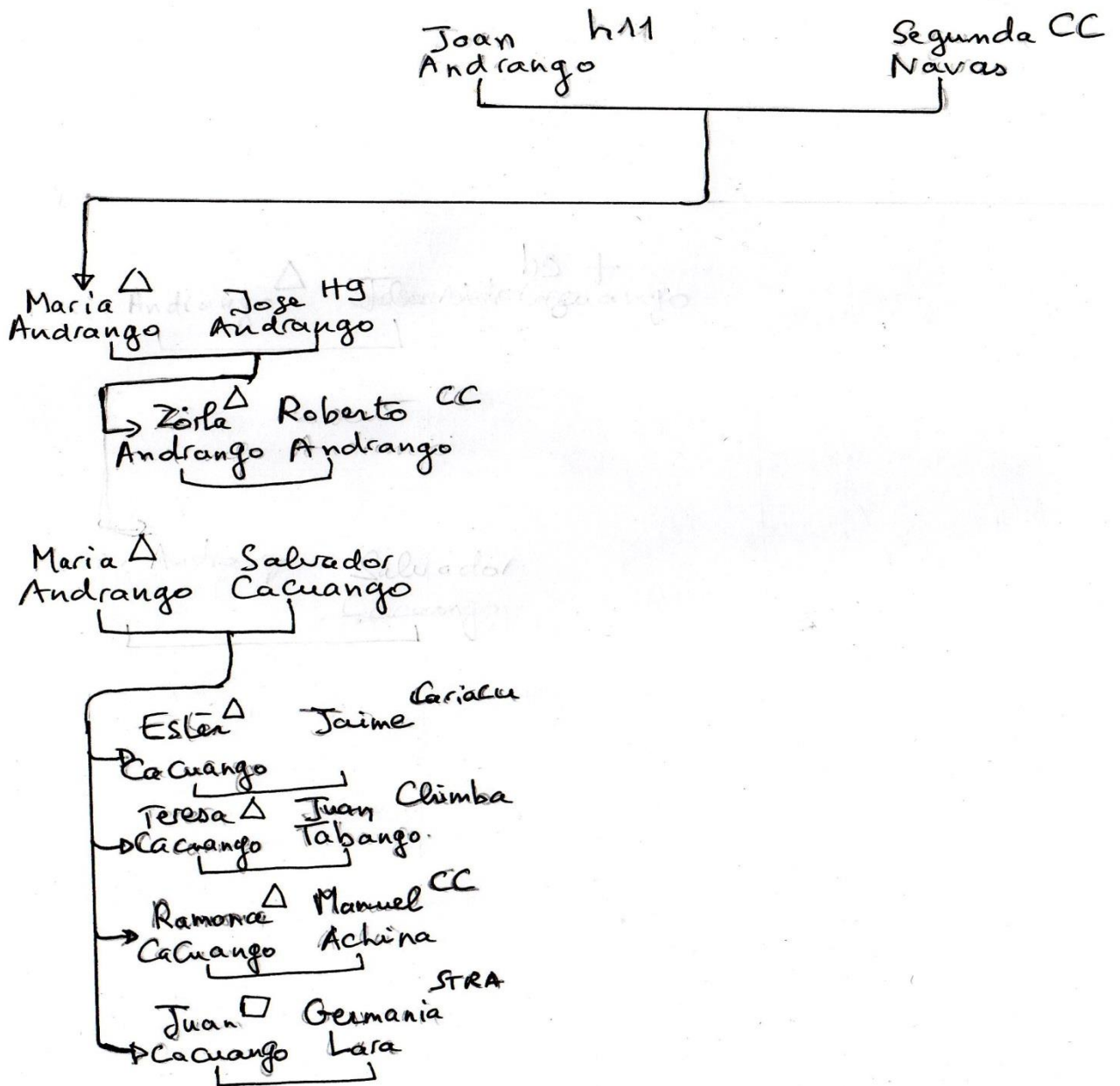
HUASIPUNGO 3

Fondateurs : JUAN ANDRANGO (+) (Fils de Manuel Andrango fondateur du huasipungo 11) = SEGUNDA NAVAS (+) (originaire de la Compañía)

*Maria Andrango (mariée deux fois) = Andrango (+) (huasipungo 9)= Salvador Cacuango (La Compañía) leurs enfants: Zoila Andrango = Roberto Andrango (La Compañía), Esther Cacuango = Jaime (originaire de Cariacu), Teresa Cacuango = Juan Tabango (ex-*président* de la communauté)* (La Chimba) Ramona Cacuango = Miguel Achina (La Compañía) Juan Cacuango (divorcé, sa deuxième femme est originaire de la côte et elle est considérée comme sa maîtresse) = Germania Lara (Sta. Rosa d' Ayora)

* Il est parti avec la veuve de son frère

HUASIPUNGO 3



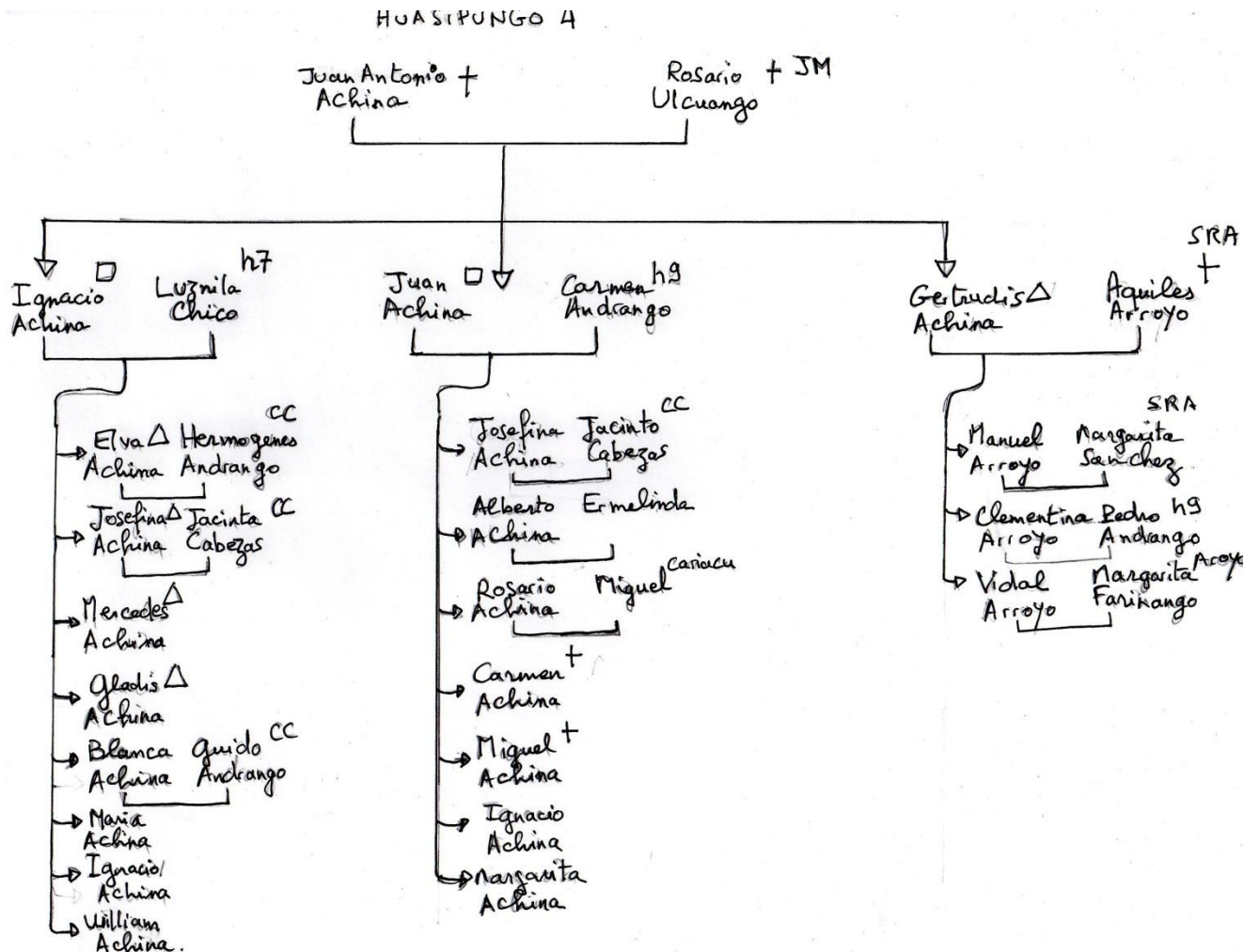
HUASIPUNGO 4

Fondateurs : JUAN ANTONIO ACHINA (+) (frère d'Eleodoro Achina fondateur de huasipungo 6) = ROSARIO ULCUANGO (+) (Originaire de Juan Montalvo)

*Ignacio Achina (ex-président de la communauté) = Luzmila Chico (huasipungo 7) leurs enfants : Elva Achina = Hermogenes Andrango (La Compañia), Josefina Achina = Jacinto Cabezas (La Compañia), Mercedes Achina, Gladys Achina, Blanca Achina = Guido Andrango (originaire de la Compañia) Maria Achina, Ignacio Achina, Willian Achina

*Juan Achina = Carmen Andrango (huasipungo 9) leurs enfants : Josefina Achina = Jacinto, Alberto Achina = Ermelinda, Rosario Achina = Miguel (originaire de Cariacu), Carmen Achina (+), Miguel Achina (+), Ignacio Achina, Margarita Achina

*Gertrudis Achina (mariée deux fois, est une de guérisseuse de la communauté) = Rogelio Lechon ex-président de la communauté (+)= Aquiles Arroyo (+) (Sta. Rosa d'Ayora) leurs enfants: Manuel Arroyo = Margarita Sanchez (Sta. Rosa d'Ayora), Clementina Arroyo = Pedro Andrango (huasipungo 9 neveu de Carmen Andrango de côté maternelle), Vidal Arroyo = Margarita Farinango (Ayora)



HUASIPUNGO 5

FONDATEURS : RAFAEL ANDRANGO (+) = ENCARNACION QUIMBIULCO (+) (Sœur de Maria Sebastiana Quimbiulco mariée au fondateur du huasipungo 6)

Feliciano Andrango = Amalia Sandoval* (huasipungo Libre) leurs enfants: Margarita Andrango, Erlinda Andrango = Gerardo Pinango, Luisa Andrango (habite à Machachi), Maria Andrango = Gonzalo Amanta, Clemencia Andrango, Hugo Andrango = marié à une femme de Sta. Ana, Marcelo Andrango = marié à une femme qui vient de la côte, Hector Andrango

