



HAL
open science

Permanences et mutations de l'image sociale du peuple kayambi (Equateur)

Ana Gendron

► **To cite this version:**

Ana Gendron. Permanences et mutations de l'image sociale du peuple kayambi (Equateur). Nadia BEN ELAZMIA; Nejmeddine KHALFALLAH. La désuétude au carrefour des savoirs, Université Moulay Ismail de Meknès, pp.209-220, 2023, 978-9920-40-612-3. hal-03956519

HAL Id: hal-03956519

<https://hal.science/hal-03956519>

Submitted on 20 Feb 2023

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.

Permanences et mutations de l'image sociale du peuple kayambi (Equateur)

Ana Gendron
CREDA

Introduction

Dans les communautés kayambi, de la fin juin à la fin août, les actes rituels qui rassemblent les personnes, dès le solstice d'été, ont constitué, pendant des siècles, un moment très important de sociabilité. Ce moment qui s'impose comme un élément central de la vie communautaire est l'expression saillante de la parole rituelle.

La parole rituelle ouvre son espace-temps propre et chacun participe en dansant, en chantant, en buvant, ou encore en préparant les repas et la boisson (chicha) ou en les distribuant. Chacun, quel que soit son âge ou son sexe, prend sa part au rituel en portant la rama de gallos, en faisant des échanges rituels le jour des Castillos, en participant à une bataille rituelle, lors de la prise de la place, ou en portant un masque pour s'approprier l'identité d'une des figures mythologiques andines présentes dans ces célébrations. Certains de ces rituels, tombés en désuétude, peuvent resurgir avec force.

Dans ce contexte, le rituel de baptême de l'Aya Huma constitue un cas exemplaire. Au moyen de ce rituel, la figure de l'Aya-Uma sera ainsi maîtrisée et les hommes qui le représentent lors de la fête de San Pedro, contribueront 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 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 précisément dans le contexte rituel.

Je souhaite, dans cet article, aborder cette résurgence de pratiques rituelles, prises comme 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 et permettent ainsi l'expression politique des peuples indiens en Equateur.

En Équateur, le processus d'une nouvelle « indigénisation » (Larson B. (2002)) est engagé. Ce processus offre un espace pour la revitalisation des traditions culturelles et des rituels anciens. Il sert de support à des actes de résistance fondés sur les principes de la culture andine. Les cérémonies mettent en scène des moments qui rappellent et exaltent le passé. Certaines de ces pratiques qui trouvent leur origine à l'époque coloniale s'inscrivent dans l'ordre politique et économique de la période contemporaine.

Désormais, les rituels de passation des pouvoirs ou tout acte qui se situe dans la sphère publique est précédé par la mise en place de cercles d'offrandes et de remerciements aux ancêtres et à la Pacha Mama.

De fait, nous entrons dans une phase de revitalisation de l'expression politique des paysans et, plus généralement, des peuples autochtones, en quête de droits ethniques et de politiques publiques fondées sur la justice et l'inclusion. En retour, ces actions trouvent leur expression dans des actes rituels. L'ensemble des connaissances ancestrales doit coexister et s'adapter à la structure des systèmes discursifs, pragmatiques ou politiques de la société équatorienne.

Cette coexistence nécessite des adaptations et des ajustements constants que les kayambi parviennent à réaliser collectivement. Ainsi, les pratiques rituelles et les récits mythiques qui continuent de circuler dans les communautés, et à s'ancrer dans le contexte contemporain, cherchent à rendre compte de la multiplicité des événements qui caractérisent l'expérience historique du peuple Kayambi.

La parole mythique kayambi a su intégrer des éléments de contextes différents. Qu'il s'agisse des personnages de la religion chrétienne ou de ceux de l'histoire de l'Équateur. Jésus et Marie sont substitués à des héros mythiques antérieurs à la colonisation et adoptent certaines caractéristiques de ces héros. Les récits mythiques intègrent aussi des personnages historiques comme Eloy Alfaro, personnage emblématique de l'histoire politique de l'Équateur.

Ce constat nous conduit à nous interroger sur les mécanismes qui entraînent la disparition ou à la revitalisation d'éléments culturels et leur intégration dans de nouveaux contextes. Il nous semble nécessaire d'analyser l'utilisation que les peuples autochtones font de leur propre image sociale lors de leurs cérémonies, à travers la reproduction de mythes et de rituels. A cet égard, nous nous attachons à dégager les permanences et les mutations d'un système social qui permet aux peuples autochtones de légitimer leur présence et de forger une identité de groupe. Nous tentons également d'analyser l'utilisation de l'imaginaire des peuples autochtones en dehors du contexte communautaire et les défis que cela entraîne pour la culture indigène dans son ensemble.

