

Le diabluma de Pedro Moncayo (Équateur), ou comment le diable devient un enjeu politique

Paul Cliche

Volume 17, Number 3, 1993

Masques démasqués

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015275ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015275ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Cliche, P. (1993). Le diabluma de Pedro Moncayo (Équateur), ou comment le diable devient un enjeu politique. *Anthropologie et Sociétés*, 17(3), 63–91. <https://doi.org/10.7202/015275ar>

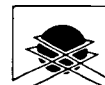
Article abstract

The Diabluma of Pedro Moncayo (Ecuador) : How the Devil Becomes a Political Stake

Diabluma, from Spanish "diablo" and Quichua "uma", means "devil's head". He is the leading figure of Saint Peter's day which is, for peasants of Pedro Moncayo to the north of Ecuadorian Andes, their most important indigenous feast. The diabluma leads the feast and all its characters who live through numerous rituals. This article shows how he, inside his festive world, represents a type of religious syncretism in which the native content is predominant and suggests a kind of established social order's symbolic subversion which synthesizes local peasantry's political project.

LE DIABLUMA DE PEDRO MONCAYO (ÉQUATEUR) OU COMMENT LE DIABLE DEVIENT UN ENJEU POLITIQUE¹

Paul Cliche



Diabluma est un terme venant de l'espagnol « *diablo* » et du quechua « *uma* » qui signifie « tête de diable ». Il désigne le personnage principal de la fête de Saint-Pierre, la plus importante célébration paysanne indigène du canton Pedro Moncayo (situé au nord des Andes équatoriennes). Ce personnage, comme son nom l'indique, fait allusion au diable. Mais s'agit-il vraiment du diable au sens où on l'entend généralement dans le paradigme religieux chrétien ? Il est vrai que la colonisation espagnole a, de toute évidence, réussi à assurer la domination des signes extérieurs — notamment les temples ainsi que les principaux cultes religieux — du catholicisme. Cependant, sur le plan des croyances, son emprise a été pour le moins mitigée. Ainsi, il semble que les différentes campagnes d'extirpation de l'idolâtrie menées par le pouvoir colonial dans le but explicite d'éliminer les pratiques religieuses précolombiennes n'ont pas été un succès éclatant. Comme l'écrivait en 1661 M^{re} Peña Montenegro, évêque de Quito, « [...] après cent trente ans, on n'a pu effacer l'idolâtrie au cœur des Indiens » (Duviols 1971 : 345). En essayant d'imposer le catholicisme, on aurait favorisé l'émergence de différentes manifestations de syncrétisme articulant aux formes chrétiennes des croyances indigènes (Borchart de Moreno 1981 : 261-265). Or, le personnage du *diabluma* que je présenterai dans cet article constitue un exemple frappant de syncrétisme religieux, d'un syncrétisme à l'intérieur duquel l'élément autochtone est prépondérant et qui plus est connote un univers social assez différent du monde réel, constituant une subversion symbolique de l'ordre social établi. Ceci est d'autant plus intéressant que la région d'étude n'est en rien une zone de refuge où la culture indigène aurait pu être à l'abri de la culture dominante mais, au contraire, elle n'est située qu'à une soixantaine de kilomètres de Quito, la capitale nationale, sa population paysanne est en grande partie semi-prolétarisée, et l'État, à travers ses différentes branches, y témoigne une présence constante².

1. Les données empiriques ont été recueillies lorsque je travaillais avec l'organisation paysanne de cette région (l'UCCOPEM) entre 1985 et 1987 et à l'occasion d'un terrain de collecte systématique en 1989. Elles ont servi à une thèse de doctorat dont le quatrième chapitre porte sur la fête de Saint-Pierre, contexte dans lequel s'exprime le personnage du *diabluma* (Cliche 1991 : 408-495). Voir également le troisième chapitre du livre qui paraîtra bientôt aux Éditions L'Harmattan et qui a pour titre *Diable et patron. Anthropologie de communautés andines équatoriennes*.
2. Pour plus de détails, voir Cliche (1991 : 325-354 et 373-382).



L'univers du diabluma

Le contexte de la fête de Saint-Pierre

Bien que le jour de la Saint-Pierre soit le 29 juin, les festivités commencent un peu avant cette date et se poursuivent jusque vers le début d'août. Nous sommes à l'entrée de la saison sèche, c'est-à-dire au solstice d'été, facilement reconnaissable par la position du soleil à l'aube : « Quand le soleil est au Cayambe, c'est la fête » disait un paysan, reprenant ainsi une façon traditionnelle de se situer par rapport aux astres (cité dans Mendizábal 1986 : 3). Du point de vue du cycle agricole, il s'agit d'un moment d'abondance relative, compris entre la fin de la récolte du maïs et le début de la préparation des champs pour la culture des pommes de terre. Voilà une époque³ idéale pour faire la fête, d'autant plus qu'après cela, vers la fin de la saison sèche, les fourrages devenant plutôt rares on abattra quelques animaux de basse-cour dont le nombre augmentera de nouveau durant la période des pluies.

3. Dans la région nord-andine, l'habitude de célébrer à cette période de l'année semble très ancienne. Elle remonte probablement à l'époque précolombienne à en croire Espinosa Soriano (1988 t. I : 203) et surtout Salomon (1980 : 128-130) qui, citant trois documents datant du XVI^e siècle, conclut qu'en ce temps-là la plus importante fête indigène était associée à la récolte du maïs et au solstice d'été.

En schématisant, l'époque des festivités est marquée de deux séries d'événements se distinguant du point de vue des formes rituelles et des contenus symboliques. Le jour même de la Saint-Pierre, le 29 juin, les deux faits principaux étaient celui de la tauromachie populaire à l'ouest du canton, dans l'hacienda Cochasquí, et celui où à l'est du canton les paysans s'affrontaient dans une bataille rituelle entre deux bandes antagoniques pour la prise de la Place de Tabacundo, le chef-lieu cantonal. Ces deux célébrations disparurent au début des années soixante, mettant en péril la survie même de la fête. Les habitants de Pedro Moncayo, dit-on, prirent l'habitude d'aller fêter dans le canton voisin de Cayambe. Il faut attendre 1984 pour que l'UCCOPEM⁴, une organisation populaire regroupant la plupart des communautés paysannes du canton, reprennent la tradition du 29 juin de concert avec le syndicat local des enseignants, avec cette fois un défilé traversant tout le centre urbain de Tabacundo auquel participent la majorité des écoles et des communautés paysannes de la région.

Les autres événements sont beaucoup plus éparpillés dans le temps et dans l'espace. Il s'agit surtout de diverses formes d'échanges rituels où, avant la dissolution du régime d'hacienda, la figure du grand propriétaire terrien jouait un rôle de premier plan et qui continuent aujourd'hui à se pratiquer à l'intérieur des communautés. Ces échanges ont lieu pendant toute l'époque de la Saint-Pierre, en principe les fins de semaine. On peut observer ainsi une certaine simultanéité entre plusieurs communautés, il est courant de voir ces échanges se dérouler chaque samedi à deux ou trois endroits en même temps.

La fête de Saint-Pierre est faite d'une mosaïque de faits culturels distincts, on serait même tenté de croire à une multiplicité de fêtes. Que l'on parle du défilé du 29 juin ou des échanges rituels pendant cette époque, le paysan se réfère toutefois toujours à la Saint-Pierre. Quand il se prépare pour la fête, il le fait simultanément, d'un même élan, pour tous les événements de cette époque, événements qui, malgré leur diversité, font d'ailleurs appel au même rythme musical — le *sanjuanito*⁵ — et au même ensemble de personnages associés à cette fête.

Le personnage du *diabluma*

Le *diabluma*, que l'on appelle aussi parfois du prénom « *pablo* » ou de son diminutif « *pablito* »⁶, est le leader de la fête, reconnu de tous. Il se caractérise par sa tête complètement couverte par un masque que l'on identifie avec le diable. Ce masque est fait d'étoffes ou de tissus de toutes sortes et comporte deux oreilles plus

-
4. Unión de Campesinos Cochasquí-Pedro Moncayo (Union des paysans Cochasquí-Pedro Moncayo).
 5. L'allusion ici au *sanjuanito* confirme l'étroite parenté entre les fêtes de Saint-Pierre et de Saint-Jean, la seconde, qui se célèbre plus au nord, imposant son nom au rythme musical qui les unit tout comme jadis, à l'époque coloniale, son centre politique — Otavalo — régnait sur le territoire de ce qui est aujourd'hui le canton Pedro Moncayo.
 6. Drôle de paradoxe que ce « diable » qui répond au nom de Paul (en espagnol Pablo), apôtre des gentils, qui servit de modèle pour la campagne d'extirpation de l'idolâtrie au XVII^e siècle, devenant même le saint patron des Visiteurs (Duviols 1971 : 22), Saint Paul est également, souvenons-nous, le double de saint Pierre puisque, dans le calendrier religieux catholique, les deux sont fêtés le même jour (le 29 juin).

ou moins proéminentes entre lesquelles apparaissent plusieurs cornes — généralement au nombre de douze —, tantôt molles et tombantes, tantôt raides et levées. Il a deux faces de forme identique dont les couleurs diffèrent. La norme veut que l'une des faces soit d'une teinte prédominante plus vive et flamboyante pour le jour tel le rouge et l'autre plus sombre ou foncée pour la nuit comme le bleu. Chaque face a un nez en forme d'arc ainsi que des trous pour les yeux et la bouche de laquelle sort une langue très allongée. Le masque se prolonge généralement en avant jusqu'au creux de l'estomac et en arrière jusqu'à la moitié du dos et il est décoré de différents motifs. Celui qui arbore un tel masque est, d'après la norme, le leader incontesté de la fête de Saint-Pierre. Comme le disait une paysanne d'âge moyen, il en est le « chef » (*jefe*). C'est lui qui dirige le groupe (la *partida*⁷) dans lequel il se trouve, qui signale le chemin à suivre et qui mène la danse. Il ne parle pas. Il doit communiquer par signes et sifflements.