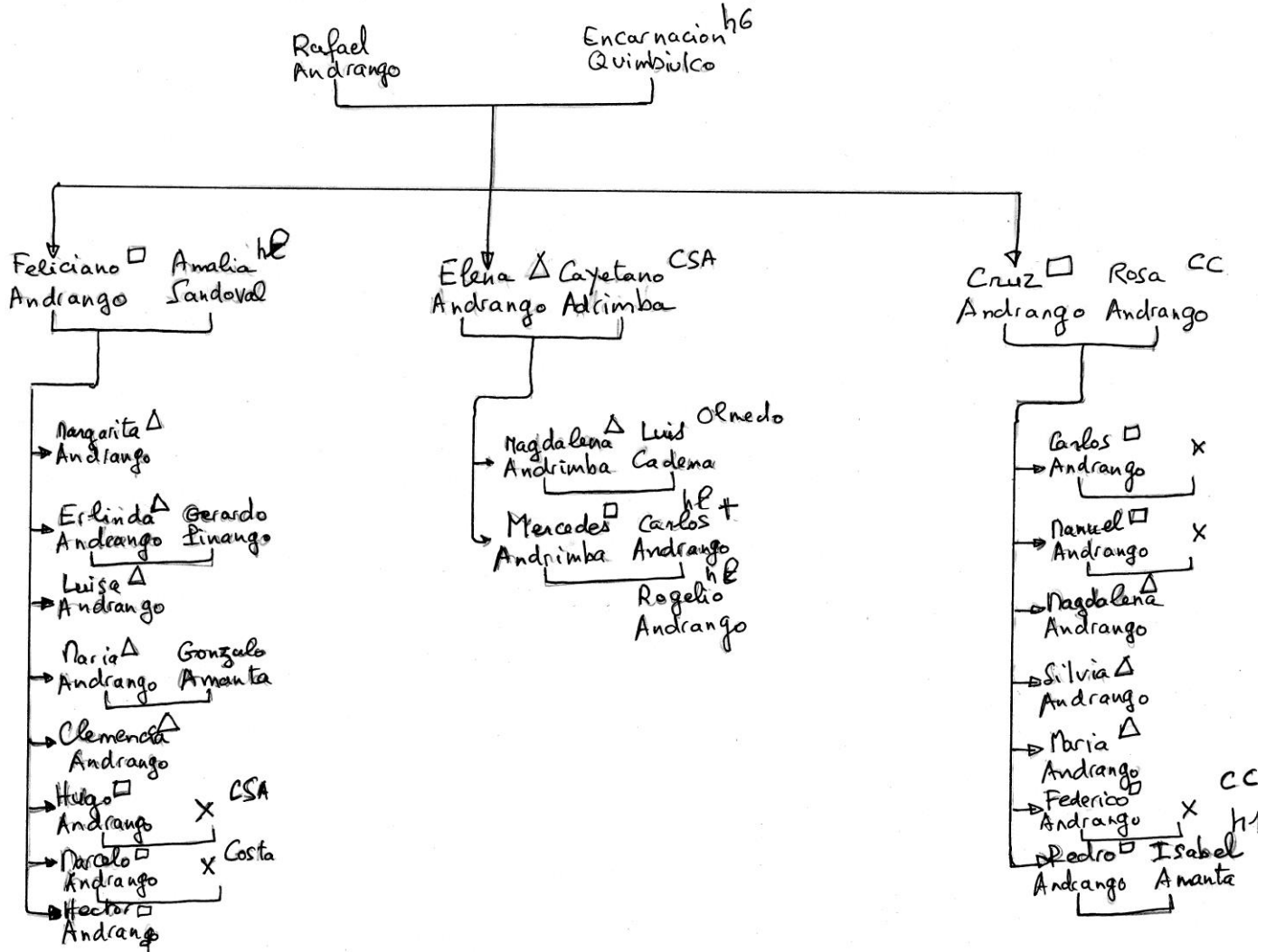
*Elena Andrango = Cayetano Andrimba (Sta. Ana) leurs enfants: Magdalena Andrimba = Luis Cadena (Olmedo), Mercedes Andrimba = Carlos Andrango** (+)

Mercedes actuellement a une relation avec Rogelio Andrango le cousin de côté paternel de son défunt mari.

*Cruz Andrango = Rosa Elena Andrango (La Compañía)(Ils ne sont pas de comuneros mais ils ont une maison dans la communauté). Leurs enfants : Carlos Andrango***Manuel Andrango***Magdalena Andrango, Silvia Andrango, Mario Andrango (fiancé de Nelly Achina du huasipungo 7)

*Amalia Sandoval a été mariée deux fois.**Carlos Andrango était le fils d'Ezequiel Andrango, connu par sa connaissance de récits « mythiques ». Carlos s'est suicidé, il s'est pendu avec sa ceinture.*** Carlos et Manuel sont mariés avec des femmes qui ne sont pas de la communauté et on ne connaît pas leur nom.

HUASIPUNGO 5

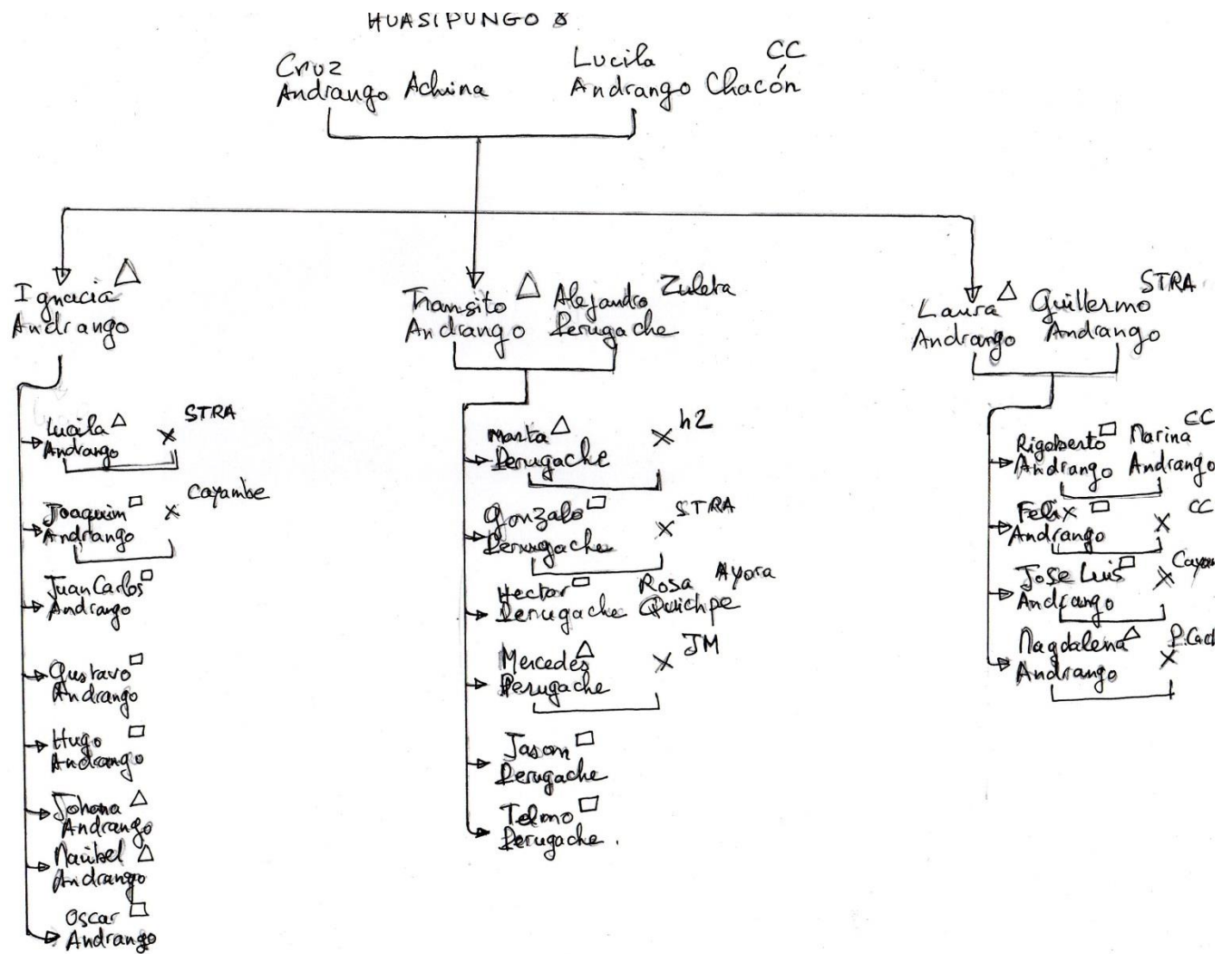


HUASIPUNGO 6

Fondateurs : ELEODORO ACHINA (+) (frère de Juan Achina) = MARIA SEBASTIANA QUIMBIULCO (+)

*Juana Achina (+) = Leonardo Pillajo (+) (frère de Rosario Pillajo huasipungo 1) leurs enfants: Maria Olimpia Pillajo = Antonio Lachango (Sto. Domingo II)

Les parents de Maria Olimpia Pillajo sont morts quand elle était encore enfant. Ce sont ses grands parents que sont occupés d'elle, Olimpia était la seule héritière de ses grands parents.



HUASIPUNGO 7

Fondateurs : EUCEBIO CHICO* (+) (frère de Josefina Chico mariée au fondateur du huasipungo 9)
= ISIDORA AMANTA (+) (EL PRADO)

*Dolores Chico** = Ignacio Lanchango (frère d'Antonio Lanchango, marié dans le huasipungo 6)

Jaime Lanchango = Marcia Andrango Morocho

*Josefina Chico = Antonio Quimbiamba (Sto. Domingo) leurs enfants: Rafael Quimbiamba = marié
une femme d'Ayora, Jose Quimbiamba = Janeth Pinango (huasipungo 2)

Ramon Quimbiamba

Julian Quimbiamba

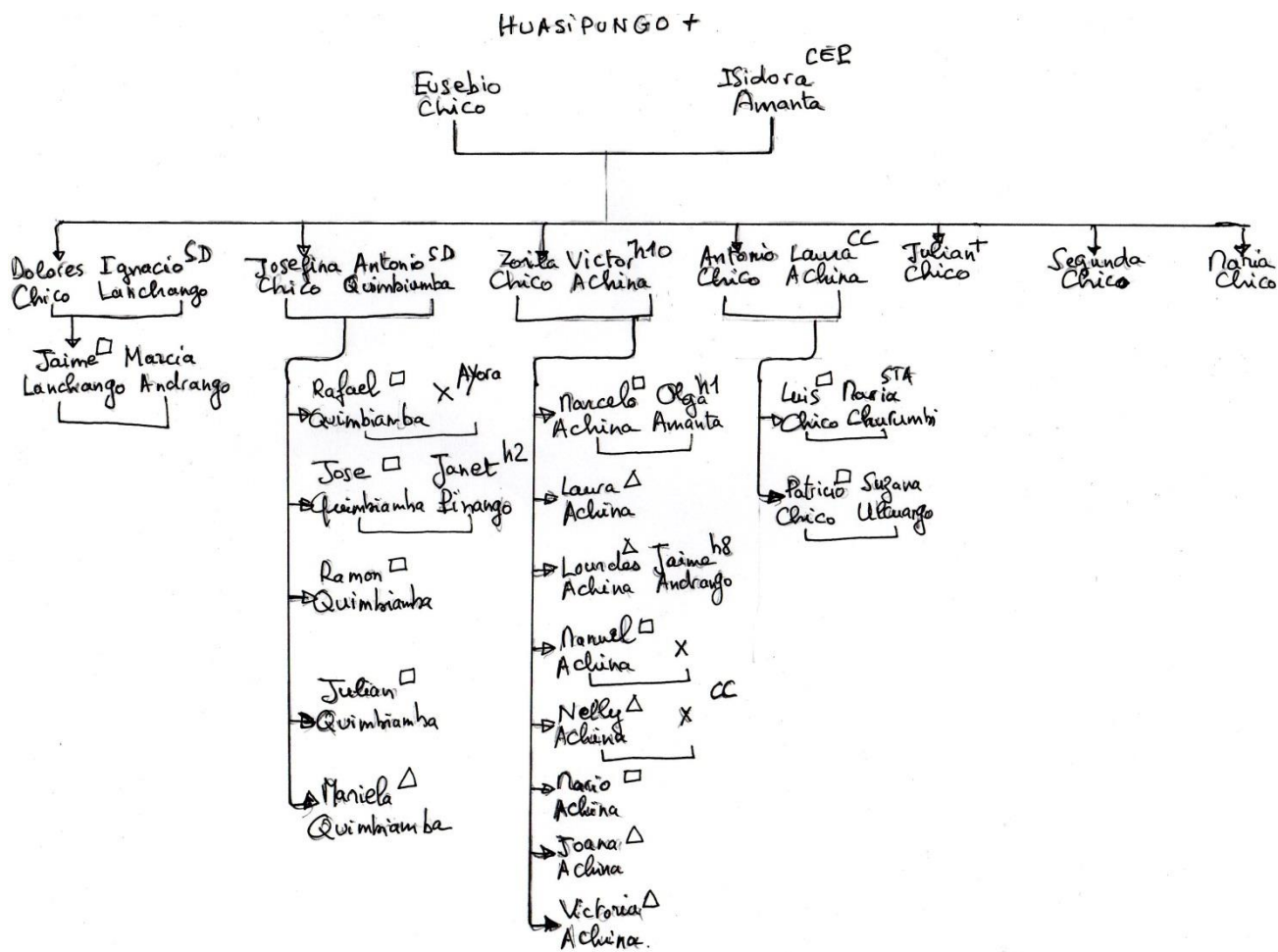
Mariela Quimbiamba (vit avec un homme qui n'est pas de la communauté)