Actuellement, un point essentiel du discours indigène est la récupération de la mémoire, la valorisation des institutions communautaires telles que les fêtes et les savoirs ancestraux. Nous nous trouvons dans un contexte de

revendication « révolutionnaire » de la tradition, dans lequel celle-ci devient un espace de résistance, qui surmonte une vision rétrospective et nostalgique.

De cette façon, la récupération de la mémoire sociale est la base d'un haut degré d'autonomie des luttes et des propositions, et rend possible la pensée générale autonome et politisée qui se manifeste dans la lutte indigène (Rueda A. (2004)).

L'un des objectifs de cette recherche est de réfléchir à la manière dont l'anthropologie met en évidence les permanences et les mutations du système social dans lequel ces demandes se manifestent. Il s'agit aussi d'examiner les instruments qu'elle utilise pour analyser la récupération du passé, non pas tant comme une expression nostalgique ou un projet utopique, mais comme l'expression d'une dynamique complexe, qui peut être observée et analysée dans les pratiques rituelles des peuples indigènes dans le contexte équatorien contemporain.

I San Estéban : approche ethnographique d'une communauté *kayambi*

Pour atteindre la communauté San Estéban - 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 d'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 comunerosⁱ coiffés du chapeau devenu traditionnel.

Si on suit le chemin fraîchement réparé lors de la dernière mingaⁱⁱ on atteindra tour à tour les autres huasipungosⁱⁱⁱ 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.

1 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 compte environ 600 habitants et autour de 130 familles. 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.

Les Kayambi sont un peuple quichua vivant dans la région du nord des Andes. Depuis les années 1980, leur principale forme d'organisation est la communauté. Après la réforme agraire de 1974, la migration et la participation des Kayambi au marché du travail se sont intensifiées ; cependant, et malgré les limitations de temps et d'espace qui caractérisent les conditions de vie actuelles, les communautés proches de Cayambe dépendent toujours du travail agricole pour leur subsistance. Tout en préservant des institutions andines comme la *minga*, ou travail d'entre-aide, entre les familles et les communautés.

Dans cette région andine, après un an et demi d'interdictions dues à la pandémie, les manifestations festives et rituelles commencent à se réactiver et la fête la plus importante des Kayambi, l'Inti-Raymi, qui coïncide avec la fête de Saint Pierre et Saint Jean selon le calendrier chrétien, est de nouveau sur la scène de la vie rituelle de ces communautés. La célébration de l'Inti-Raymi rassemble une série d'actes collectifs et de rituels, qui sont à la base de la cohésion communautaire. Cela constitue le moteur qui a poussé les communautés à reprendre leurs actes festifs malgré l'opposition du gouvernement et la répression policière.

Chaque année, les communautés du nord de l'Équateur se préparent à vivre les festivités liées au solstice d'été, qui constitue le moment de remerciement à la terre (*Pacha Mama*) et d'invocation de sa fécondité. Ces festivités qui durent environ deux mois associent une série d'actes rituels dont une des fonctions principales est de rassembler les familles et les communautés à travers la réactivation des circuits économiques et d'échanges.

Pour les Kayambi la fête, est aussi le moment propice pour semer certaines cultures. Ainsi, l'habitude est de semer les pommes de terre la veille de la fête *San Pedro* pour garantir une bonne récolte. La fête de *San Pedro* a connu plusieurs changements. Néanmoins, par sa fonction sociale et ses caractéristiques générales, elle est un objet d'étude qui permet d'appréhender la structure de l'organisation sociale communautaire. En ce sens la fête de *San Pedro* peut être considérée comme un « fait social total ».

Il y a quelques années la fête de *San Pedro* débutait par des luttes sanglantes^{iv} (*tinku*) qui sont actuellement désignées sous le terme de prise de la place. Le principe général de cet événement est la confrontation de moitiés qui s'opposent tout en étant complémentaire. La violence qui se déploie lors d'un *tinku* trouve sa raison d'être dans ce contexte et cesse d'exister en dehors du temps rituel. La tension qui dégénère en violence dans les batailles rituelles, touche un point central de la pensée andine, à savoir le caractère irréductiblement dangereux et menaçant de ces actes de communication engagés avec les divinités. Ces dernières sont les récipiendaires d'offrandes animales, de *chicha*, de pratiques sacrificielles destinées à rétablir l'ordre social et à garantir la fécondité de la terre. C'est dans ces moments que les communautés imposent leur présence dans l'espace public. En même temps, ce sont des espaces complexes où la transgression et la médiation sont présentes.