Deux autres traits ne sont cependant pas exclusifs à ce personnage. D'abord, l'« *acial* » (fouet) qu'il a entre les mains, normalement employé pour retenir le bétail ou pour activer les bœufs lors des travaux de labour. Grâce à cet instrument, il donne des ordres, allant même parfois jusqu'à fouetter les gens qui ne dansent pas. Ensuite, autre attribut dénotant sa puissance mais que l'on observe uniquement dans l'est du canton, est le fait de porter un « *zamarro* », jambières fabriquées en peaux de chèvres, souvent d'un ton brun très clair, plus précisément d'un mélange de beige et de doré, habituellement utilisées pour monter à cheval. À l'époque du régime d'hacienda, cela représentait un privilège réservé la plupart du temps à ceux qui exerçaient l'autorité : les membres de la famille du grand propriétaire terrien et les *mayordomos* ainsi que les *mayorales*.

Le pouvoir du *diabluma* dans la fête porterait à croire que seuls les vrais leaders paysans possèdent suffisamment de légitimité pour incarner ce personnage, mais je n'ai pas détecté dans la pratique de critères précis définissant qui peut ou ne peut pas devenir *diabluma*, si ce n'est l'allusion maintes fois répétée à un certain talent personnel pour communiquer par gestes et faire rire les autres participants. Ce dernier point reflète bien la nature contradictoire du personnage qui inspire le respect, voire la crainte et doit être aussi comique. J'ai vu des enfants pleurer à la seule vue du *diabluma* et un paysan d'âge mûr m'avoua n'avoir revêtu le masque qu'une seule fois dans sa vie et en avoir eu des cauchemars, mais j'ai également observé une bande d'enfants jouer avec le *diabluma*, courir avec lui et lui donner des coups par derrière. Un *diabluma* a la propriété d'être à la fois drôle et effrayant, bon et mauvais, chacun possédant un équilibre particulier entre ces caractères opposés.

Les autres personnages

Le *diabluma* n'est pas seul. Il est le chef d'une véritable collectivité. À l'est du canton, un second personnage central est identifié fortement à la fête de Saint-Pierre. C'est l'« *aruchico* », terme qui serait une contraction de l'expression quichua « *jari cuchico* », « homme-porcelet » (Puga 1988 : 140). Bien que le port du

7. À leur première utilisation dans le texte, les termes écrits à la fois en italique et en caractères gras sont définis dans le lexique qui apparaît à la fin de l'article.

zamarro soit une caractéristique également partagée par le *diabluma*, on a coutume de l'associer plus étroitement à l'*aruchico*, ce qui renforce la connotation animale liée à son nom. Ce personnage est aussi reconnaissable par son chapeau, ses lunettes fumées et, placé autour du cou ou sur la tête, un grand mouchoir coloré aux motifs variés. Contrairement au *diabluma*, il peut parler en changeant sa voix et en disant n'importe quoi sans se soucier apparemment de la véracité de ses dires. D'autre part, on notera que certains *aruchicos* transportent sur leur dos douze clochettes de bronze accrochées à une grosse pièce de cuir épais, ensemble désigné sous le nom de « charge de clochettes » (*carga de campanillas*). En égard au poids d'environ vingt-cinq livres, « charger les clochettes » (*cargar las campanillas*) en dansant sur un trajet de plusieurs kilomètres n'est pas une mince tâche, elle est parfois partagée entre deux personnes. Quelques « valeureux » vont pourtant jusqu'à transporter une « double charge » (*doble carga*).

Les *aruchicos* sont en général assez nombreux pour former un groupe, traditionnellement dirigé par le *mayoral* — c'est-à-dire le contremaitre de l'hacienda — qui se vêtait pour l'occasion comme les autres *aruchicos*, à la seule différence près que, tout comme le *diabluma* qu'il avait pour tâche de seconder, il tenait dans ses mains un *acial*. En outre, il montait souvent à cheval, ce qui lui conférait une certaine prestance par rapport aux autres personnages. Aujourd'hui, avec la dissolution du régime d'hacienda, le personnage du *mayoral* est soit absent, soit incarné par un paysan jouissant d'un certain prestige dans la communauté ou possédant un cheval.

La *chinuca*, diminutif de *china*, mot utilisé pour désigner les servantes⁸, est une autre figure de la fête, un homme déguisé en femme vêtu généralement d'une jupe, d'une blouse, d'un châle et d'un chapeau, tous dans le style indigène traditionnel. Il ajoute parfois un masque de femme — en papier mâché, en toile ou en plastique — couvrant uniquement la face. Certains préfèrent se maquiller, ayant alors la figure voilée ou un grand mouchoir sur leur tête. Celui qui incarne la *chinuca* essaie d'imiter en tous points la femme, il y arrive assez bien car, outre les vêtements, il tend à adopter la voix et les manières féminines.

Dernier élément d'importance dans le groupe des personnages de la Saint-Pierre : les *huasicamas*. Ce mot quichua était utilisé à l'époque des haciendas pour distinguer les femmes rattachées aux soins de la maison du grand propriétaire terrien, ce qui était alors considéré comme un privilège. Dans la fête, elles correspondent à l'essentiel de la participation massive des femmes. Elles en forment l'un des éléments les plus remarquables avec leurs vêtements traditionnels multicolores, jupe, blouse et collier typiques de chaque secteur. Elles transportent la nourriture et les boissons alcooliques consommées en très grande quantité.

Les autres personnages, dont la présence est plus sporadique, sont des plus variés. On pourrait mentionner l'« ours » (*oso*), le « clown » (*payaso*), le policier,

8. Le terme « *china* » pourrait aussi avoir une connotation magico-religieuse. Ainsi, Nash (1972 : 225) affirme que le « Tío », cette divinité qui hante les mines boliviennes, est parfois accompagné par un harem de « Chinas ». Toujours en Bolivie, Platt (1983 : 58), se référant aux rituels des mineurs de Siglo XX, parle de la « *china supay* » qu'il identifie à la « femme diable », consœur du diable dans les danses carnavalesques. Cependant, aussi attrayantes que peuvent paraître ces illusions, rien ne nous permet de conclure qu'il existe nécessairement un lien avec la *chinuca* de la fête de Saint-Pierre.

le militaire, le noir et l'indien d'Otavalo. Enfin, certains participants n'ont, comme déguisement, qu'un *zamarro*, un masque quelconque, ou même un simple casque ; le plus important du point de vue de la fête reste de transcender la quotidienneté en modifiant son apparence habituelle.

La *partida*

Tous les personnages forment un ensemble plus ou moins cohérent, celui des protagonistes, assez clairement distinct de ceux que l'on désigne sous le terme de « *particulares* », c'est-à-dire les gens qui assistent à la fête à titre individuel et ne s'intègrent pas complètement aux divers rituels de cet univers symbolique. L'unité de base des protagonistes est la « *partida* », petit groupe de cinq à vingt personnes formé à partir des rapports de parenté, de compérage et de voisinage. Elle est à la fête ce que la faction est à l'organisation politique communale et ce que le groupe d'affinité est à l'économie paysanne.

Sous l'angle symbolico-religieux, on y trouve réunie toute la gamme des personnages : au moins un *diabluma*, plusieurs *aruchicos* — uniquement à l'est du canton —, quelques *chinucas*, de nombreuses *huasicamas* et, selon le cas, un ours, des indiens *otavaleños*, un ou deux clowns, un noir, un policier, un militaire ou tout autre personnage inspiré du moment. Pendant la période de festivités et même avant, à l'époque des préparatifs, les *partidas* se réunissent le plus souvent possible, surtout les fins de semaine, pour boire, danser au rythme des *sanjuanitos* et chanter des couplets souvent teintés d'humour et improvisés selon les circonstances. Lors des différents rituels de la Saint-Pierre, même ceux qui se déroulent dans une seule communauté, il y a toujours plusieurs *partidas*.

La tâche première d'une *partida* et de chacun de ses personnages est de danser, responsabilité, au-delà de l'allure nécessairement joyeuse des rituels, considérée avec une certaine gravité. On emploie d'ailleurs souvent le terme « travailleur » (*trabajar*) lorsqu'on y fait référence. Un aîné m'affirmait très fièrement avoir transporté durant douze ans une double charge de clochettes (*doble carga de campanas*) et fait le *diabluma* pendant douze autres années : « Je pourrais encore continuer à travailler, à danser ». Incarner un quelconque personnage signifie le « faire travailler » et qu'en échange de ce travail on le reçoive à boire et parfois à manger dans les différents endroits où il se trouve. Lorsque la *partida* va, dansant de maison en maison, il est coutume de dire que l'on vient « collecter la dîme » (*costrar el diezmo*), expression rappelant le tribut en nature prélevé autrefois par l'Église et qui, dans le contexte de la fête, consiste souvent en un peu de *chicha*, d'eau-de-vie et, à l'occasion, de nourriture.

Le rite de préparation du masque de *diabluma* (*compactar la diabluma*)

Lorsqu'arrive l'époque du 29 juin, les moments de festivités se succèdent et les événements se bousculent. C'est le temps fort de l'univers symbolico-religieux de la paysannerie du canton. Il faut être prêt à y faire face, c'est-à-dire obtenir les vêtements, les boissons et la nourriture nécessaires pour « célébrer la fête comme il faut » (*pasar bien la fiesta*). Les préparatifs généraux débutent habituellement

après la Semaine sainte. Au cours de cette période, et particulièrement le dernier mois, les *partidas* commencent à se réunir et à s'exercer pour la fête.

Il existe un rite particulier qui est une forme spécifique de préparation du masque de *diabluma*. Lorsque quelqu'un dispose d'un tel masque et décide d'incarner ce personnage, il arrive parfois qu'il célèbre un rite avec ce que l'ensemble des paysans identifient comme « le diable » (*el diablo*). On dit alors que l'on va faire le « pacte avec le diable » (*pacto con el diablo*) ou que l'on va « pactiser avec le ou la *diabluma* » (*compactar el o la diabluma*). Les informations recueillies convergent pour dire que le rite consiste à déposer le masque dans une *pagcha*, c'est-à-dire près d'une source d'eau jaillissant d'un ravin, et de le laisser là pendant une période de trois jours à un mois, après laquelle on le retrouve rempli de poux. Ainsi, dit-on, le porteur acquiert des pouvoirs spéciaux, devenant plus fort, plus robuste et plus agile durant toute la fête, en échange de quoi il devra mettre le masque de *diabluma* — « le faire travailler » comme on dit — pendant plusieurs années de suite.