*Zoila Chico = Victor Achina (huasipungo 10) *** leurs enfants:

Marcelo Achina = Olga Amanta (ils ne vivent plus ensemble et elle est petite fille du fondateur du huasipungo 1), Laura Achina (habite à Yaruqui), Lourdes Achina = Jaime Andrango (huasipungo 8), Manuel Achina = marié avec une femme qui n'est pas de la communauté., Nelly Achina (fiancée à un homme originaire de la Compañia mais qui habite dans la communauté), Mario Achina, Joana Achina, Victoria Achina

*Antonio Chico**** = Laura Achina (originaire de la Compañia, sa sœur est mariée avec un homme du huasipungo 11) leurs enfants:, Luis Antonio Chico = Maria Churuchumbe (originaire de Sta. Ana)Patricio Chico = Susana Ulcuango, Julian Chico (+), Segunda Chico (habite à Ayora), Maria Chico (est devenue religieuse)

*Les parents d'Eucebio Chico : Manuel Chico et Isidora Amanta**Dolores Chico est une des guérisseuses de la communauté, c'est son père qui lui a transmis les savoirs. Le mari de Dolores est devenu aussi *guérisseur* grâce à son beau père.***Peut être le seul cas de famille élargie dans la communauté**** Antonio Chico est le fils de Juan Chico qui est le frère d'Eucebio Chico le fondateur du huasipungo. Juan Chico était *huasipunguero* aussi, mais comme il n'a pas voulu se soumettre il n'a pas reçu son *huasipungo*.



HUASIPUNGO 8

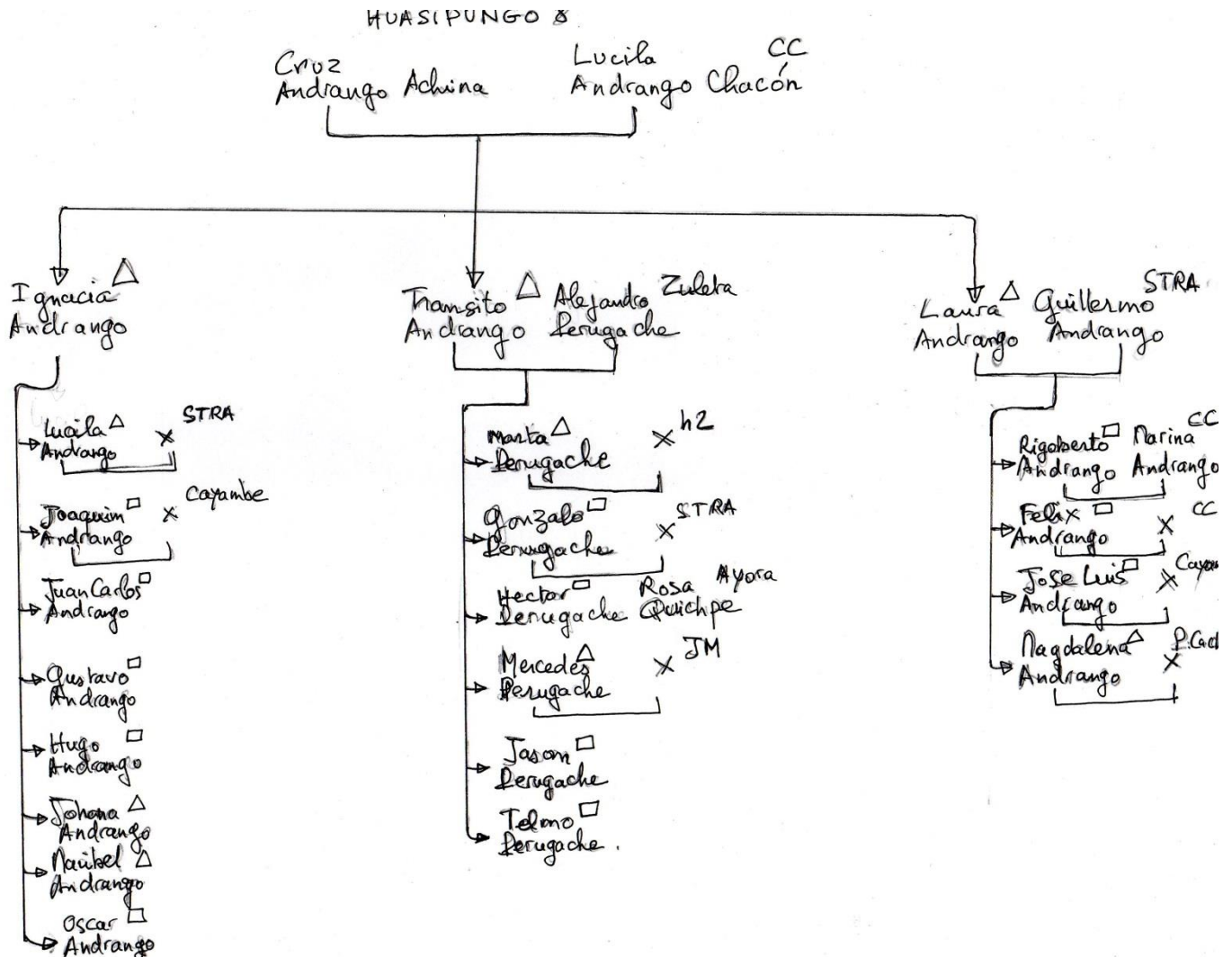
Fondateurs : CRUZ ANDRANGO ACHINA* = LUCILA CHACON** (originaire de la Compañia)

*Ignacia Andrango = (elle n'est pas mariée mais elle a eu des enfants avec trois hommes différents, elle a été critiquée par son comportement) ses enfants : Lucila = (mariée à un homme de Sta. Rosa d'Ayora, elle n'habite plus à la communauté), Joaquin = (marié avec une femme de Cayambe), Juan Carlos, Gustavo, Hugo, Johana, Maribel, Oscar

Transito Andrango = Alejandro Perugache (originaire de Zuleta) Enfants : Marta Perugache = mariée avec un homme du huasipungo 2 Gonzalo Perugache = marié avec une femme de Sta. Rosa Hector Perugache = Rosa Quishpe (Ayora) Mercedes Perugache = marié avec un homme de Juan Montalvo Jason Perugache Telmo Perugache

Laura Andrango = Guillermo Andrango (originaire de Sta. Rosa d'Ayora) Enfants : Rigoberto Andrango = Marina Andrango (originaire de la Compañia, elle de la famille de Margarita Achina, mariée dans le huasipungo 11 et de Laura Achina) Feliz Angel Andrango = sa femme est originaire de la Compañia et c'est la nièce de Marina Andrango. Jose Luis Andrango = marié avec une femme de Cayambe Magdalena Andrango = elle s'est marié deux fois. Son deuxième mari est originaire du « Carchi ». Elle habite avec sa mère.

* Les parents de Cruz Andrango sont: Ramon Andrango Pinango et Margarita Andrango, elle est sa troisième femme. Cruz Andrango est cousin de côté paternel avec Miguel Andrango, fondateur du huasipungo 9.** Lucila Andrango est la demi sœur Manuel Andrango, époux de Petrona Ulcuango qui n'a pas pu recevoir son huasipungo. Cruz et Lucila sont les plus anciens de la communauté. Ils ont participé très activement pour la récupération de la terre. Lucila était une guérisseuse reconnue dans la communauté.



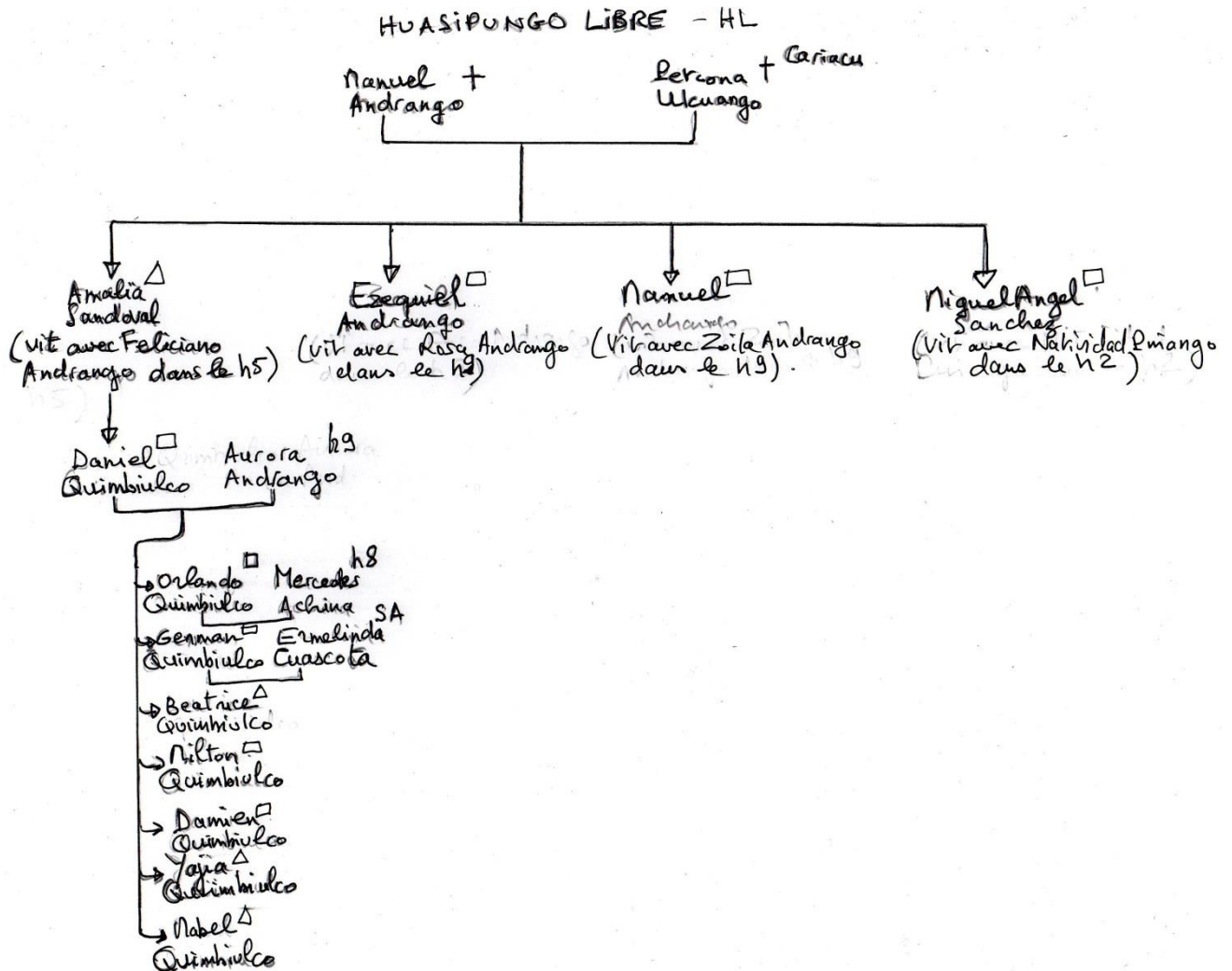
HUASIPUNGO LIBRE*

Fondateurs: MANUEL ANDRANGO (+) = PETRONA ULCUANGO (+) ** (originaire de Cariacu)

*Amalia Sandoval = mariée deux fois, actuellement elle habite dans le huasipungo 5, elle est mariée à Feliciano Andrango.