Pour Ezequiel Andrango, habitant de la communauté *San Estéban*, 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 qu'on peut obtenir de ces événements 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.

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.

De ce fait, les observations se concentrent sur la manière dont les "peuples indigènes", à travers des actes visibles et leur positionnement dans la société nationale, ont construit leur image et leurs propres projets politiques. Ces actes sont étroitement liés à l'exécution de pratiques culturelles et rituelles, par lesquelles les populations andines s'approprient des espaces symboliquement représentatifs du pouvoir dominant. Ainsi, l'un des objectifs est de démontrer la relation et l'implication des rituels et des fêtes comme vecteurs d'expression politique et de revendications ethniques et identitaires.

En effet, l'espace d'autonomie relative et de rassemblement qu'a représenté la fête, son organisation et les possibilités d'identifier et de construire des liens sociaux peuvent être perçus comme des espaces de discussion et de réflexion politiques.

En ce sens, il est intéressant de noter la continuité qui existe entre l'organisation de fêtes et de rituels et les actions performatives qui ont lieu lors des marches et des protestations qui rassemblent les communautés indigènes.

Le départ des longues marches de protestation qui mobilisent les communautés andines vers les villes est donné par le son du churo (instrument musical andin) et entre danses, offrandes et échanges de nourriture et de boissons, les manifestants positionnent leurs corps et leurs revendications, resignifiant les espaces.

Dans ce contexte protestataire, comme dans le contexte festif, les danses et les chants sont des éléments indissociables de la dynamique qui se déploie dans ces manifestations sociales. Les marches vers les villes et la prise des lieux symboliques, rappelle la prise de la place lors de fêtes. Chaque personnage a une façon de danser et d'occuper l'espace pendant le parcours qui les conduit 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 côtés du groupe. Le *payaso* tourne autour du groupe.

Les prises de contrôle symboliques des villes par les communautés indigènes sont sans aucun doute inspirées de leurs actes performatifs pendant le tinku. Un travail ethnographique supplémentaire, qui n'a pas encore été possible, est nécessaire pour approfondir les enjeux et les mécanismes qui favorisent cette continuité à travers les actes rituels, récupérés ou non et cette expression politique.

II Parole rituelle et lien social

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 se 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. 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*^v 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.

Nous pensons la parole rituelle comme une forme d'expression de la société *kayambi*.

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 » (Hocart M. (2005) : 88).

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. 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.

III La fête de San Pedro : système rituel

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*.

Souvent semblables par certains traits aux autres rituels réalisés dans la région andine^{vi}, 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 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 avons compris 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*.

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.

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 ONG^{vii} 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 Estéban a été fondée fin des années quatre-vingt pour permettre d'accéder aux aides distribuées par l'Etat équatorien et les organismes internationaux à la suite du 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 jouent un rôle fondamental dans le maintien de la vie rituelle Kayambi.

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 »^{viii} 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 »^{ix}. 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.

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.

Carlo Fausto maintient à ce sujet, en faisant référence au Kuikuro, le postulat suivant :

« Les dilemmes de la spectacularisation d'une culture réifiée ne semblent pas affecter sérieusement le Kuikuro. Si, comme l'affirme Carneiro de Cunha, "il s'agit d'une arme à double tranchant, car elle oblige ses détenteurs à démontrer leur culture de manière performative" (2009 :313), dans le cas des Xinguano, la perception réflexive de la "culture" et la manière de la représenter "aux autres" est un élément constitutif du système pluriethnique lui-même. La question serait alors d'un autre ordre. Les rituels villageois continuent d'être animés par des motifs traditionnels et exécutés dans leur intégrité et leur systématicité, même en présence d'innombrables visiteurs non indigènes. Mais pour que cela soit possible, il est nécessaire de garantir la continuité idéalement identique de ce savoir, car l'univers des chants et des actions rituelles

est régi par un ordre complexe et strict qui est une condition nécessaire à son efficacité » (Fausto C. et al. (2011) :24)

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.

Dans ce sens, Caro Fausto note que :

« La question est de savoir ce qui doit être préservé pour garantir la permanence de ce qu'ils identifient comme le noyau de la reproduction sociale xinguane, c'est-à-dire ce sans quoi ils perdraient définitivement la possibilité de recréer un mode de vie xinguane ». (Fausto C. et al. (2011) : 18).