Il n'y a pas d'unanimité entre les différentes sources d'information sur plusieurs points importants. Certains affirment que le « pacte » dure en principe douze ans consécutifs symbolisés par les douze cornes du masque tandis que d'autres prétendent que sa longueur dépend soit du nombre de cornes du masque qui, disent-ils, est variable, soit des termes de l'entente convenue avec le « diable », entente qui se réaliserait parfois en présence de celui-ci et pourrait même être scellée par une signature avec le sang. Voici des témoignages qui illustrent quelques-unes des formes que peut prendre ce rite.

D'abord, celui d'un jeune paysan qui avait l'habitude d'incarner le *diabluma* mais qui se défendait d'avoir jamais pratiqué le rite du pacte, même s'il est très identifié au personnage. Après avoir affirmé que le pacte doit être signé avec son propre sang pour une période spécifiée sur papier, il ajouta : « On laisse le *diabluma* dans une *pagcha* en haut dans le *cerro negro*, dans le *cuco pagcha* ou en bas à la plage [du Pisque]. Là-bas il y a un ravin où il y a une source d'eau où vit un mauvais saint, ce doit être le diable [...] Un *diabluma* pactisé [*compactado*] se déplace avec légèreté [*al airito*] sans se fatiguer, passant au travers des épines et traversant les ravins ».

Le second témoignage a été recueilli en 1985 auprès d'un ancien leader paysan qui m'avoua quelques années plus tard, en 1989, s'être déjà déguisé en *diabluma* sans pour autant admettre qu'il avait fait le pacte⁹. C'est pourquoi il utilise ici la troisième personne :

Ils disaient que le *diabluma* était le diable même, ils croyaient en ce masque, ils le faisaient eux-mêmes, donc, quinze jours avant [la Saint-Pierre] ils allaient le laisser en le retournant, en le conseillant, pour qu'il soit très féroce, ils le laissaient dans les endroits les plus hauts, les plus profonds ou les plus silencieux, donc, ils disaient qu'ils allaient le chercher et ils le retrouvaient plein de poux... là oui le diable est sorti.

Cité dans Mendizábal 1986 : 26

Le troisième et dernier témoignage provient d'un paysan d'âge mûr qui, à l'âge de quatorze ans, avait apparemment fait le pacte en question (« *compactó un*

9. Par contre, il me raconta que son frère avait jadis fait un pacte avec le diable.

pablo ») pour une période de douze ans parce que, disait-il, son masque possédait douze cornes :

Pour pactiser, on laisse le *pablo* plié comme un mouchoir dans la *pagcha*. Après quinze jours on y retourne et le *pablo* est alors étendu sur le sol à un autre endroit, donc avec l'*acial* on lui donne douze bons coups de fouet. On retourne après quinze jours et on le retrouve bien plié à l'endroit initial mais rempli de poux noirs. Après le pacte, quand on nous donne des coups de poing et des coups de pelle on se réveille le lendemain frais et dispos. Le diable nous a fait faire des choses qu'on ne veut pas. À ce moment on sent un engourdissement, un picotement à la tête, à l'endroit des cornes.

Il raconta qu'un jour il se battit contre le patron de l'hacienda pour la cuisinière qui était amoureuse des deux¹⁰. Il n'avait pas peur même si son opposant était muni d'un revolver. Par contre, selon ses dires, le port du *diabluma* comporterait aussi des risques. Au cours d'une nuit où il dormait chez son frère sans avoir enlevé son masque, il se réveilla subitement le lendemain juste à côté d'un ravin, les jambes dans le vide. Il retira alors le *pablo*, le mit sur le sol et lui donna douze coups de fouet. Il revint à la communauté, conta son histoire et de retour sur les lieux de l'incident avec quelques autres paysans, on ne trouva aucune trace de pas, si ce n'est celles d'un chien. Pour lui, le masque devient presque un être animé. Ayant l'habitude de le laisser dans sa chambre, sa sœur se plaignait que, durant la nuit, il sifflait et parlait. Voulant s'en défaire, il le jetait mais peine perdue il revenait sans cesse à la maison. Après l'avoir fait travailler pendant douze ans, il finit par l'amener à un sanctuaire pour le faire bénir.

Ces trois témoignages illustrent l'idée d'un pacte, sorte de tentative — n'allant pas sans risques — d'établir un lien avec des forces surnaturelles. Le rite du pacte équivaldrait à une entente solennelle qui oblige quelqu'un (un homme¹¹) à danser avec le masque du *diabluma* lors de la Saint-Pierre, pendant un certain nombre d'années (le plus souvent douze). On croit que celui qui ne respecterait pas cet accord tomberait et serait emporté par le diable lorsqu'il s'enivre. Comme l'a si bien exprimé un aîné, il y a dans les *pagchas* où se déroule le rite, des esprits (« *duendes* ») qui « [...] vivent comme des dieux dans les ravins » (cité dans Mendizábal 1986 : 26).

On est en plein dans le champ du religieux. Le respect, voire la crainte de telles forces est notoire. Je me souviens avoir commandé un masque de *diabluma* à un atelier de couture d'une communauté paysanne de la région, il devait être terminé une dizaine de jours avant la fête de Saint-Pierre mais ne fut prêt que le 29 juin, à temps pour le défilé mais trop tard pour le rite du pacte. J'eus alors la très nette impression que les paysannes de l'atelier ne voulaient pas que je célèbre le pacte. Je me rappelle également de la journée où nous allions visiter une *pagcha* et que, chemin faisant, croisant plusieurs groupes de paysans, notre guide leur disait chaque fois que nous allions ramasser du bois.

10. En somme, ils luttèrent pour la cuisinière qui, elle, aimait les deux et non l'inverse, plus fréquent dans les formes sexistes habituelles, c'est-à-dire que deux hommes s'éprennent de la même femme et s'affrontent pour la conquérir.

11. Je n'ai jamais ouï dire qu'une femme ait accompli un tel rituel.

Le dernier élément digne de mention au sujet de ce rite va non seulement dans le sens d'un « accord » ou d'une « entente » avec un esprit mais il dénote aussi l'idée de rendre le masque de *diabluma* semblable à cet esprit. Le fait de le déposer dans une *pagcha* pendant une période prolongée afin qu'il « pactise avec le diable » va dans ce sens, d'autant plus que, selon Platt (1978 : 1099-1101), le terme quechua « *pacta* » signifierait « un ajustage parfait, une chose qui correspond parfaitement à une autre ». Un jeune leader paysan disait au sujet de l'origine des *diablumas* : « Il y avait un homme avec des cornes qui venait à l'occasion. Il provoquait la peur, c'était Satan et il avait fait des menaces à quelqu'un, mais celui-ci s'est mis des cornes comme Satan pour lui dire qu'étant semblable à lui il ne lui fasse rien. Il lui a donné la main et ils ont conversé, l'un faux, l'autre le véritable Satan. Depuis lors on a fait les *diablumas* » (cité dans Mendizábal 1986 : 6).

Les principaux rituels de la Saint-Pierre

Le *diabluma*, faut-il le rappeler, n'appartient pas à la quotidienneté où il ne joue aucun rôle particulier. Il appartient au royaume symbolique de la Saint-Pierre dont il est le souverain. Le « territoire » sur lequel il exerce son emprise est celui de la Fête, l'ensemble des différents rituels qui se déroulent durant la période de festivités. Certains de ces rituels peuvent être observés aujourd'hui alors que d'autres ont disparu tout en restant indispensables à toute tentative sérieuse de comprendre la Saint-Pierre et le personnage du *diabluma*.

Les rituels régionaux

Un des rituels qui ne se pratique plus mais reste essentiel à la compréhension de la Saint-Pierre est celui de la prise de la Place de Tabacundo (*toma de la Plaza*), bataille rituelle d'envergure régionale entre deux groupes rivaux — les « *guaraquis* » et les « *tupigachis* » — pour gagner les différentes places du chef-lieu cantonal. L'une de ces bandes était associée à l'hacienda Guaraquí, l'autre à l'hacienda Tupigachi¹² et à chacune d'elles se greffaient un certain nombre de communautés « alliées ». Le point de départ était l'hacienda, chacun des deux groupes arrivait à l'une des extrémités du centre urbain de Tabacundo qui a la forme d'un long saucisson s'étendant d'ouest en est et est ponctué de plusieurs places. La rencontre pouvait se situer à n'importe quel endroit entre ces deux extrémités, le plus souvent à l'une des deux places proches du centre. L'affrontement dont l'objectif était de gagner le droit exclusif de danser sur la Place commençait alors. « C'est pour ce motif qu'avait lieu une lutte acharnée entre *guaraquis* et *tupigachis*, utilisant des bâtons, des pierres, des fouets [« *aciales* »], des *tundas* ou flûtes gigantesques qu'on munissait de lames de couteaux pour former des baïonnettes, avec comme résultat des blessés graves de chaque côté » (Espinosa Arévalo 1985 : 92).

La dernière bataille rituelle remonte à 1962 alors qu'un des représentants de l'autorité cantonale — le chef politique ou le commissaire selon les versions —

12. Vers la fin du XVII^e siècle, Tupigachi et Guaraquí étaient les deux plus vastes haciendas de la région, respectivement 2 027,2 et 1970,85 hectares (Cliche 1991 : 108).

avait été renversé de son cheval et frappé. Les autorités religieuses et civiles interdirent par la suite la pratique du combat rituel et tout genre de célébration populaire durant ce jour, réprimant même la fabrication de *chicha* dans les communautés. Afin de détourner l'attention des paysans, ils instaurèrent une nouvelle célébration — la Fête de la Récolte — pour commémorer l'anniversaire de fondation du canton Pedro Moncayo le 26 septembre 1911.