*Daniel Quimbiulco = Aurora Andrango (huasipungo 9) leurs enfants: Orlando Quimbiulco = Mercedes Achina (originaire de la Compañia, petite fille de Cruz Andrango, huasipungo 8), German Quimbiulco = Ermelinda Cuascota (Sta. Ana), Beatriz Quimbiulco, Milton Quimbiulco, Damian Quimbiulco, Yajaira Quimbiulco, Mabel Quimbiulco

*On l'appel huasipungo libre parce que Manuel Andrango est mort avant de recevoir son huasipungo. Sa Femme Petrona, reçut ce terrain qui a la forme d'un triangle pour qu'elle puisse s'installer avec ses enfants. Le terrain fut donné en héritage à la fille (Amalia) et elle l'a donné à son fils et c'est lui qui habite là, actuellement.** Petrona a eu quatre enfants avec trois hommes différents (Amalia Sandoval, Miguel Angel Sanchez, Ezequiel Andrango, Manuel Andrango)



HUASIPUNGO 9

FONDATEURS: MIGUEL ANDRANGO LECHON (+) * = JOSEFINA CHICO AMANTA (+) **

*Rosa Andrango = Ezequiel Andrango, leurs enfants: Carlos Andrango (+) = Mercedes Andrimba (originaire de huasipungo 5), Osvaldo Andrango = Nieves Amanta (+) (huasipungo 1), Ignacio Andrango = Celia Ulcuango (huasipungo 1), Maria Andrango = Cristobal Quilumbaqui (originaire de la communauté Milan, Olga Andrango (est mère célibataire, elle habite avec ses parents), Mercedes Andrango (habite à Ayora), Ezequiel Andrango = Anita Ulcuango (originaire de la Compañia, ils habitent ensemble mais ils ne sont pas mariés) Jorge Andrango Anita Andrango = Pedro Farinango (originaire de la communauté « San Francisco »), Mariana Andrango = Luis Amanta, Carmen Andrango = Segundo Achina (fils de Juan Achina fondateur du huasipungo 4), Esteban Andrango = Rosalia Achina (+)

*Josefa Andrango = Alfonso Quimbiulco (+) leurs enfants: Gladys Quimbiulco = (mariée avec un homme de Quito), Luis Quimbiulco = (marié avec une femme d'Olmedo), Hector Quimbiulco = (marié avec une femme d'Olmedo), Amparito Quimbiulco (habite encore avec sa mère), Wilmer Quimbiulco, Cesar Quimbiulco

*Zoila Andrango = Manuel Andrango (fils de Petrona Ulcuango du huasipungo libre) leurs enfants: Alfredo Andrango (ex-président de la communauté) = Lucia Andrango (huasipungo 11), Victoria Andrango*** = (divorcée du cousin de Lucia), Ramiro Andrango = Maria Lavid (elle originaire de la côte, dans la communauté il y a seulement deux cas de ce type de mariage), Pedro Andrango = Clemencia Arroyo (le couple habite dans le huasipungo 4), Rogelio Andrango, Fabiola Andrango = Leonidas Catucuago, Rosa Andrango, Xavier Andrango = Ana Cuascota, Henry Andrango

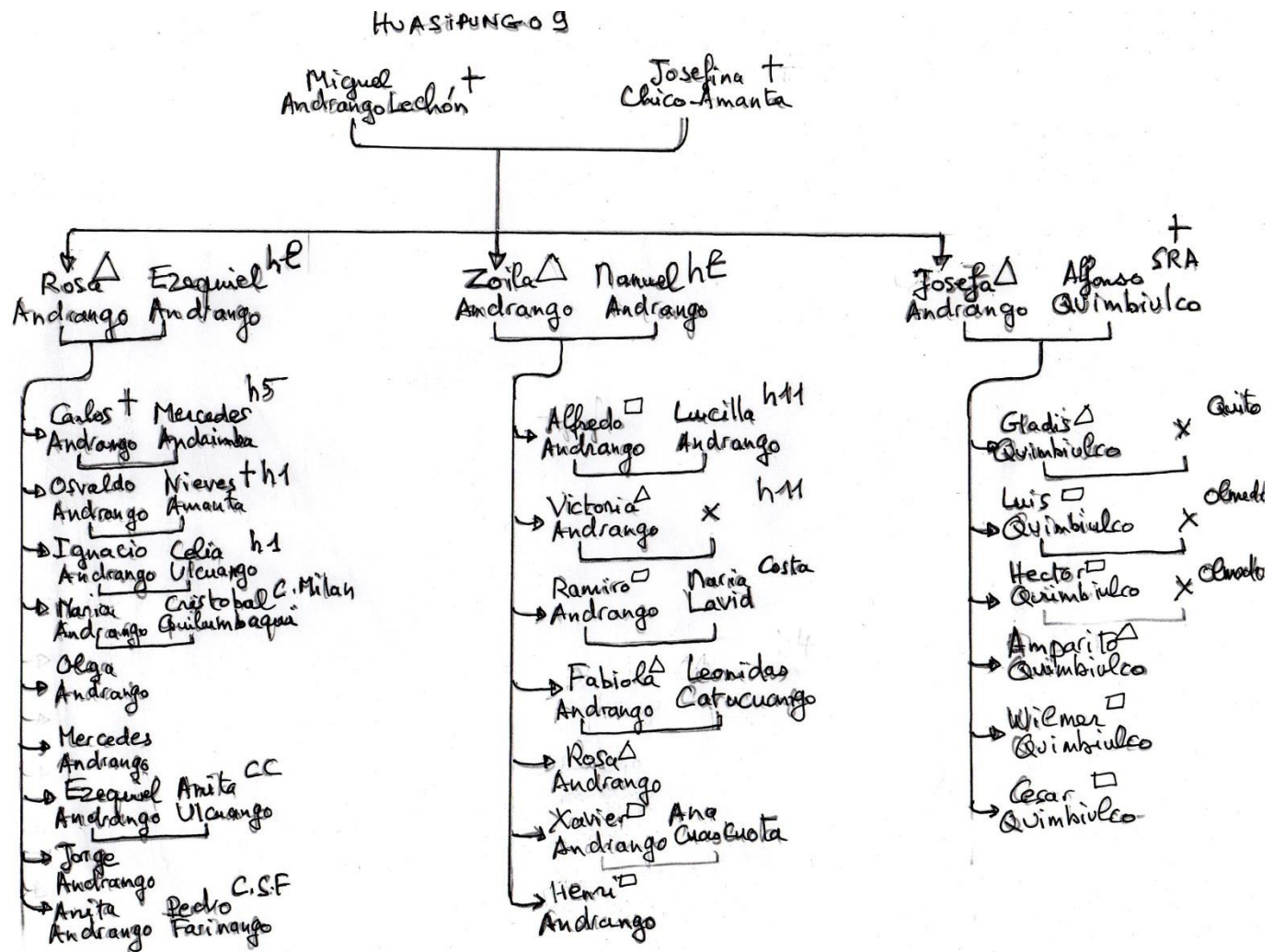
* Les parents de Miguel Andrango: Esteban Andrango (+) et Josefa Lechon(+)** Josefina Chico était la sœur d'Eucebio Chico (fondateur du huasipungo 7). Leurs parents étaient : Manuel Chico et Isidora Amanta.***Le Mari de Victoria a demandé le divorce parce qu'elle ne peut pas avoir d'enfants . La communauté, trouve cette attitude normale et entre les familles cela ne représente pas une source de conflit ou d'éloignement. Les femmes divorcées retournent chez ses parents. Dans le cas de Victoria, elle a une maison dans le huasipungo de ses parents. La maison se trouve à quelques mètres de distance de celle de ses parents, mais elle est revenue chez ses parents.

Dans la communauté il y a une grande majorité des personnes qui s'appellent Andrango .

Il y a quatre branches d'Andrango. Mais entre les Andrango – Andrango ont tous de lien de parenté entre eux. Les générations les plus âgées, arrivent encore à retrouver le grade de parenté qu'existe entre eux. Mais pour les plus jeunes la parenté se limite à la famille très proche et ils ont du mal à reconnaître les liens qu'ils ont avec des générations plus anciennes.

Les autres noms représentatifs sont : Pinango (un groupe) et Achina (deux groupes)

Entre les membres de communautés différentes, il y a beaucoup qui ont de liens de parenté. Dans les générations qui ont fondé les huasipungos, souvent les membres d'une famille étaient séparé et intégré à des « haciendas » différentes. Entre la communauté de San Esteban et la communauté de la Compañia, les liens de parenté sont encore reconnus.