IV Les batailles rituelles et leurs particularités

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 de 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 témoignage l'écrit de Don Pablo Herrera^x qui en atteste l'existence au XV siècle.

Dans son analyse des batailles rituelles, Antoinette Molinie Fioravanti (2005) insiste sur les particularités que ces batailles acquièrent selon les lieux où elles sont pratiquées. Constatant que la plupart des batailles rituelles andines sont célébrées en pays aymara, en Bolivie et au sud du Pérou, 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 Chandeleur (Molinié A. (2005) :50).

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 symétrique (Molinié A. (2005) :60)

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^{xi} 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 sacrifice (A. Molinié, 2005 :60).

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.

« 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 » (Molinié A. (2005) :62).

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 » (Molinié A. (2005) :62)

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 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 caractéristiques, dans la zone de Cayambe où on utilise surtout des pierres et des fouets.

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.

V Réflexions finales

Le travail ethnographique réalisé dans la région de Cayambe, au nord de l'Équateur, a montré que la transmission de récits mythiques, toujours renouvelés, et l'accomplissement d'actes de la vie rituelle, permettent aux Kayambi de préserver leur réseau de relations et de réaffirmer les fondements de leur vie sociale dans le contexte de la mondialisation.

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.

Bibliographie

- AUSTIN J. (1970) *Quand dire c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Seuil, 208 p.
- BARCELOS NETO A. (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>.
- BASTIEN J. W. (1978) «Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu», *the American Ethnological Society*, Monograph 64. St. Paul: West Publishing Company, 227p.
- BECQUELIN A. (1993) «Mémoire de la tradition», *Société d'ethnologie*, vol. 5.
- BERGSON H. (2012) *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Editions Flammarion. [1896], 280 p.
- BESNIER N. (1990) «Language and affect», *Annual Review of Anthropology*, 19, p. 419-51.
- BRETON A. et al. (2002) *Espacios Mayas: Representaciones, Usos, Creencias*. Centro de Estudios Mayas, México, IIFL, UNAM, Centro Frances de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- CASTORIADIS C. (1999) *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS C. (2008) *L'Imaginaire comme tel*, Paris, Hermann.
- CASTORIADIS C. (2009) *Histoire et création. Textes philosophiques inédits, 1945-1967*, Paris, Seuil.
- DELEAGE P. (2011) « Les discours du rituel », *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 97-1 Paris, p. 77-86.
- ESPINOSA SORIANO W. (1988) *Los Cayambes y Carangues: Siglos XV- XVI. El testimonio de la Etnohistoria*. Tomo I. Instituto Otavaleño de Antropología.
- ESTENSSORO FUCHS J. C. (1992) «Los bailes de los indios y el proyecto colonial», *Revista Andina* 2 (20): p. 353-404.
- FAUSTO C. et al. (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, p. 129-158.
- FAUSTO C. et al. (2011) « Les formes de la mémoire : art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut Xingú (Brésil) », *L'Homme*, n°197, p. 41-69.
- HOCART M. (2005) *Au commencement était le rite. De l'origine des sociétés humaines. Préface de Lucien Scubla*, Collection Recherches/MAUSS.
- JACOPIN P. Y. (2010) « De l'agentivité dans, et de la parole mythique », *Ateliers du LESC*, 34, consulté le 18 juin 2012. <http://ateliers.revues.org/8533>

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 R. (2001) « Autour du geste musical andin », *Cahiers de musiques traditionnelles*, Vol. 14, le geste musical, pp. 167-180.

RUEDA M. (1982) *La fiesta religiosa campesina*. Quito, Ediciones de la Universidad Católica.

FIORAVANTI-MOLINIE A. (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.

ⁱ Habitants d'une communauté

ⁱⁱ Travail communautaire.

ⁱⁱⁱ Extension de terre appartenant à une u plusieurs familles.

^{iv} Pour W. Espinosa Soriano (1988 : 490), les batailles rituelles, appelées *puclla*, étaient dans le cas de partie nord de l'Equateur, le souvenir d'anciennes rivalités entre *mitmas* et *llactayos*. Il ajoute que cette pratique est un modèle et un événement culturel panandina.

^v La prise de la place qui, à Cayambe, a lieu le 29 juin, a eu jadis les caractéristiques de batailles rituelles.

^{vi} 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.

^{vii} Organisations non-gouvernementales

^{viii} Jacopin P. Y. « De l'agentivité dans, et de la parole mythique », *Ateliers d'anthropologie*, n°34, 2010, pp. 24-27.

^{ix} Ibid.

^x 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.

^{xi} Les batailles rituelles sont appelées *tinku*.