Au moment même où le combat rituel de Tabacundo avait lieu, le fait marquant pour les communautés de l'ouest du canton était celui de la tauromachie populaire dans l'hacienda Cochasquí¹³. Autrefois, selon don Evangelista Rodríguez (1983), leader paysan célèbre et auteur d'une histoire de la région, l'époque de la Saint-Pierre était soulignée dans ce grand domaine par quatre jours de taureaux offerts par le « patron ». À en juger par ce que j'ai pu observer ailleurs dans le canton dans d'autres circonstances¹⁴, l'événement se déroule autour d'un grand enclos dans lequel on lâche, un à la fois, les taureaux et les bouvillons prêtés par des éleveurs de la région. Les gens, surtout les jeunes hommes, se lancent alors pêle-mêle dans l'arène en défiant la bête, certains d'entre eux s'estropient parfois gravement tandis que l'animal n'est pas mis à mort, les mêmes bêtes pouvant servir à plus d'un événement.

Tout comme la bataille rituelle de Tabacundo, les taureaux de Cochasquí ont disparu au cours des années soixante, à la suite du démembrement du grand domaine dont la majeure partie fut louée puis vendue à une entreprise étrangère intéressée par la culture du pyrèthre à des fins d'exportation, entreprise qui, semble-t-il, n'avait que faire de ce type de rituel très identifié à l'ordre ancien. La tauromachie populaire perdure toutefois jusqu'à maintenant dans le secteur ouest du canton à l'époque de la Saint-Pierre — pas nécessairement le 29 juin —, s'étant déplacée vers les centres urbains (Tocachi et Malchinguí).

Il y eut donc une période assez prolongée de déclin depuis les années soixante avec la disparition, à Tabacundo, de la bataille rituelle et, à Cochasquí, de la tauromachie populaire. En août 1983, dans le cadre des préparatifs de la Fête de la Récolte, les autorités cantonales rassemblèrent la plupart des leaders paysans de la région afin de solliciter la participation des communautés lors d'un grand défilé prévu pour le mois de septembre. Les dirigeants présents profitèrent de l'occasion pour élire la première direction paysanne cantonale de ce qui devint l'UCCOPEM dont un des premiers gestes fut de reprendre dès l'année suivante la tradition de la Saint-Pierre en instaurant, conjointement avec le syndicat local des enseignants, un grand défilé annuel traversant le chef-lieu cantonal le jour du 29 juin.

Selon mes observations¹⁵, l'assistance au défilé est massive, le nombre total de personnes variant de 3 000 à 4 000, dont environ 2 500 à 3 000 paysans, soit le quart des habitants du canton et près du tiers de sa population rurale. Ce rituel laisse place

13. Avec ses 4 800 hectares (d'après Hartmann 1969), elle était, au début des années soixante, non seulement la plus grande hacienda du canton mais aussi l'une des plus importantes de la sierra équatorienne.

14. En effet, contrairement à la bataille rituelle, la tauromachie populaire continue à se pratiquer de nos jours. J'y ai assisté à Tabacundo (en juin 1985 et en septembre 1985, 1986 et 1989) de même que dans un centre urbain de l'ouest du canton (à Tocachi en septembre 1989).

15. J'ai été présent au défilé à trois reprises (1985, 1986 et 1989).

à l'improvisation, il n'y existe pas de coupure très nette entre les participants et les spectateurs (*particulares*) — ces derniers se mêlant constamment au cortège, côtoyant de près les protagonistes, partageant même leur *chicha* et leur eau-de-vie —, et on y retrouve tous les éléments de la Fête tels que les personnages, la danse, la musique et les couplets. Par le lieu de son déroulement et sa forme, ce rituel rappelle celui de la prise de la Place, violence en moins. Fait notable : l'absence de célébration religieuse dans l'église de Tabacundo. Alors qu'à l'époque de la bataille rituelle la journée débutait par une messe en l'honneur du saint, aujourd'hui c'est l'arrivée des premières *partidas* qui marque le début des festivités.

Les échanges rituels dans les communautés

À l'échelle communautaire, la Saint-Pierre est synonyme d'échanges rituels qui ont habituellement lieu entre le 24 juin et le début d'août. Ils sont de trois types principaux : la « branche de coq » (*rama de gallo*), le « château » (*castillo*) et le « croît » (*aumento*).

Le premier type d'échange, la « branche de coq », consiste en une offrande rituelle de douze volailles encore en vie, des coqs ou des poules. Elles sont souvent suspendues par les pattes à une perche d'environ trois ou quatre mètres déplacée horizontalement. Dans certaines communautés, elles sont simplement portées dans les bras. Qu'il y ait ou non présence matérielle de la perche, on parle toujours de la « branche » de coq. En avant de cette offrande, on trouve généralement une treizième volaille nécessairement blanche, la « colombe » (*paloma*), toujours transportée dans les mains et parée de billets de banque. Le rituel qui entoure cette offrande implique souvent l'ensemble de la communauté, jusqu'à plusieurs centaines de personnes. Traditionnellement centré sur l'hacienda et le grand propriétaire terrien, le rituel est actuellement axé en grande partie sur les communautés paysannes et leurs dirigeants.

L'étape initiale de l'« arrachage » de la tête d'un coq (*arranque de gallo*) entame un cycle d'échange. L'individu (homme ou femme) qui le désire effectue le rite qui consiste, selon la communauté, à arracher avec les mains la tête d'un coq suspendu par les pattes ou à lui couper la tête avec une machette, l'animal étant dans ce cas enterré dans le sable jusqu'au cou, ou encore à prendre possession d'un coq et d'une poule bien en vie afin qu'ils procréent jusqu'à l'année suivante¹⁶. Au-delà des procédures particulières, la personne qui « arrache » se trouve à sceller inévitablement une entente selon laquelle elle doit remettre un an plus tard une « branche » de douze volailles plus la « colombe », ce pourquoi elle obtient habituellement l'appui de sa famille étendue, de ses compères et de ses voisins.

Le jour de la « remise de branche »¹⁷ (*entrega de rama*), celui ou celle qui va officiellement procéder à l'offrande est appelé « *prioste* » ou « capitaine de coq » (*capitán de gallo*). Le départ de la *partida* se fait de sa maison au bruit des pétards :

16. Ici, le mot espagnol « *arranque* » serait pris dans le sens figuré de « départ » ou « démarrage », en l'occurrence d'un processus d'échange rituel.

17. La plupart du temps, on remet plus d'une « branche » le même jour. Bien qu'on m'ait cité des exemples de remise de dix et même treize « branches » en une seule journée, les rituels auxquels j'ai assisté en comprenaient tous entre deux et quatre.

le long parcours, fréquemment tortueux qui va de maisonnée en maisonnée, s'arrête chaque fois pour « collecter la dîme », conduit la *partida* jusqu'au lieu de la remise, jadis la maison principale de l'hacienda, aujourd'hui surtout la maison communale. Hier, le grand propriétaire terrien en personne recevait la « branche ». De nos jours, souvent le président de la communauté le remplace dans un rituel organisé par l'ensemble de la collectivité. Lorsque la « branche » arrive, on lance habituellement des oranges aux gens présents. On remet ensuite la « branche » plus ou moins solennellement à la personne indiquée et le « capitaine » reçoit en échange une « mesure » (*medio* ou *mediano*) dont le contenu peut, selon le cas, inclure de la nourriture (notamment de la viande), de l'eau-de-vie et de la *chicha*. Pour cette occasion, on donne à boire abondamment et on offre souvent de la nourriture à toutes les personnes présentes. La fête continue fréquemment jusqu'au jour suivant. D'ordinaire, la personne qui fait office de « capitaine » retourne chez elle vers la fin de l'après-midi. Elle est accompagnée de sa *partida* à laquelle elle offre la « noce » (*boda*). On y mange, on y boit et on y danse au moins jusqu'à l'aube, quelquefois pendant plusieurs jours.

Le second type d'échange, le « château » (*castillo*), consiste en un genre de structure triangulaire, d'un mètre à un mètre et demi de haut, fabriquée avec des tiges de carex ou roseau (*carrizo*) et munie d'une croix dans la partie supérieure. On y accroche des oranges, des bananes, des petits pains, des bouteilles d'alcool, etc. En plus, un cheval est souvent fait avec de la pâte à pain sur lequel on place de l'argent. Malgré son poids respectable, qui peut frôler les cent livres, il est habituellement possible à une seule personne de le transporter sur le dos. Bien qu'il se combine fréquemment aux « branches de coq » et qu'il puisse s'offrir à l'échelle de la communauté, la coutume voulait qu'il soit davantage utilisé comme objet d'échange rituel entre unités domestiques à l'intérieur d'une même collectivité et qu'il soit parfois érigé en l'honneur du saint. Cependant, la tendance actuelle favorise nettement la dynamique communautaire et la tradition interfamiliale cède de plus en plus la place à une pratique collective de toute la communauté sans référence explicite au saint patron.

La procédure est assez simple. Il suffit de construire un « château » et de le placer devant la maison « particulière » ou « communale ». Une fois en place, le « château » devient un objet de contemplation de tous et la personne qui le convoite peut l'obtenir en le demandant explicitement ou simplement en l'« ouvrant », c'est-à-dire en prenant l'un des objets qui y est suspendu. Quiconque l'« ouvre », même par inadvertance ou parce qu'il est ivre, prend possession du « château » au complet ou de la moitié, et doit « rendre » l'année suivante le double de ce qu'il a pris. Le débiteur peut à son tour offrir des parties du « château » à des personnes de son choix afin qu'elles l'aident à compléter l'offrande qu'il doit effectuer. La « remise du château » se déroule d'une façon semblable à celle de la « branche de coq » avec laquelle elle coïncide d'ailleurs fréquemment.

Ce qui a été dit sur les échanges rituels qui partagent tous un même paradigme permet de s'en tenir à quelques mots pour expliquer le troisième type d'échange rituel, le « croît » (*aumento*). Il consiste simplement à demander une certaine somme d'argent à quelqu'un, généralement un aîné, et de lui rendre l'année suivante le double. Ici aussi la remise se réalise avec la *partida* et celui qui reçoit l'argent devient l'hôte d'une petite fête. Dans une communauté, quelques membres

d'une même famille élargie qui s'étaient réunis pour solliciter une somme d'argent à un aîné lui ont rendu l'année suivante le double du montant initial. L'idée du groupe, d'après l'un des participants, était de réemprunter par la suite le montant préalablement remis et ainsi continuer à faire grossir ce que l'on percevait alors comme une sorte de fonds familial. Ce rituel, qui peut accompagner une « branche » ou un « château », peut aussi se tenir à l'échelle communautaire.