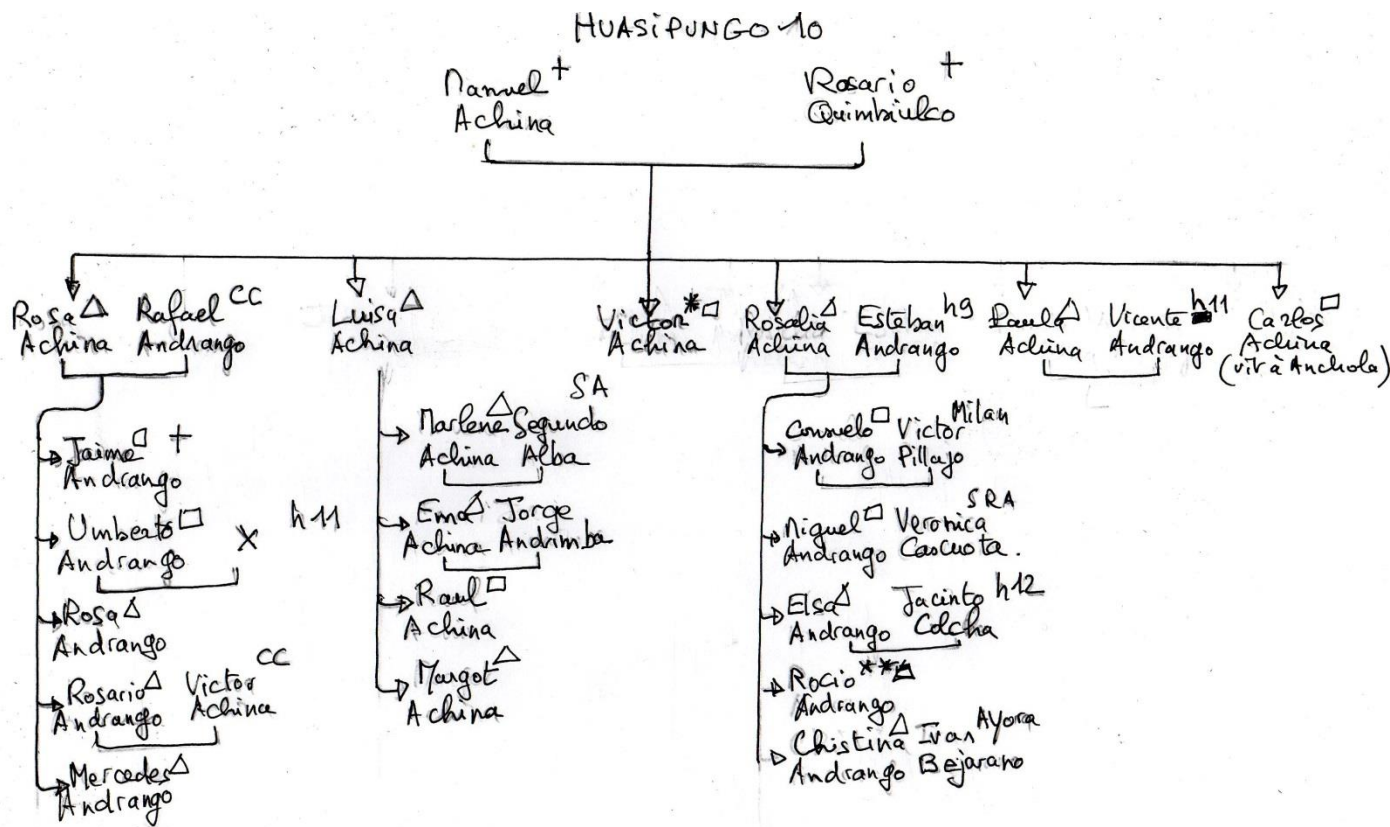
HUASIPUNGO 10

Fondateurs : MANUEL ACHINA (fils de Juan Achina fondateur du huasipungo 4) = ROSARIO QUIMBIULCO

*Rosa Achina = Rafael Andrango (originaire de la Compañia) leurs enfants: Jaime Andrango (+), Humberto Andrango = marié à une femme du huasipungo 11, Rosa Andrango = mère célibataire, habite chez ses parents, Rosario Andrango = Victor Achina (originaire de la Compañia), Mercedes Andrango

*Luisa Achina (mère célibataire) leurs enfants: Marlene Achina = Segundo Alba (originaire de Sta. Ana), Emma Achina = Jorge Andrimba (de Sta. Ana), Raul Achina, Margot Achina, Victor Achina = Zoila Chico (le couple habite dans le huasipungo 7, d'où la femme est originaire)

Rosalia Achina = Esteban Andrango (huasipungo 9) leurs enfants: Consuelo Andrango = Victro Pillajo (de Milan), Miguel Andrango, Santiago Andrango = Veronica Cascuota (originaire de Sta. Ana, sa sœur est mariée à un homme du huasipungo libre), Elsa Andrango = Jacinto Colcha (huasipungo 12), Rocio Andrango habite en Ayora, Cristina Andrango* = Ivan Bejarano (originaire d'Ayora)*, Rocio et Cristina sont des jumelles*, Humberto Achina = Mercedes Monta (originaire de Calderon, ils habitent à Ayora), Paula Achina = Vicente Andrango (huasipungo 11), Carlos Achina = marié à une femme d'Anchola



* Habite dans le h7 avec Zoila Cllico.
 ** Habite à Ayora

HUASIPUNGO 11

Fondateurs: MANUEL ANDRANGO ACHINA (il est le père de Juan Andrango fondateur du huasipungo 3) = JOSEFA LARA ANDRANGO* (Cousine de Cruz Andrango fondateur huasipungo 8)

Maria Andrango Lara**, mère célibataire (un de ses compagnons s'est suicidé, mais on a jamais parlé à propos de ce sujet) ses enfants : Manuel Andrango (ex-*président* de la communauté) = Margarita Achina (originaire de Sta. Rosa de la Compañía) leurs enfants: Carlos Andrango = Olga Andrango Pinango. Casilda Andrango = Humberto Andrango. Lucia Andrango = Alfredo Andrango (huasipungo 9). Pilar Andrango, qui est partie vivre avec un homme dans une autre communauté. Edwin Andrango.

Augustin Andrango = Maria Guatemal (originaire d'Olmedo).

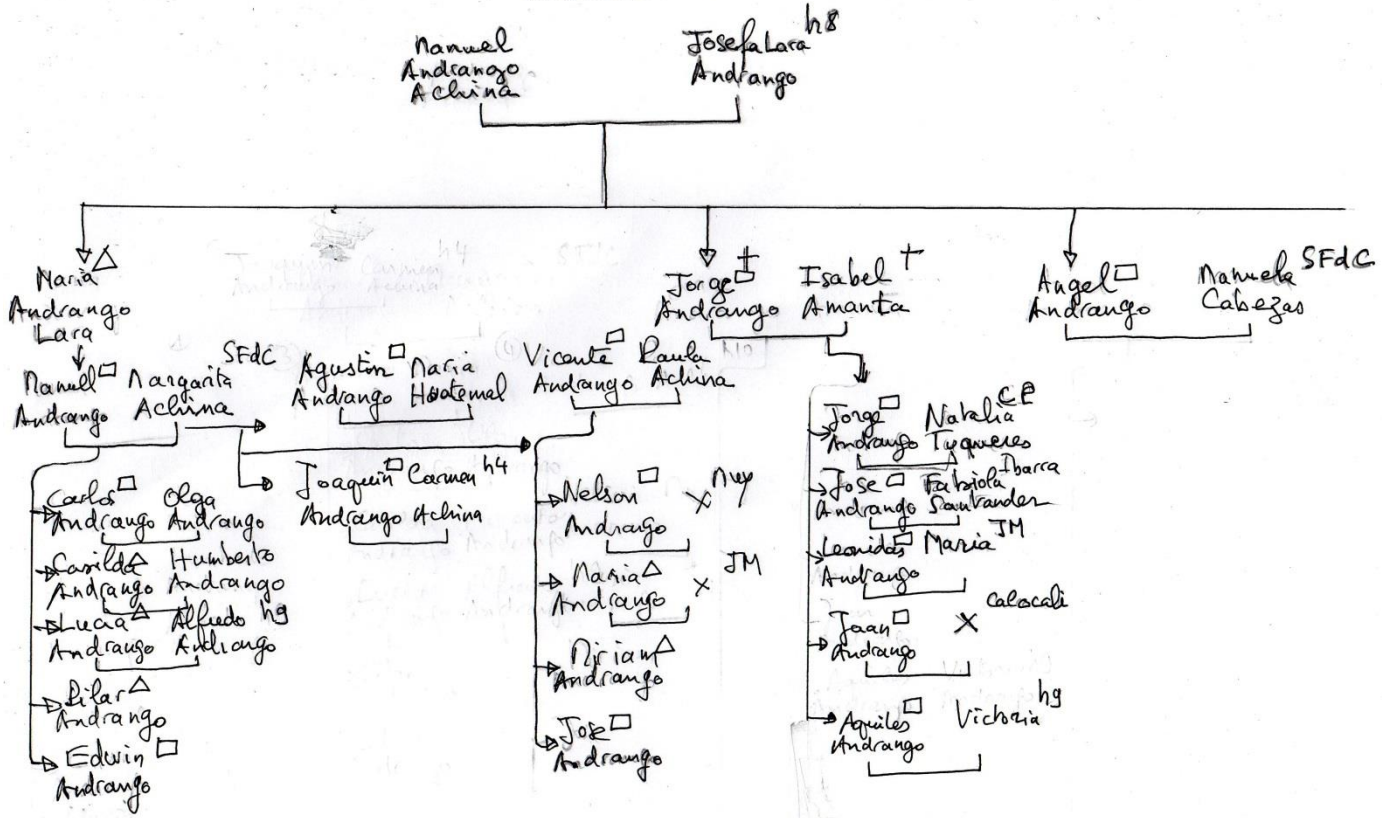
Vicente Andrango = Paula Achina (huasipungo 10) leurs enfants : Vicente :Nelson Andrango = marié à une femme de Muyurco. Maria Andrango = mariée à un homme de Juan Montalvo. Miriam Andrango. Jose Andrango. Joaquin Andrango = Carmen Achina (huasipungo 4).

Jorge Andrango (+) = Isabel Amanta (+) leurs enfants: Jorge Andrango = Natalia Tuqueres (originaire de Paquistancia). Jose Andrango = Fabiola Santander (originaire d'Ibarra). Leonidas Andrango = Maria (de Juan Montalvo). Juan Andrango = mariée à une femme de Calacali. Aquiles Andrango, divorcé de Victoria Andrango du huasipungo (9). Marta Andrango. Elisabeth Andrango, mère célibataire, habite encore avec son père. Elisabeth est une femme très active dans l'organisation communautaire.

Angel Andrango = Manuela Cabezas (San Francisco de la Compañía)

*Josefa Lara est la sœur de l'autre Josefa Lara qui était mariée au fondateur du huasipungo 2)**
Maria Andrango est une femme qui était très active au moment de la conformation de la communauté et surtout pour la création de l'école de la communauté. Son fils Manuel est leader communautaire, il était *président* de la communauté et *président* du club sportif, la fille de Manuel est mariée avec Alfredo Andrango un leader communautaire très apprécié de la communauté.

HUASIPUNGO 11



HUASIPUNGO 12

Fondateurs : JACINTO COLCHA = TRANSITO USHIÑA

Enfant :Guillermo Colcha** Le huasipungo que Guillermo Colcha reçut de son père ne fait pas partie de la communauté. Il s'est trouve près d'une autre communauté (Sta. Rosa d'Yora). Guillermo n'a pas adhéré à la communauté, mais son fils Jacinto Colcha est marié avec une femme du huasipungo 10.

Quelques remarques sur les huasipungos :

Les « huasipungueros » qui sont à l'origine d'un « huasipungo » sont appelés « gañanes ».

Les relations qui s'établissent entre les membres d'un huasipungo dépendent de leur niveau de parenté. Dans tous les cas les membres du huasipungo doivent respect aux grands parents et aux oncles et tantes. Entre cousins et cousines ainsi qu'entre frère et sœurs, la relation est plus égalitaire donc plus détendue. Sauf lorsqu'il s'agit du frère ou de la sœur aînée à qui on doit témoigner aussi beaucoup de respect surtout dans les cas où un des parents est décédé et où l'aîné doit assumer la responsabilité de la famille.

En règle générale tous les huasipungos sont liés entre eux. Les alliances se font par le mariage, par la parenté réelle et par la parenté spirituelle.

Bien que les liens entre huasipungos assurent l'échange, des biens, des services et parfois de personnes entre ces entités, on constate, que la solidarité est toujours plus forte à l'intérieur d'un huasipungo.