Voilà qui termine la description de l'univers du *diabluma*, dont il est le souverain et dans lequel il prend son sens. Ce personnage de la Saint-Pierre est polysémique, d'un point de vue religieux il correspond à une forme de syncrétisme et, d'un point de vue social, à une transgression de la structure réelle.

La signification du *diabluma*

Un symbole indigène

L'allure générale de la Fête avec ses déguisements et ses rituels ponctués de musique, de danses et de chants ressemble grandement au Carnaval européen¹⁸, ce qui pourrait être un indice pour apprécier l'empreinte indélébile laissée par la colonisation espagnole. Les nombreuses traditions carnavalesques permettent d'établir une ressemblance avec le paradigme de la Saint-Pierre. Ainsi, les mascarades, l'usage du fouet, des peaux d'animaux et des clochettes, la présence parmi les personnages d'ours et de travestis, les références au « diable », les sacrifices de coqs, les quêtes ou les distributions d'aliments et de boissons alcooliques sont autant de traits presque partout présents en Europe, notamment en Espagne qui fut la Métropole coloniale.

Mais que représente au juste le *diabluma*, cette « tête de diable » ? S'agit-il vraiment du démon de la religion catholique officielle ? Incarne-t-il Lucifer, le Prince des Ténèbres, l'essence du mal et l'antithèse d'un Dieu unique ?

Il y a lieu d'en douter. Le masque, avec ses douze cornes¹⁹ et ses deux faces assorties de couleurs distinctes, ne ressemble pas aux représentations coutumières du démon chrétien qui possède une seule face, n'a que deux cornes et est généralement tout rouge ou noir, symbolisant par là les flammes de l'enfer ou l'obscurité du néant. Le *diabluma* se rapproche davantage de certains masques des représentations carnavalesques qui, comme on le sait, connotent un passé fondamentalement polythéiste. Même lorsqu'il emprunte directement et sans ambiguïté un trait aussi espagnol que les jambières en peau de chèvre²⁰ (le « *zamarro* »), il rappelle cette image caprine du diable, essentiellement européenne qui, selon Caro Baroja (1978 :

18. Pour une comparaison entre le Carnaval européen et la fête de Saint-Pierre, voir Cliche (1991 : 455-463).

19. Il serait bon de noter que les cornes ne constituent pas nécessairement un trait d'influence européenne. Dans une analyse du masque du diable utilisé lors du Carnaval de Oruro (Bolivie), Delgado (1983 : 138-139) suggère que les cornes arborées par ce masque pourraient bien symboliser les oreilles droites des camélidés ou s'inspirer du « Taruku », un cervidé cornu de la mythologie andine.

20. Ces jambières, faut-il le rappeler, sont utilisées pour monter à cheval. Or, le cheval tout comme la chèvre sont venus avec la colonisation espagnole.

59), évoque le dieu Pan, divinité grecque associée aux troupeaux, qui a les pattes, les oreilles et les cornes du bouc et provoque souvent la « panique ». Le *diabluma* se distingue physiquement à notre avis du démon de la religion catholique et s'il est possible d'établir quelque convergence avec des représentations européennes du diable, c'est sur le fond d'un univers symbolique foncièrement païen.

Cette version andine du « diable » possède une personnalité éminemment complexe — tantôt bénéfique, tantôt maléfique — propre aux divinités des religions polythéistes. Comme je l'ai avancé, il engendre aussi bien le rire que la crainte et il inspire toujours un certain respect. On ne cherche aucunement à l'éviter. Il est incontestablement le héros de la fête et, dit-on, le fait de lui donner la main porte bonheur. Plusieurs fois, un *diabluma* s'approcha de moi, me tendit la main et m'offrit à boire. Il avait déjà fait les mêmes gestes avec d'autres participants et continuait à les répéter inlassablement avec ceux qu'il côtoyait. On le constate aisément, le *diabluma*, loin de correspondre à la vision dichotomique entre le bien et le mal propre à la tradition judéo-chrétienne, ressemble plutôt à un représentant des forces ambivalentes que l'on essaie d'amadouer. Le personnage principal de la fête de Saint-Pierre serait peut-être le dépositaire d'un univers religieux indigène qui aurait perdu son droit de cité sous l'effet de la domination espagnole.

Il semble plausible de concevoir le *diabluma* comme un personnage autochtone à cause de sa nature intrinsèque mais aussi parce que les Conquistadors, en débarquant en Amérique, virent dans les différentes religions qu'ils y trouvèrent l'œuvre du Démon. Celui-ci, « [...] après la venue du Christ et l'expansion de l'Église dans l'Ancien Monde, [...] s'est réfugié dans le Nouveau, où il régnait en maître absolu avant l'arrivée des Espagnols » (Duviols 1971 : 29). Ces derniers crurent donc « [...] voir l'armée du Diable opérant dans les Andes » (Silverblatt 1982 : 37). C'est pourquoi les textes des principaux chroniqueurs tels que Pedro de Cieza de León [1553] 1985, [1880] 1988) et surtout le père José de Acosta [1590] (1987) sont truffés de passages faisant référence aux « diables » et aux « démons » que sont en réalité les dieux autochtones. À leurs yeux, toutes les divinités andines étaient autant de manifestations démoniaques et les divers rites religieux autant de pratiques idolâtres qu'il fallait extirper. Le personnage du *diabluma*, en se référant au « diable », ferait donc allusion non pas tant au démon catholique mais plus encore à certaines déités indigènes. C'est d'autant plus probable qu'il semble partager avec elles deux caractéristiques importantes : il émet des sifflements et l'esprit avec lequel il s'identifie habite à l'intérieur des montagnes et est associé avec l'eau.

Il faut d'abord se souvenir que le *diabluma* ne parle pas et communique par des gestes et des sifflements. Or, le sifflement est habituellement associé aux forces surnaturelles errant dans le Nouveau Monde. Quelques exemples suffiront à illustrer mon propos. Ainsi, le père de Acosta [1590] (1987 : 336) affirme que la déesse-mère Pachamama, l'une des divinités incas, répondait aux grands prêtres qui la consultaient au moyen d'un « sifflement redoutable » (« *silvo temeroso* »). Pour sa part, Cieza de León [1553] (1985 : 394-395) raconte comment, dans la région de Popayán²¹, les « démons » (« *demonios* ») tentèrent, en *sifflant* et en lançant des

21. Appartenant aujourd'hui à la Colombie.

pierres, d'empêcher le frère d'un *cacique* de la place de se rendre au village pour se convertir au christianisme et recevoir le sacrement du baptême. Même dans les couvents du Guatemala, nous dit le frère Pedro Lagares [1714] (cité dans Correa 1960 : 87), le « démon » apparaissait sous la forme d'un serpent produisant un « horrible sifflement » (« horrible silbo»). Dans ce dernier cas, le serpent présente une image plus européenne du diable. Il y aurait donc lieu de se demander si le sifflement constitue un trait propre aux divinités précolombiennes ou s'il s'agit d'une caractéristique attribuée par les Espagnols afin de les identifier davantage à leur conception du diable.

Caractère indigène ou trait importé par les Espagnols, le sifflement reste un élément souvent associé aux dieux autochtones mais aussi à diverses forces « occultes » rencontrées dans les Andes. Dans le manuscrit de Huarochirí, un texte quechua datant du début du XVII^e siècle présenté par Taylor (1980a : 183 ; nous soulignons), il est dit que : « Dans les temps très anciens, lorsque quelqu'un mourait, il faisait en sorte que son cadavre soit gardé pendant cinq jours. Son "âme", aussi petite qu'une mouche, s'envolait en produisant un sifflement ». Duviols (1971 : 38), se fondant sur le dictionnaire quechua de González Holguín [1608], parle « [...] des sorcières que les Indiens prétendaient rencontrer la nuit sous la forme d'une tête humaine sans corps et qui émettaient un sifflement "viss, viss" ». Cette relation entre le sifflement et le monde magique est aussi présente dans une description contemporaine du « *pákko* », sorte de devin péruvien, associé à la foudre qui, lorsqu'il est consulté, émet entre autres des « sifflements » (« *silbos* ») (Lira 1950 : 39). Somme toute, le sifflement est, dans les Andes, un signe distinctif inhérent à toutes sortes de forces ou d'esprits s'assimilant à l'univers religieux autochtone.

Une seconde caractéristique que partage le *diabluma* avec cet univers est la référence aux *pagchas*, ces lieux proches des ravins d'où jaillissent des sources d'eau provenant des entrailles de cette terre autour du mont Mojanda et où doit s'effectuer le rite de préparation du masque. Selon Espinosa Soriano (1988 t. 1 : 183-190), les montagnes furent considérées dans le nord des Andes équatoriennes comme des genres de divinités et le Mojanda aurait été l'une d'entre elles, vénérée pour éviter la grêle. Ces conceptions, ajoute-t-il, persistent encore aujourd'hui dans la région d'Otavalo où les pics élevés (« *cerros* ») et les ravins (« *quebradas* ») sont considérés comme des endroits spéciaux « dotés de pouvoir » (« *dotados de poder* ») (*id.* : 190)²². Vu sous cet angle, le fait de déposer le masque de diabluma dans une *pagcha* pourrait très bien évoquer d'anciens rites religieux d'origine précolombienne. Il pourrait s'agir de rituels de type animiste dédiés aux montagnes qui seraient à proprement parler les divinités ou d'un autre genre de rituels qui, comme il a été maintes fois suggéré dans le cas des Andes centrales du Pérou et de Bolivie, considéreraient les montagnes comme la demeure de certains dieux.

En poursuivant dans cette même logique, le fait de « *compactar la diabluma* » dans le double sens que j'en ai donné dans la description du rite — établir une entente avec le « diable » et rendre le masque semblable à lui — serait peut-

22. D'ailleurs, nombreux sont les contes populaires narrant les péripéties des principales montagnes des Andes équatoriennes. Voir entre autres le recueil présenté par Jara et Moya (1982 : 19-61).

être une réminiscence d'antiques pactes chamaniques²³. Ceci est possible puisque Espinosa Soriano (1988 t. 1 : 198) affirme qu'il y avait autrefois des chamans-guérisseurs qui jouaient le rôle d'intermédiaires entre les gens et les divinités des montagnes. D'ailleurs, encore aujourd'hui les guérisseurs sont très populaires dans les communautés paysannes et leur conception des causes de maladies inclut l'effet des esprits qui errent dans les montagnes. Dans un ouvrage d'ethnomédecine portant sur la zone de Pesillo du canton voisin de Cayambe, Balladelli (1988 : 127-227) présente plusieurs témoignages confirmant cette thèse ; il affirme qu'une façon de devenir guérisseur consiste à se baigner dans une source sise dans le haut d'une montagne (*id.* : 467). Or, selon Rubio Orbe [1964] (cité dans Crain 1989 : 178), dans cette même région les *diablumas* avaient l'habitude de faire un pacte avec le « démon » justement en se baignant dans une cascade²⁴. Une relation possible entre le *diabluma* et le chamanisme apparaît ici avec plus de clarté.

Dans ce contexte, la consommation massive d'alcool — omniprésent dans tous les rituels de la fête — prend un sens tout à fait particulier. Elle devient un moyen de marquer une rupture avec la quotidienneté et de dépasser l'univers profane en accédant à un état « anormal » propice à certaines expériences magico-religieuses dans lequel les individus perdent littéralement le contrôle du personnage qu'ils incarnent. Ainsi, avec les effets combinés de l'alcool et de la danse, il n'est pas rare de voir un *diabluma* atteindre un stade de quasi-transe. Voilà un état d'où peut naître l'idée fort répandue selon laquelle le « diable » prendrait possession de celui qui porte le masque, surtout s'il y a eu « *compacto* ». Dans ce cas, dit-on, l'alcool lui donne une force accrue.

L'alcool est un élément fondamental de la fête. Il n'est donc pas surprenant d'entendre les paysans critiquer ouvertement ceux d'entre eux qui en absorbent de grandes quantités quotidiennement, alors que pendant la fête, époque « sacrée », on insiste au contraire pour que tous les participants s'enivrent en même temps, de sorte qu'ils partagent tous un état à peu près identique. D'ailleurs, les Espagnols firent très tôt le lien entre ces souleries collectives et la célébration des rituels religieux autochtones. Dès 1584, des normes légales très strictes interdisaient la fabrication de *chicha* dans les communautés indiennes (Espinosa Soriano 1988 t. 2 : 178-179). Lors du synode de Quito de 1596, les autorités ecclésiastiques adoptèrent des mesures tendant à restreindre le plus possible la consommation d'alcool qui favorisait à leurs yeux la perpétuation des pratiques religieuses « païennes » (Phelan 1967 : 54). Ce n'est donc pas un hasard si, quelques siècles

23. À ne pas confondre avec le concept de « sorcellerie » qui fut assurément une projection des conquérants espagnols dans le but d'associer les religions indigènes avec ce que l'on regroupait en Europe sous la catégorie de culte au démon, donc de pratiques religieuses illégitimes qui devaient être combattues (Silverblatt 1982 : 40). Salomon (1985 : 505-506) oppose quant à lui carrément les deux concepts : « La sorcellerie européenne était associée avec les déviations, le secret et la condition de paria et elle s'attribuait à des personnes pauvres, faibles et désavantagées. Au contraire, les croyances chamaniques sud-américaines représentent le chaman comme celui qui possède une portion extraordinaire de ce qu'il y a de plus désirable ».

24. Dans la région d'Otavalo, ils ont la tradition du bain rituel de la nuit du 22 juin pour se préparer à la célébration de la Saint-Jean (voir Kaarhus 1989 : 244). Selon un témoignage que j'ai recueilli auprès d'une jeune Indienne de cette région : « Avant, ils avaient l'habitude d'aller dans les "fagchas" [synonyme de "pagchas"] deux jours avant le 24 pour prendre le bain rituel et faire le pacte avec le diable ».

plus tard, les autorités de Pedro Moncayo prohibèrent la préparation de *chicha* dans les demeures paysannes lorsqu'elles mirent un terme à la prise de la Place de Tabacundo et tentèrent d'extirper la fête de Saint-Pierre.

Pour terminer, le terme « *diabluma* » porte en lui le germe du sens qui est sien. Mi-espagnol, mi-quechua, ce signifiant reflète bien ce qu'il est, ceci en autant que l'on tienne compte du fait qu'ici c'est la « tête » (*uma*) qui doit avoir préséance sur le « diable » (*diablo*) et qui laisse sur celui-ci une empreinte indélébile de façon telle que le caractère indigène du personnage soit prépondérant. Même la portion la plus hispanisée, le « *diablo* », n'est en définitive que la reprise d'une appellation coloniale pour désigner une réalité autochtone, en somme à l'origine un signifiant exotique associé à un signifié fondamentalement indigène. Le « *diablo* » du *diabluma* est donc similaire au « *dyablu* » du Cañar²⁵ décrit par Howard-Malverde (1981 et 1985) en ce sens qu'il correspond lui aussi à une « [...] appropriation d'un vocabulaire étranger de la part de la culture indigène afin d'exprimer des concepts qui, bien que certains soient post-hispaniques, sont proprement quichuas, et non espagnols » (Howard-Malverde 1985 : 317). On assiste alors à un phénomène inverse au « *supay* » péruvien, cet ancien esprit autochtone lié au culte des morts (Taylor 1980b) que les Conquistadors ont « adapté » pour l'identifier à leur concept de diable, c'est-à-dire comme le souligne à juste titre Howard-Malverde (*ibid.* : 317) « [...] un terme natif dont la valeur sémantique s'est transformée conséquemment à sa réinterprétation de la part des membres de la culture européenne ». Le diable du *diabluma* tend à refléter, non pas une manipulation de la culture autochtone par des Conquistadors désireux d'établir leur hégémonie, mais plutôt une utilisation par les Indiens d'un signifiant appartenant à la culture légitime du Colonisateur dans un sens qui évoque une réalité essentiellement autochtone. En somme, ce diable, le produit de la Conquête et de l'imposition du christianisme, évoque fondamentalement la résistance culturelle indigène face à cette conquête. Cette interprétation est d'autant plus plausible que les différents rituels dans lesquels évolue le *diabluma* connotent également, sous des formes parfois d'apparence coloniale, un contenu culturel autochtone.

Les cultes à la fertilité

Malgré la diversité formelle inhérente aux rituels, plusieurs semblent néanmoins partager une sémiotique commune en représentant sous une forme larvée ce que furent peut-être d'anciennes pratiques d'offrande sinon à des divinités, tout au moins à des forces surnaturelles.

La bataille rituelle

La « prise de la Place de Tabacundo » qui avait lieu autrefois est d'origine précolombienne avec une diffusion pan-andine²⁶. Elle représente un genre par-

25. Cañar est une province située au sud de l'Équateur et les *cañaris* l'ethnie régnant jadis sur Tomebamba (aujourd'hui Cuenca, capitale de la province de l'Azuay).

26. L'antériorité de ces affrontements par rapport à la venue des Espagnols est attestée non seulement dans les rites initiatiques des jeunes nobles incas (Molinié Fioravanti 1982 : 100-102 ; Vallée 1972 : 247-248) mais aussi par les combats mochicas confirmés à travers des données iconographiques et

ticulier de combat rituel propre à la région du nord des Andes équatoriennes. Ce combat a pour fonction d'être un gage de fécondité comme dans le cas d'un grand nombre de batailles rituelles andines, fonction étroitement liée au paradigme religieux. L'affrontement est présenté comme une manière de pronostiquer l'année agraire, bonne ou mauvaise selon que le groupe triomphe ou se laisse vaincre et comme une offrande du sang humain, qui coule inévitablement lors des combats, aux forces surnaturelles habitant au-dedans de la terre (Alencastre et Dumézil 1953 : 18-21; Gorbak *et al.* 1962 : 286-290; Hartmann 1972 : 132; Sallnow 1987 : 138; Molinié Fioravanti 1988 : 60). Dans le cas particulier du cérémoniel de la prise de la Place, l'image de l'offrande de sang humain est une constante, l'usage de bâtons, de pierres et d'autres types d'armes offensives faisant couler le sang étant le propre non seulement de Tabacundo mais aussi des autres régions du nord des Andes équatoriennes telles que Cayambe (voir Hassaurek [1866] 1967 : 168-169) et Otavalo (voir Rubio Orbe [1956] et Weistock [1974] cités dans Kaarhus 1989 : 238-240). Cette offrande porte également le principe andin de la réciprocité, cette fois entre les humains et leurs divinités, les premiers nourrissant les secondes de leur sang qui à leur tour assurent la fertilité des sols qui permet la subsistance à travers l'agriculture et l'élevage.

La tauromachie populaire

Un autre type de rituel provoque d'inévitables écoulements de sang humain, à l'occasion de la tauromachie populaire dont nous avons parlé plus haut.

Comme l'affirmait un grand propriétaire terrien du canton voisin de Cayambe, cette coutume — qui existe encore aujourd'hui dans les centres urbains de Pedro Moncayo — était autrefois présente au sein même des grands domaines : « Les heurts étaient constants et il y avait parfois des blessés et même des morts, aussi émoussé[e]s que soient les [cornes des] animaux » (Bonifaz [1976] 1988 : 457). À en croire un visiteur français du siècle dernier, les haciendas de la région de Cayambe, aujourd'hui fameuses pour leur élevage laitier, semblent avoir été d'importants centres de telles pratiques qui s'étendaient aussi à la ville de Quito avec ce même caractère violent : « Pas une de ces fêtes ne se passe sans qu'il y ait au moins quelques morts à déplorer. La famille à peine en prend souci : il est mort de la corne du taureau, il est mort bravement » (Comynet [1852] dans Judde 1974). En somme, le versement de sang et même la perte d'une vie ne ressemblent pas au destin tragique d'une mort par inadvertance, mais sont plutôt interprétés comme une conséquence normale dont l'avènement est implicitement favorisé par le comportement des participants et socialement valorisé, proche ainsi du concept de « sacrifice ».

ethno-historiques (Hocquenghem 1978). Quant au caractère pan-andin de ce type de pratiques, il est par trop évident. On n'a qu'à songer aux batailles rituelles du *chiaraje* et du *tocto* qui ont été décrites dans le sud du Pérou (Alencastre et Dumézil 1953; Gorbak *et al.* 1962), au *tinku* dans la région du Nord-Potosi en Bolivie (Harris 1978 et 1987; Platt 1978 et 1987), au jeu du *pucara* dans la zone du Cañar en Équateur (Hartmann 1972 et 1978) et, plus près de nous, différents affrontements pour la « prise de la Place », que ce soit lors de la Saint-Jean à Otavalo (Rubio Orbe [1956] et Weistock [1974] cités dans Kaarhus 1989 : 238-240) et à Atahualpa au nord du canton Cayambe (Crespi 1981) ou de celle de Saint-Pierre dans le sud du même canton (Hassaurek [1866] 1967 : 168-169).