1- Acte de transfert des huasipungos n°4, 9,10 et du huasipungo libre

ADJUDICACION DE TERRENO

EL SEÑOR DOCTOR RICARDO CRESPO ZALDUMBIDE

A FAVOR DE MIGUEL ANDRANGO LECHON

%%

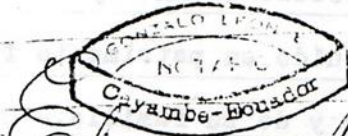
"ACTA DE TRANSFERENCIA DE DOMINIO DEL HUASIPUNGO.- En la hacienda "San Esteban," jurisdicción de la parroquia Ayora, cantón Cayambe, provincia de Pichincha, hoy cinco de febrero de mil novecientos sesenta y cinco; ante mí Licenciado Raúl Sandoya Espinoza, Delegado del Director Ejecutivo del IERAC, según oficio número mil novecientos cuarenta y siete de fecha siete de diciembre de mil novecientos sesenta y cuatro, comparecen por una parte, el señor doctor Ricardo Crespo Zaldumbide, en calidad de propietario del predio al que pertenecen los huasipungos que son materia de la presente transferencia de dominio, y por otra, en su condición de exhuasipungueros y adquirentes de su respectivo huasipungo, las siguientes personas, todos legalmente capaces: Manuel Achina Catucuamba, de treinta y cinco años de edad, estado civil casado; Manuel Andrango Pillajo, de setenta años de edad, casado; Miguel Andrango Lechón, de sesenta años de edad, casado; y Juan Antonio Achina Andrango, de sesenta años de edad, casado; y manifiestan que en virtud del acta de liquidación de fondos de reserva y vacaciones no gozadas, suscrita por ellos ante la Autoridad del Trabajo, acta que lleva fecha veintiocho de enero de mil novecientos sesenta y cinco, y uno de cuyos ejemplares auténticos tiene a la vista el primer compareciente; transfiere en favor de los trabajadores antes mencionados, el respectivo lote de terreno que mas abajo se describe, con to-

1 das sus pertenencias, beneficios y servidumbres, reconociendo
2 do además a los exhuasipungueros el derecho permanente a usar
3 las aguas, servidumbre de tránsito y la leña para sus necesi-
4 dades personales, por cinco años.- Terrenos de Manuel Achina
5 Catucuamba.- Extensión diez hectáreas ocho mil cuarenta me-
6 tros cuadrados. Linderos: Norte, con terrenos de la misma ha-
7 cienda; Sur, terrenos de hacienda; Este, terrenos de Hacia-
8 da en parte, y lote de Manuel Andrango; y Oeste, terreno ha-
9 cienda "La Compañía", quebrada al medio. Terreno de Manuel
10 Andrango Pillajo: Extensión dos hectáreas ocho mil ochocien-
11 tos ochenta metros cuadrados. Linderos: Norte y Este, con
12 terrenos de hacienda; Sur, lote de Miguel Andrango; y Oeste,
13 lote de Manuel Achina en parte, y terrenos de hacienda. Terre-
14 no de Miguel Andrango Lechón.- Extensión: siete hectáreas mil
15 seiscientos metros cuadrados. Linderos: Norte, lote de Manuel
16 Andrango; Sur, lote de Cruz Andrango; Este, terrenos de ha-
17 cienda "Luz María"; y Oeste, terrenos de hacienda. Terreno de
18 Juan Achina Andrango.- Extensión: cinco mil doscientos ochenta
19 ta metros cuadrados. Linderos: Norte, unión de terrenos de
20 las haciendas "La Compañía" y "San Esteban"; Sur, terrenos de
21 hacienda "Luz María"; Este, terrenos de hacienda; y Oeste, -
22 terrenos de hacienda "La Compañía", quebrada al medio.- Como
23 el tiempo de servicios respectivos de cada uno de los huasi-
24 pungueros, cuyos nombres quedan indicados, es superior a los
25 diez años, equivalente los diez primeros años al precio de
26 sus respectivos huasipungos, debiendo por lo mismo los res-
27 pectivos lotes ya descritos pasar a propiedad del respectivo
28 adquirente, sin pago adicional alguno. Estos terrenos de a-

1 cuerdo al Artículo ciento sesenta y cinco de la Ley de Refor-
2 ma Agraria y Colonización se transfieren libres de todo gra-
3 vamen y por el Artículo setenta y dos del mismo cuerpo de le-
4 yes, queda constituido en patrimonio familiar agrícola en fa-
5 vor del adquirente y de su familia.- Consiguientemente su do-
6 minio no podrá transmitirse sino por sucesión por causa de
7 muerte o por contrato previamente aprobado por el Director E-
jecutivo del IERAC. Sobre estos lotes no podrán constituirse
gravámenes hipotecarios sino a favor de organismos estatales
de crédito.- Leída la presente acta, los comparecientes se
ratifican en su contenido, aceptándola plenamente y la suscri-
ben por cuadruplicado.- Los exhuasipungueros, por no saber
firmar imprimen la huella digital de su pulgar derecho y a
su ruego firma un testigo.- El tradente, Dtr. Ricardo Crespo
Z.- (Aquí constan cuatro huellas digitales de los adquiren-
tes).- Testigo, Carlos Pérez.+ R. Sandoya E., Delegado del
Director Ejecutivo del IERAC.-"Hago constar: que a petición
del interesado y de acuerdo con lo que dispone la Ley Agraria,
protocolizo en mi Registro de Escrituras Públicas de Mayor Cuan-
tía de mi cargo, correspondiente al presente año, el acta de
adjudicación de terrenos situados en la hacienda "San Esteban"
perteneciente a la parroquia ayora de este Cantón. Cayambe, a
primero de marzo de mil novecientos sesenta y cinco.- El Nova-
rio, Gonzalo León E.-"

ES FIEL Y PRIMERA COPIA DE SUS ORIGINALES QUE SE
HALLAN PROTOCOLIZADOS EN EL REGISTRO DE ESCRITURAS PUBLICAS
DE MI CARGO. LA CONFIERO EN CAYAMBE, A CINCO DE MARZO DE MIL

NOVECIENTOS SESENTA Y CINCO.-



*El Notario
Gonzalo Leonel Bonador*

Con esta fecha queda inscrito el presente título, en la Oficina de Registro de la Propiedad de este Cantón, a folios 66, Partida N.º 43 del Registro de Propiedades, Tomo 82.-

Cayambe, Abasco 9 del 1965



El Registrador,
Alfonso Rodríguez

Matériel pédagogique utilisé dans les ateliers organisés par la Confederacion de Pueblos Kayambi (2008)

	3		Dibujo de Princesa Quilago.	Nuestros abuelos se defendieron por muchos años, dirigidos por Nazacota Puento y Quilago, señora de Cochasquí; pero el ejército de los incas era muy grande y nos ganaron la guerra en la batalla de Yaguarcocha, donde mataron a 30 mil karankis y los botaron a la laguna, que se hizo roja de tanta sangre.
	3	P1/2	Rostro del niño preguntando.	Niño: ¿y que pasó con los que quedaron vivos? Mujer: Que te cuente tu papá, yo voy a la reunión de la directiva de la comunidad.
	3	PG	Cara del padre hablando.	Padre: Los incas trajeron a otros pueblos de Perú y Bolivia y les dieron algunas tierras de los karankis, así mismo se llevaron a algunas comunidades nuestras a esos países.
	4		Texto	Al convivir con los incas, fuimos aprendiendo el kichwa, pero no olvidamos nuestra historia ni el idioma, eramos bilingües como ahora. La dominación de los incas fue solo el comienzo de un largo tiempo de sufrimiento y oscuridad...
	4		La tropa española con caballos y perros (dibujo de Guamán Poma)	Un poco más de 50 años después de los incas, llegaron los españoles que no solo querían tierras, sino oro y riquezas.
	4		El cura y el cobrador de tributos y los indígenas (Guaman Poma de Ayala)	Para conseguir el oro, obligaron a todos los indígenas a cambiar de religión, a pagar tributo y a trabajar gratis para ellos...
	5		Varios dibujos de Guamán poma con leyenda abajo	...los abuelos y abuelas fueron a las minas, a los obrajes, a construir caminos, a las haciendas y a servir en las casas, desde que eran guaguas hasta que morían.
	5		En esquina superior del texto se ve rostro del padre. Texto	Cuando nuestro país se independizó de España, en 1824 y se constituyó la República del Ecuador, en 1830, nuestros antepasados indígenas siguieron igual, pagando tributo, sin escuela y sin tierras...
	6		Texto	El tributo fue abolido a fines del siglo XIX, pero entonces los dueños de las haciendas empezaron a adueñarse de las tierras de las comunidades libres para poder contratar a los comuneros sin tierra

				continúen sus para poder controlar a los comercios sin tener como conciertos
	6		texto, en esquina abajo se ve rostro del niño con curiosidad.	Nuestros padres no tenían siquiera donde sembrar (y lo que dicen las personas en el dibujo)
	6		Dibujo de Dolores organizando a la gente.	Esto duró hasta que la gente de Pesillo, cansada de la miseria, empezó a organizarse para reclamar sus derechos, en 1926, con el ejemplo y el empuje de Dolores Cacuango...
	6		Dibujo de organización, poner carteles con FEI nombre de sindicatos Pesillo, Juan Montalvo, La Chimba, Moyurco)	...primero formaron sindicatos agrícolas y después Dolores Cacuango, Jesús Gualavisí, Tránsito Amaguaña y otros, formaron la Federación Ecuatoriana de Indios, FEI, en 1944.
	7	P 1/2	Angel, el niño y su padre conversan	José: Pero ¿quien era esa señora Dolores? Padre: Mama Dulu era una líder que nació aquí, en San Pablo Urco, en 1881 y aunque era analfabeta y pobre...
	7	PP	Retrato de Dolores Cacuango, diciendo la frase "Si Si muero, muero, pero uno siquiera ha de quedar para seguir, para continuar" y abajo el texto sobre su vida.	...se convirtió en la primera defensora de los derechos de los indígenas Su lucha por tierras para cultivar, educación y respeto a nuestra cultura y nuestra lengua, hizo nacer el actual movimiento indígena.
	7		Texto	Dolores Cacuango y todos los que participaron en las protestas y en las organizaciones indígenas fueron amenazados, perseguidos, maltratados y encarcelados varias veces, porque los patrones y el gobierno no querían que otros pueblos indígenas siguieran su ejemplo.
	7		Texto	Pero ellos siguieron buscando una mejor vida para los que nacimos después y, en 1945, lograron abrir las 4 primeras escuelas bilingües para niños y niñas indígenas, con el trabajo y el empeño de María Luisa de la Torre y otra líder nuestra, Tránsito Amaguaña.
	8	P3/4	Retrato de Tránsito A. en frente a su casa. Que diga "Comunidad La Chimba"	Mama Tránsito tiene ahora 97 años y vive en La Chimba. Desde pequeña se rebeló contra el maltrato que sufrían los indígenas; en 1933 participó en los primeros sindicatos agrícolas, luchó por la reforma agraria y sobre todo por una educación sin discriminación.