Cette hypothèse de l'offrande du sang humain associée aux différentes formes d'affrontement rituel est d'autant plus crédible qu'elle est fortement suggérée par un autre rituel autrefois célébré dans la capitale qui, faut-il le rappeler, appartient à cette même région nord-andine de l'Équateur. Je pense ici aux mascarades d'origine espagnole, sorte de parodie de la taumachie dans lesquelles un individu se déguise en taureau. Selon le témoignage d'un journaliste en 1853 (cité dans Caro Baroja 1979 : 266), la particularité locale résidait dans le fait que, contrairement à la tradition espagnole où l'affrontement n'est que symbolique, les participants combattaient réellement l'homme-taureau : « Bientôt ils lui arrachent son habit qui devait le préserver des coups. Le sang coule, l'acteur ne se rend pas : il tombe, brisé de fatigue, souvent estropié pour longtemps ». Un rituel dont l'origine est purement symbolique devient dans les Andes un véritable affrontement violent, ce qui confirme la fonction religieuse du sang versé. Malgré les conséquences encourues, les aspirants-taureaux étaient nombreux : « À peine l'un de ces gladiateurs nouvelle façon est-il emmené (parfois moribond) que d'autres se présentent et réclament l'honneur de le remplacer » (*id.* : 266-267).

Somme toute, dans le cas précis du canton Pedro Moncayo, la prise de la Place de Tabacundo ou l'événement de taumachie populaire organisés dans l'hacienda Cochascuqui sont deux formes distinctes d'affrontement rituel qui conféraient au jour de la fête de Saint-Pierre l'allure d'une offrande de sang humain et même d'un sacrifice de vies humaines en l'honneur des divinités. Cette démarche s'insère à l'intérieur d'une rationalité symbolique typiquement agraire de recherche de la fertilité, élément si fondamental dans une économie de ce type. Cela n'implique pas que les gens réalisaient ce type de rituel en poursuivant explicitement les fins cérémonielles ici décrites mais que les deux pratiques mentionnées connotaient ce genre d'offrande et que c'est là une façon cohérente et plausible de rendre compte de tout ce sang versé apparemment gratuitement, comme une violence « sauvage »²⁷.

Dans le contexte plus global de la Fête, cette explication prend encore plus de sens puisque, comme on l'a vu, les forces surnaturelles indigènes étaient déjà évoquées à travers le personnage du *diabluma*. Elles sont ici interpellées d'une seconde manière, à travers la symbolique rituelle, et ce ne sont pas là les seules pratiques épousant la forme d'une offrande.

Les autres formes d'offrandes

Les échanges rituels ressemblent à des offrandes. C'est le cas du rituel du « château » souvent pratiqué entre paysans-indigènes. Cette idée ressort notamment lorsqu'il était érigé en l'honneur du saint patron, pratique d'ailleurs généralisée dans la région d'Otavallo lors de la Saint-Jean (Crain 1989 : 176). Or, comme

27. Cette violence a fait dire à nombre d'observateurs, sans doute imprégnés de la tradition humaniste judéo-chrétienne, qu'il s'agissait là de coutumes « aberrantes », « barbares » ou « cruelles ». La conclusion est en effet logique pour celui qui ne tient pas compte de la rationalité culturelle sous-jacente et oublie la nature infiniment plus violente des cultures occidentales. Sans justifier la violence des affrontements rituels inhérents à plusieurs cultures andines, je ne peux que souligner le caractère pour le moins dévastateur de certaines pratiques occidentales, des guerres « réelles » aux accidents de la route qui ont versé beaucoup de sang et causé la mort de millions de personnes.

l'affirmait Duviols (1971 : 348), les offrandes aux saints sont souvent une manière pour les indigènes de perpétuer et d'adapter sous une forme plus discrète les cultes qu'ils rendaient jadis à leurs divinités.

Quant à la « branche de coq », très identifiée au patron de l'hacienda, elle pourrait être vue comme une autre forme d'offrande, d'autant plus qu'elle peut aussi contenir, au lieu des volailles qui sont d'origine espagnole, des cochons d'Inde qui représentent, dans le paradigme indigène, la viande de prestige par excellence consommée lors des principales fêtes ainsi qu'un médium utilisé par les guérisseurs dans leurs pratiques médicinales. Même dans le cas des volailles, le rite « d'arrachage de la tête de coq » prend parfois l'allure d'un sacrifice. C'est d'ailleurs l'hypothèse émise par Hassaurek (1967 : 159) qui en fut témoin en 1863 dans la région d'Otavalo et ne se doutait pas alors qu'il avait assisté au début du cycle d'un échange rituel.

Enfin, il est aussi possible de voir une offrande dans la coutume généralisée qui consiste à répandre un peu d'alcool sur le sol, ne serait-ce que quelques gouttes, chaque fois que quelqu'un finit de trinquer, que ce soit dans le contexte de la fête ou à n'importe quel autre moment de la vie quotidienne²⁸.

L'idée d'offrande, plus précisément d'offrande à des divinités ou à des puissances que l'on ne nomme plus, apparaît en définitive comme l'un des thèmes sans cesse évoqués sous différentes formes dans les rituels de la fête de Saint-Pierre, que ce soit à travers la prise de la Place et la tauromachie populaire qui, toutes deux, sont des genres d'affrontements rituels, ou bien à travers les échanges rituels qui sont aussi jusqu'à un certain point des rituels d'offrande, ou encore à travers un petit geste apparemment anodin qui connote cette réalité profonde. Voilà donc autant de pratiques qui font partie du contexte rituel dans lequel évolue le *diabluma*, pratiques qui n'appartiennent pas vraiment au catholicisme mais plutôt à un paradigme religieux indigène qui, depuis la Conquête, a perdu officiellement son droit de cité mais subsiste néanmoins de façon discrète.

La persistance d'un univers religieux autochtone

En conclusion, il apparaît maintenant évident que le *diabluma* ne peut pas être considéré comme une simple variante du diable chrétien. Non seulement ses racines plongent-elles dans un passé religieux polythéiste à travers une symbolique dépeignant un univers qui n'est pas très catholique, mais celle-ci épouse une logique religieuse autochtone sans cesse réitérée dans les divers rituels de la Fête. Le *diabluma*, qui représente un symbole foncièrement indigène, est donc le souverain d'un univers rituel qui nous rappelle le passé religieux précolombien. Le « diable » ainsi que la Saint-Pierre sont des appellations catholiques mais elles renvoient à des croyances religieuses indigènes non extirpées par les colonisateurs et réinterprétées à l'intérieur d'un nouveau contexte culturel, engendrant ainsi un phénomène de syncrétisme religieux²⁹.

28. Cette coutume semble largement diffusée dans les Andes (Irrazaval 1988 : 15-20).

29. Il ne faudrait pas croire que la fête de Saint-Pierre est un cas exceptionnel. À titre indicatif, l'équipe de Rueda (1982 : 103 sq.) a répertorié, dans les Andes équatoriennes, 699 fêtes religieuses paysannes différentes.

Cette euphorie symbolique ne signifie pas que cette célébration de la culture indigène est consciente chez les acteurs qui y participent. La majorité d'entre eux sont convaincus d'être de bons catholiques. C'est probablement là l'une des forces de ce mouvement de résistance culturelle puisque c'est précisément en devenant de « bons catholiques », en célébrant par exemple un saint patron, qu'ils reproduisent leur paradigme religieux autochtone. Celui-ci, en même temps qu'il emprunte plusieurs représentations symboliques proprement chrétiennes, les intègre à l'intérieur d'une conception foncièrement polythéiste où Dieu, le Diable, la Vierge et les saints sont tous des divinités, tantôt bienfaites, tantôt néfastes, dont les pouvoirs se combinent et se complètent.

Un discours social « subversif »

Nous en arrivons à la dernière phase de cette analyse. En me référant au discours social que renferme l'univers du *diabluma*, mon intention est surtout de préciser le projet politique qu'il implique, à travers le langage métaphorique de la Fête.

Un premier élément ressort clairement : l'image inversée de la fête par rapport aux structures sociales réelles. Le personnage de la *chinuca*, cet homme déguisé en femme, en constitue une manifestation évidente. Une autre inversion fort significative sur le plan social c'est que contrairement à la quotidienneté, l'univers paysan-indigène occupe la position dominante. Ainsi le *diabluma* qui, comme on l'a vu, incarne le paradigme religieux autochtone, règne en maître sur ce royaume symbolique dans lequel même le représentant du Dieu tout-puissant ne peut défaire ce que le « diable » a fait :

On dit qu'il y avait quelqu'un qui savait faire des *diablumas*. On dit qu'il rencontra quelqu'un dans un ravin silencieux dans lequel il se promenait. On dit qu'il rencontra un homme, ce n'était pas un homme mais plutôt le diable qui l'aperçoit et lui dit : « Laisse voir, viens me montrer » [en parlant des masques]. On dit qu'il prend le plus laid, donc il le prend, il le met. Donc on dit qu'il a dit : « Mets-le pour voir de quoi j'ai l'air ». Donc, il lui a fait mettre et ensuite il lui a donné une gifle. L'autre a voulu l'enlever, mais il n'a pas pu, il est resté collé. Et on dit qu'il se promenait ainsi. On dit qu'il voulait l'enlever, qu'il était collé très dur. On dit qu'il est allé dans une église pour se confesser. Enfin, le curé lui a dit d'aller là où vous avez rencontré cet homme pour que lui-même te l'enlève. Il est retourné là-bas et de la même façon, en donnant une gifle, il l'a enlevé.