		8	Texto y otro gráfico de Mama Tránsito	El año 2003 Tránsito Amaguaña recibió el premio Eugenio Icaza concedido por el gobierno por ser una de las personas que en Ecuador se convirtieron en un país más justo al reconocer la diversidad de pueblos y culturas que conviven en su territorio.
		8	Texto	La lucha de los indígenas se fue extendiendo a todo el país: triunfos, como la reforma agraria de 1964 que debilitó el poder de los terratenientes; pero también hubo retrocesos como la prohibición de enseñar en kichwa, en la misma época.
		9	PAG. ENTERA Mapa del Ecuador con las nacionalidades: Awá, Chachi, Epera, Tsa'chila, Puná, Manta-huancavilca, A'í cofán, Secoya, Siona, Huaorani, Shiwiar, Zapara, Achuar, Shuar y Kichwa	Sin embargo, poco a poco con nuestra lucha se fue parando y obtuvimos el reconocimiento de que el Ecuador es pluricultural y multiétnico. Somos 13 nacionalidades con lengua y culturas propias. Solo en la sierra somos como kichwas.
		10	Cara del padre hablando y niño sorprendido.	El siguiente paso fue la legalización de la enseñanza en propios idiomas, dentro del sistema controlado por los indígenas a través de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe en 1988.
		10	PE A la izquierda, padre de José, tiene libro de la Constitución en la mano.	Después del levantamiento indígena de 1991 y la creación de la CONAIE, el país cambió definitivamente: la Constitución Política de 1998 promulgó los DERECHOS COLECTIVOS DE LOS PUEBLOS DEL ECUADOR.
		10	P 1/2 Ángel mira la constitución en la mano de su padre de quien se ve solo hasta la altura del niño, atrás se ve a abuelita de José.	José: ¿Qué quiere decir derechos colectivo
		10	Cara de la abuelita, ella habla	Quiere decir que después de 600 años de sufrimiento logramos que haya justicia y nos respeten como pueblo ecuatoriano y como pueblos diferentes y el respeto esté garantizado por la ley.
		11	Cara del niño abajo, derecha	José: Ah! ¡Ya se! Por ejemplo tenemos derecho a eso es a tener alimentos y salud, a que nadie nos maten o hacernos daño, a educarnos y a estar en paz para que podamos vivir.
		11	Cara de la abuelita arriba, izquierda, se ven rostros de afroes, shuaras	Abuelita: ¡Muy bien, José, esos son derechos de todas las personas. Así mismo, los kayambis, shuaras,

			ven rostros de ainos, shuaras, kayambis.	afroecuatorianos, punaes y todos los pueblos del Ecuador tenemos derechos colectivos o sea es para todos.
		11	Niño preguntando	José: Osea, ¿que puedo hablar en kichwua sin que me molesten?
				Padre: ¡Por supuesto! Tenemos derecho a hablar en nuestra propia lengua.
		12	TEXTO	LOS DERECHOS COLECTIVOS DE LAS NACIONALIDADES Y PUEBLOS INDIGENAS
		12	PG Escena de la celebración actual del Inti Raymi, participantes hablan en kichwa.	El primero de nuestros derechos colectivos es: <i>Mantener, desarrollar y fortalecer la identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico.</i>
		12	Texto y rostros de Kayambis en la equina superior.	Esto quiere decir que no vamos a abandonar nuestras costumbres ni nuestra lengua ni las creencias que tenemos; con más razón, ahora vamos a expresar libremente nuestra forma de ser y de pensar, porque los demás ecuatorianos tienen la obligación de respetar nuestra cultura, así como nosotros respetamos cómo son ellos.
		13	Texto y grafico de cultivos y selva	El segundo derecho es: <i>Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial.</i>
		13	Panóramica de una comunidad con su ejido, cabezas de ganado pastando en grupos de dos o tres y rótulo: <i>Tierras comunitarias</i>	Lo que dice este derecho es que las tierras que han sido declaradas como propiedad de toda la comunidad, van a ser siempre de los comuneros y despues de sus hijos, nietos, bisnietos, pase el tiempo que pase.
		13	Texto	Dice también que si nuestra comunidad tiene un ejido o un páramo, por ejemplo, nadie nos puede quitar esas tierras, ni comprarlas, tampoco se pueden dividir ni entregar a cambio de una deuda y no tenemos que pagar impuestos por esas tierras comunitarias.

	13		Texto	Solo el Estado puede usar las tierras de una comunidad, eso solo en el caso de que sean para una obra que beneficie a muchas personas, pero a cambio tiene que dar una compensación a la comunidad.
	14		Cara de la madre arriba, derecha, dice:	Otro derecho, que tiene el número 7, es: <i>Conservar y desarrollar las formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad</i> ;
	14	P 3/4	Mujeres ancianas y dirigente aconsejan a un miembro de la comunidad que ha cometido una falta, atrás el resto de la comunidad.	Este derecho colectivo nos asegura que el Estado protege nuestra forma de vida en comunidad y las relaciones de reciprocidad, ayuda mutua y solidaridad que como pueblos indígenas mantenemos.
	14		Texto	Podemos también nombrar a nuestras autoridades y dirigentes de las comunidades, siguiendo nuestra costumbre, y las personas nombradas pueden administrar, organizar y mantener el orden en la comunidad.
	14	PE	El padre del niño parado a un costado diciendo:	Este derecho nos permite vivir bajo nuestras leyes ancestrales (ama shua, ama quilla, ama llulla, ama pita huañuchinguichu) que, según la Constitución están vigentes, por lo que podemos aplicarlas para hacer justicia.
	15		Texto	El número 9 dice que los pueblos indígenas y los afroecuatorianos tenemos derecho: <i>A la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos ancestrales; a su valoración, uso y desarrollo.</i>
	15			Este derecho reconoce que los conocimientos que los indígenas hemos heredado de nuestros abuelos (por ejemplo las técnicas de tejido, lo que sabemos del uso y las propiedades de las plantas), son nuestros, de todos los que componemos el pueblo que tiene el conocimiento.
	15	PG	Tejedor en el telar, las vasijas para teñir, los hilos	Nuestra obligación es cuidar y aumentar los conocimientos que

	15	PE, costado derecho	Padre y José, mirando al niño que tiene la cara levantada, pone atención a su papá.	Ninguna persona, empresa u organismo público o privado, nacional o internacional, puede adueñarse de esos conocimientos ni puede usarlos sin nuestro permiso.
	16		Cara de la madre, arriba, izquierda, dice:	Pero el derecho que a mí más me importa es el número 11: Los pueblos indígenas podemos <i>acceder a una educación de calidad. Contar con el sistema de educación intercultural bilingüe.</i>
	16		Texto	La educación bilingüe hace que nuestras lenguas, por ejemplo: el kichwa, el aï' cofán, el tza'fiqui, el wao, no se pierdan y que nuestros hijos e hijas sigan desarrollando su cultura propia.
	16		Texto	La educación intercultural sirve para que los niños y niñas aprendan a vivir en paz con los otros pueblos que forman a Ecuador y valoren los saberes de sus padres y abuelos, así como los otros saberes que vienen de las demás culturas, <i>incluida la cultura mestiza.</i>
	16	PP	Fachada de una universidad, delante están un joven y una joven indígenas, con libros.	También dice la Constitución que la educación intercultural bilingüe, tiene que ser de calidad, para que les dé a nuestro hijos e hijas la posibilidad de trabajar en cualquier espacio de la producción, la ciencia, el comercio, la política y los servicios.
	17		texto	El número 12 dice que tenemos derecho: <i>A los sistemas, conocimientos y prácticas de medicina tradicional, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de aquella.</i>
	17		Texto	Quiere decir que podemos seguir cuidando nuestra salud y curándonos con la medicina indígena. Los Yachacs pueden hacer limpias y sanar quienquiera que vaya donde ellos y también pueden enseñar lo que saben por tradición, sin que nadie les moleste.
	17			Las cascadas por ejemplo, así como la plantas y animales

	17	PP	Padre, madre y Angel delante de su comunidad, hablan en conjunto	usados; es obligación del todos conservarlos y respetar las ceremonias que allí se realizan. Estos son algunos de los 13 derechos colectivos que contiene la Constitución del Ecuador, pero PARA QUE SE CUMPLAN TENEMOS QUE CONOCERLOS Y SABER APLICARLOS.
	18	Página entera	Angel en primer plano, gente reunida en plano entero y el paisaje al fondo con el Cayambe.	Papá, mamá: ¡Me siento orgulloso de mi cultura y de mi kichwa que es uno de los idiomas oficiales de mi patria! ¡Soy indio, tengo derechos y voy a seguir luchado, como mis abuelos, para que todos tengamos una vida mejor!
	19 Y SIGUIENTES		TEXTO	A continuación se pone los textos corridos de los Derechos Colectivos, el Convenio 169, Directorio de organizaciones Kayambis y organizaciones e instituciones frateras y aliadas.

Table des illustrations

1- Femmes kayambi.....	5
2- Carte de l'Equateur	10
3- Repas	71
4- Volcan Cayambe.....	80
5- Comuneros de San Esteban le jour de la fête de San Pedro.....	85
6- Femmes kayambi près du canal de Tabacundo	101
7- Dessin de Cruz Andrango représentant le huacaisiqui et le duende	105
8- Minga pour la récolte des pommes-de-terre.....	106
9- Carte de la région Cayambe	146
10- Les communautés kayambi autour de Cayambe	147
11- Comuneros de San Esteban à Cayambe	148
12- Limpia ou baptême d'une maison	184
13- Femme kayambi au travail	201
13 bis- Minga à l'occasion d'un Castillo	202
14- Femme kayambi portant la chicha.....	229
15- Baptême d'une maison.....	270
16- Carte des lacs de la région de Cayambe et Imbabura.....	277
17- Chinucas	296
18- Accueil des danseurs la veille de San Pedro.....	297
18 bis- Procession lors de la fête de San Pedro	301
19- Groupe de danseurs à Cangahua	315
20- Fête de San Pablo à Cangahua	317
21- L'Aya-Uma	324
22- Aya-Uma et Chinucas à Ayora	333
23- Aya-Uma à Ayora	337
24- Aruchico	341
25- Aruchicos à Ayora.....	342
26- Aruchicos accordant leurs guitares	346
27- Chinucas à Cayambe	348
28- Veille de San Pedro	357
29- Rama de gallos	372
30- Préparatifs du castillo	376
31- Aya-Uma et Chinucas	390
32- Cimetière de Cayambe.....	438
33- Figures de mazapan	463

Index

- Actes de parole*, 2, 681
activité agricole, 108, 223
assemblée, 30, 136, 137, 138, 139, 146,
153, 385, 386, 474
Aya-Uma, 2, 28, 31, 120, 142, 250, 251,
291, 307, 313, 319, 324, 325, 326, 327,
328, 332, 338, 340, 347, 350, 361, 378,
388, 464, 473, 341-40, 681, 682
ayni, 2, 204, 339, 681
cacicazgos, 39, 41
castillo, 23, 209, 296, 348, 349, 350, 351,
352, 353, 355, 357, 358, 359, 376, 381,
382, 610
Catequil, 302, 533
Cayambe, 53, 68, 89, 94, 100, 102, 108,
111, 118, 121, 122, 123, 127, 133, 134,
145, 148, 149, 150, 154, 179, 192, 232,
233, 257, 258, 259, 260, 300, 316, 325,
344, 347, 359, 360, 362, 364, 366, 367,
373, 374, 388, 395, 553, 554, 559, 571,
596, 610, 646
chicha, 47, 51, 52, 121, 227, 228, 229, 231,
232, 233, 234, 258, 260, 356, 368, 371,
373, 374, 379, 381, 383, 384, 394, 441,
449, 450, 570, 571, 584, 605, 628, 635
Chificha, 2, 268, 578, 579, 580, 581, 681,
682
Chisilongo, 2, 268, 591, 681, 682
cocha, 272, 415
communauté, 1, 2, 11, 13, 14, 15, 22, 23,
26, 29, 30, 35, 40, 47, 51, 72, 80, 83, 84,
90, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 108, 109, 110, 124, 126,
127, 136, 137, 138, 142, 144, 145, 148,
149, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159,
178, 180, 184, 188, 191, 192, 200, 204,
207, 209, 216, 217, 218, 219, 221, 222,
231, 232, 233, 238, 250, 253, 258, 262,
280, 288, 289, 295, 296, 297, 301, 311,
313, 320, 321, 323, 327, 338, 339, 346,
350, 351, 353, 360, 361, 368, 369, 370,
372, 373, 386, 387, 388, 389, 391, 392,
393, 394, 395, 399, 400, 412, 448, 451,
458, 460, 461, 464, 465, 468, 469, 470,
474, 489, 504, 507, 512, 525, 611, 618,
620, 628, 637, 638, 646, 648, 649, 651,
653, 655, 656, 659, 660, 661, 663, 664,
666, 668, 681
compadrazgo, 53, 84, 177, 180, 181, 432
comuneros, 23, 28, 32, 75, 100, 102, 104,
126, 130, 136, 137, 138, 146, 149, 386,
389, 393, 395, 469, 610, 645, 651, 656
condor, 274, 277, 286, 582, 583
confréries, 91, 158, 175, 177, 274, 300
Constitution, 2, 9, 681
Dollar, 253
encomienda, 44, 46
fête, 2, 14, 18, 22, 23, 31, 46, 78, 104, 110,
138, 142, 154, 157, 158, 185, 194, 203,
204, 231, 232, 237, 251, 271, 280, 295,
296, 311, 313, 314, 317, 319, 326, 328,
331, 332, 343, 345, 346, 347, 348, 349,
350, 356, 358, 359, 360, 364, 366, 367,
368, 369, 370, 377, 380, 385, 386, 388,
389, 392, 461, 473, 538, 567, 610, 681
fête de San Pedro, 14, 18, 22, 23, 46, 104,
110, 138, 142, 154, 231, 237, 296, 311,
313, 326, 343, 392
hacienda, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
83, 85, 95, 96, 100, 109, 110, 116, 117,
124, 125, 126, 138, 149, 155, 172, 174,
192, 221, 227, 228, 229, 256, 257, 258,
259, 271, 354, 368, 369, 370, 371, 373,
374, 385, 386, 412, 420, 427, 431, 549,
557, 570, 572, 574, 581, 599, 600, 601,
604, 619, 620, 621, 628, 644, 646
huaca, 274, 302, 303
Huacaisiqui, 116, 307, 593
huasipungo, 29, 30, 50, 51, 81, 83, 84, 86,
101, 110, 125, 171, 188, 189, 190, 198,
199, 200, 258, 297, 426, 474, 612, 644,
649, 651, 653, 655, 656, 658, 659, 660,
661, 662, 663, 664, 665, 666, 668
institution, 2, 21, 22, 35, 90, 134, 137, 153,
177, 181, 274, 492, 681
institutions, 2, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 37,
44, 68, 110, 146, 180, 208, 209, 246,
297, 340, 369, 380, 392, 474, 493, 604,
681, 682
Jésus, 235, 236, 253, 268, 270, 271, 542,
567, 604
kayambi, 1, 2, 13, 14, 16, 18, 22, 23, 24,
27, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 44, 45,
50, 54, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 75, 80, 81,
85, 87, 88, 99, 101, 107, 109, 112, 114,
115, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 142, 144, 145,
146, 151, 153, 154, 156, 169, 173, 174,
175, 180, 181, 188, 192, 194, 199, 200,
204, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 216,
217, 222, 224, 232, 238, 243, 246, 249,
250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 262,
268, 269, 273, 274, 277, 278, 279, 280,
281, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291,
292, 293, 295, 296, 298, 305, 311, 313,
322, 323, 324, 326, 327, 332, 338, 339,
341, 349, 353, 354, 355, 358, 360, 361,
362, 364, 367, 368, 369, 370, 375, 380,
385, 387, 388, 389, 391, 393, 395, 397,
398, 400, 406, 410, 417, 418, 419, 424,
431, 432, 433, 436, 437, 438, 439, 449,
451, 455, 456, 459, 460, 461, 468, 469,
471, 472, 473, 474, 475, 540, 608, 610,
611, 617, 630, 631, 634, 637, 681, 682
limpia, 185, 304, 408, 417, 418, 419, 420,
423, 451, 454, 594, 604, 611, 612, 613,
616, 618
lithomorphose, 305
mémoire, 1, 2, 36, 50, 169, 188, 322, 324,
329, 362, 465, 482, 486, 497, 530, 681

minga, 75, 76, 146, 155, 201, 214, 218, 225, 227, 228, 234, 287, 339, 393, 394, 630, 632, 636
mort, 83, 120, 199, 231, 257, 258, 259, 260, 261, 279, 280, 291, 292, 308, 325, 349, 365, 373, 390, 396, 402, 409, 421, 424, 431, 436, 437, 438, 439, 448, 451, 456, 458, 459, 497, 504, 506, 525, 565, 566, 570, 572, 576, 586, 593, 613, 618, 637, 662
nourriture, 40, 73, 78, 83, 153, 186, 209, 215, 289, 308, 325, 349, 351, 352, 353, 356, 372, 377, 378, 385, 394, 437, 439, 449, 460, 463, 566, 610
pain, 227, 271, 325, 354, 449, 460, 461, 462, 463, 620
paramo, 100, 104, 117, 255, 277, 415, 429, 627, 640
páramo, 95, 97, 98, 100, 102, 126, 144, 608
parole mythique, 251
parole rituelle, 23, 239, 249, 250, 290, 295, 389, 390, 396, 473
prioste, 47, 138, 151, 152, 157, 158, 348, 349, 350, 355, 369, 371, 373, 374, 377, 378, 379, 380, 382, 387
rama de gallos, 23, 47, 110, 138, 209, 368, 369, 370, 372, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 384, 386, 389, 392
récolte, 75, 79, 215, 218, 223, 227, 270, 365, 367, 395
San Esteban, 23, 47, 83, 85, 90, 95, 100, 102, 126, 127, 142, 144, 145, 148, 149, 152, 155, 180, 188, 191, 192, 216, 217, 257, 262, 298, 360, 362, 412, 431, 452, 635, 644
San Juan, 94, 121, 158, 299, 300, 312, 316, 319, 359, 360, 380, 385, 388, 628
San Pablo, 131, 134, 342, 458, 549, 550, 553
San Pedro, 2, 14, 22, 23, 31, 47, 94, 105, 106, 120, 139, 158, 172, 233, 237, 251, 280, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 312, 313, 314, 315, 317, 319, 324, 326, 328, 331, 338, 341, 342, 343, 346, 350, 354, 359, 360, 364, 366, 367, 368, 370, 371, 373, 377, 379, 380, 385, 388, 440, 450, 473, 485, 610, 628, 635, 681, 682
sanson, 286, 582
shungo, 228, 417, 419, 420, 422, 423, 430, 573, 611, 614, 615
Supay, 2, 278, 279, 280, 281, 282, 286, 288, 291, 293, 532, 681, 682
système social, 2, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 36, 66, 68, 69, 88, 145, 146, 268, 293, 295, 323, 339, 390, 463, 464, 475, 681
tagshay, 409, 440, 448, 450, 451, 452, 453, 454, 456, 457
toma de la plaza, 23, 142, 299, 314, 351, 359, 360, 362, 367, 368, 386, 392

Paroles et mémoire *kayambi* **Dynamique des mutations d'une communauté andine**

Résumé : Quels sont les « savoirs ancestraux » des « peuples et nations indigènes » reconnus par la Constitution adoptée par l'Équateur en 1998?

L'étude ethnographique d'une communauté *kayambi* permet de mieux comprendre comment la dynamique des mutations à l'œuvre dans cette société porte et est portée par la parole mythique et rituelle. Elle montre comment, d'années en années, à la fin juin, les rituels associés à la fête de *San Pedro* se perpétuent en dépit des changements qui affectent les conditions de vie des *Kayambi* et pourquoi *Aya-Uma*, figure centrale de ces rituels et synthèse de l'histoire de l'imaginaire *kayambi*, n'est pas qu'une figure du patrimoine.

La parole mythique recueillie auprès des *Kayambi* lors de très nombreux entretiens a permis de reconstituer un système associant aussi bien les thèmes introduits par l'évangélisation que ceux de l'univers aquatique des *Apus* ou les éléments de la faune et de la flore. Cette parole ambivalente s'est révélée peuplée de figures elles-mêmes ambivalentes telles que la *Chificha*, le *Condor*, *Sanson*, ou le *Chisilongo*.

Lorsque les *Kayambi* disent leurs mythes et performant leurs rites ils produisent, pour leur propre communauté, l'expression de leur réalité du moment. Ce faisant, ils interprètent leur propre histoire en tant que groupe social communautaire et, parce qu'ils sont en contact avec lui, celle du groupe social plus large que constitue l'Équateur. Les institutions *kayambi*, à la fois héritage des contraintes coloniales et éléments, constamment réinventés, de l'organisation sociale, constituent un ensemble dont chaque composante ne peut fonctionner isolément.

Les paroles mythiques et rituelles des *Kayambi* portent un ensemble de savoirs correspondant à une médiation sociopolitique collective dont les actes ne se réduisent pas aux moments rituels mais s'étendent à l'ensemble des relations. La préservation de ces savoirs, condition de survie du système social *kayambi*, repose sur la faculté de transmettre les récits mythiques et d'accomplir les rites.

Mots-clés : Actes de parole, institution, don-contre-don, *Aya-Uma*, *kayambi*, *huasipungo*, *minga*, *ayni*

Speech acts and folk memory among the *Kayambi* **Dynamics of changes of an andean community**

Abstract: What are the "traditional knowledge" of the "indigenous peoples and nations" recognized by the 1998 Ecuador Constitution?

The ethnographic study of a *Kayambi* community allows to understand how the dynamics of the changes is carried through mythical and ritual speech. Year after year, in late June, the rituals associated with the festival of *San Pedro* are perpetuated despite changes that affect the lives and situation of the *Kayambi* and why *Aya-Uma*, the central figure of these rituals and a representational synthesis of the history of the *Kayambi*, and not only a simple patrimonial figure.

Mythical speech collected from *Kayambi* during interviews lends to the reconstruction of a complex system combining themes introduced by evangelization and the underwater world of the *Apus*, or elements of fauna and flora. This ambivalent speech is populated by ambivalent figures such as *Chificha*, *Condor*, *Sanson*, or *Chisilongo*.

When *Kayambi* speak their myths and perform their rites they express the reality of the moment for their own community. In so doing they interpret not only their own history, as a social group but the wider social group they are in contact with, that is the nation of Ecuador itself.

The *Kayambi* institutions, both legacy of the colonial coercive order and restructuring elements, constantly reinvent *kayambi* social organization as a set. They cannot be considered in isolation.

Mythical and ritual expressions should be considered as complementary knowledges acting as a socio-political mediation. Their acts are not confined to ritual moments but extend to all social relations. Thus the preservation of this knowledge is a survival condition of *Kayambi* social system.

Keywords: *Speech acts*, *institutions*, *reciprocal gift-exchange*, *Aya-Uma*, *Kayambi*, *huasipungo*, *minga*, *ayni*

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3
ED 122
CNRS - CREDA
13 rue Santeuil – 75231 Paris Cedex 05