Mendizábal 1986 : 6-7

Ceci contredit l'esprit des exorcismes traditionnels catholiques où « Dans tous les cas le démon est finalement vaincu, Dieu l'emporte » (Duviols 1971 : 36). Dans le paradigme de la Saint-Pierre, le « diable » semble donc capable, si ce n'est de dominer Dieu, pour le moins de résister à son pouvoir. Et à travers Dieu et le Diable, ce sont deux cultures qui s'affrontent, l'une métisse d'influence européenne et l'autre indigène andine. Dans ces conditions, le royaume festif du *diabluma* apparaît de plus en plus comme une négation des rapports ethniques réels dans lesquels le Métis représente l'ethnie dominante, les Indiens les ethnies dominées.

Ce n'est pas tout car le *diabluma* est le chef de tous les personnages, y compris le *mayoral* lorsqu'il y en a un. Et ce dernier, faut-il le rappeler, était une véritable autorité à l'intérieur de la hiérarchie du système d'hacienda, autorité dont le supérieur immédiat était le *mayordomo*. Ce dernier, généralement un métis, ne se déguisait pas et, par conséquent, n'était pas un protagoniste de la fête et n'y jouait aucun rôle actif : autre inversion des rapports ethniques mais aussi des rapports de classes car on touche directement à la structure agraire. En effet, lorsque le *diabluma* se soustrayait à l'autorité du *mayordomo*, c'était indirectement le pouvoir du patron de l'hacienda qui s'estompait et, lorsqu'il exerçait son emprise symbolique sur le *mayoral*, il devenait en quelque sorte lui-même le patron. La structure de classes s'en trouvait symboliquement pervertie.

Dans ces conditions, un rituel comme celui de la « prise de la Place » certes confirmait la place sociale des haciendas mais il suggérait aussi, à travers la structure de ses personnages, un autre type d'institution où la paysannerie indigène aurait occupé la position dominante. En outre, cette bataille rituelle, en consacrant l'union symbolique des deux moitiés qui s'affrontaient, proposait indirectement l'unité de classe et d'ethnie. Enfin, en se déroulant non pas dans l'espace propre des communautés mais dans le chef-lieu cantonal, là où se concentrait une part importante du pouvoir politique local des Métis, c'est d'une occupation symbolique de l'univers métis dont il était question ainsi que d'un défi à leur autorité politique.

Voilà qui explique peut-être pourquoi, comme partout ailleurs dans les Andes où on les a observées, les autorités ont combattu les batailles rituelles prétextant parfois des sentiments humanistes mais ressentant probablement une menace, surtout lorsque l'un de ses représentants fut tabassé lors de ce qui fut l'ultime prise de la Place en 1962. Dans ce contexte, l'idée avancée par certains commentateurs tel que Rubio Orbe [1956] (cité dans Kaarhus 1989 : 239) selon laquelle ce type de rituel aurait été introduit par les Espagnols pour leur propre amusement semble peu plausible.

Il reste vrai que l'univers du *diabluma* n'est pas que la transgression de l'ordre social dominant. Il tendait également à justifier l'autorité du patron d'hacienda, entre autres à travers l'échange rituel de la « branche de coq » (*rama de gallo*), grâce au pouvoir de légitimation de l'institution du don et à sa propension à engendrer de la dépendance. En effet, lorsque le patron faisait don du coq servant au rite de l'arrachage, il créait une dette à rembourser l'année suivante de la remise de la branche. En plus la dépense somptuaire de payer la traite à l'ensemble des paysans qui dansaient sur le patio de sa maison équivalait à reconnaître la valeur fondamentale de la réciprocité dans les cultures andines. Dans le contexte, cela se traduisait par une redistribution partielle et symbolique de sa richesse en faveur de ses paysans qui, en dansant, travaillaient métaphoriquement pour lui. Ceux-ci contractaient de la sorte une dette morale dont ils s'acquittaient en déployant leur force de travail — donc en travaillant matériellement — en faveur de l'hacienda durant toute l'année.

En définitive, le rituel de la « branche de coq » favorisait l'émergence d'un rapport donateur/donataire, donc d'un lien de dépendance entre le patron et « ses » paysans, lien légitimant, sous le couvert de la réciprocité, la position dominante du premier sur les seconds. Par contre, cette relation, en autant qu'elle se fondait dans

la lettre de son énoncé rituel sur un rapport de un à douze — c'est-à-dire un coq (parfois deux) pour « l'arrachage » contre douze lors de la « remise de la branche » —, symbolisait ainsi l'exploitation dont souffraient les paysans dans le système d'hacienda. Cela signifie que le rituel possédait non seulement le pouvoir de consolider symboliquement la structure agraire qui régnait alors mais aussi, paradoxalement, celui de dénoncer, ne serait-ce qu'à travers son talent de monstration, la nature asymétrique de cette structure. Ce second aspect du rituel ressort avec encore plus d'évidence quand on le compare aux autres formes d'échange, plus fréquentes entre paysans, tels le « château » (*castillo*) et le « croit » (*aumento*) qui épousent un rapport de un à deux, la personne qui « ouvre le château » ou « emprunte une somme d'argent » n'étant dans l'obligation de rembourser que le double de la mise initiale.

Somme toute, la tradition de Saint-Pierre véhicule trois idées fortes : une remise en question de l'oppression indigène ainsi que de l'exploitation paysanne, une légitimation de l'autorité et une promotion de la réciprocité. Voilà l'essence d'une pratique rituelle et politique d'une collectivité désireuse de briser ses chaînes en accédant à une répartition plus juste des richesses et en affirmant sa culture comme un paradigme légitime susceptible de devenir hégémonique même en dehors de son territoire immédiat. Mais voilà aussi une collectivité qui ne propose pas un modèle social subversif parfaitement horizontal et qui démontre un profond respect de l'autorité, voire d'une autorité forte, incarnée par le *diabluma*. À la limite, le projet en question pourrait déboucher sur la perpétuation d'un genre de système d'hacienda, une hacienda paysanne où le patron serait remplacé par un leader indigène. Le roi est mort. Vive le roi ! On obtiendrait aussi une sorte de *llajta-hacienda*. Il s'agirait là d'une synthèse de la communauté indigène traditionnelle et de l'hacienda, les deux institutions qui, de par leur existence séculaire, ont eu le plus de chances de marquer la pensée paysanne. Il ne faudrait pas en déduire pour autant que l'histoire est circulaire car s'il est vrai qu'il y a continuité dans le changement, même lorsqu'il s'agit d'un changement apparemment brusque, il y a aussi changement dans la continuité, même lorsqu'il s'agit d'un système social en apparence immuable.

Si l'on regarde l'évolution de la Fête depuis le début des années soixante, il est possible d'apporter des précisions supplémentaires. On se souviendra de la fin presque simultanée des courses de taureaux de Cochasquí, de l'interdiction de la prise de la Place de Tabacundo et de la fabrication de *chicha* dans les communautés. Ces changements coïncidèrent avec l'époque de la dissolution des rapports de production précapitalistes dans les grands domaines, entre autres la remise des *huasipungos*, ce qui mettait un terme à la présence paysanne permanente sur le territoire des haciendas dont plusieurs accélérèrent alors leur procès de modernisation et de transformation en entreprise de type capitaliste. Or, comme on l'a vu, certains échanges rituels étaient centrés sur la figure du grand propriétaire terrien. Celui-ci, dans une agriculture précapitaliste incluant des rapports sociaux fondés sur la dépendance personnelle du travailleur, trouvait un certain intérêt à perpétuer des échanges rituels qui légitimaient son autorité et créaient justement, sur le plan symbolique, des liens de dépendance personnelle. Par contre, dans une forme de production capitaliste basée sur le rapport salarial exigeant la genèse du travailleur

« libre », l'idée de maintenir de tels liens de dépendance apparaît comme une entrave à la libre circulation des marchandises, en particulier la force de travail.

Il n'est donc pas surprenant de constater qu'au même moment où les deux seuls rituels d'envergure régionale disparaissent, avec la suppression du système d'hacienda, les échanges rituels connaissent un fort déclin, ne se pratiquant plus qu'entre familles paysannes. La fête de Saint-Pierre était alors tout près du trépas. Il faut attendre le milieu des années soixante-dix pour qu'il y ait une sorte de renaissance, étroitement liée aux phénomènes de reconstitution et de renforcement relatif des communautés qui suivirent le procès de réforme agraire. La tradition des échanges rituels reprit à la base, les communautés prenant la relève des haciendas. Cette nouvelle pratique peut aussi bien contribuer à consolider les liens communautaires qu'à consacrer le pouvoir personnel de petits *caciques* rêvant d'occuper la place vacante du grand propriétaire terrien. Dans les faits, cela dépend souvent de la structure politique de chaque communauté et de sa dynamique sociale interne.

Quant à la relation entre l'instance régionale de l'organisation paysanne et la base, elle épouse un schéma inspiré quelque peu du système d'hacienda. Lorsqu'on distribue aux communautés du sucre brut afin qu'elles fabriquent de la *chicha* et qu'elles prennent part au défilé, cela ressemble un peu à l'époque où le patron de l'hacienda, dans une forme particulière de métayage, donnait au paysan des graines afin qu'il enseme son champ et lui rétribue par la suite la moitié de la récolte. En outre, lorsqu'un dirigeant régional répartit sur les lieux du défilé de l'alcool à chacune des communautés, cela ne peut que rappeler la façon dont le patron de l'hacienda recevait « ses » paysans sur le patio de l'hacienda. D'ailleurs, en 1989 on a invité les paysans à se rendre à la maison de l'UCCOPEM après le défilé, édifice dont l'architecture en forme de « L » imite les anciennes maisons d'hacienda. Par contre une pratique a un sens presque diamétralement opposé : les dirigeants régionaux ont institué depuis 1988 une nouvelle tradition, en remettant chaque année à une communauté distincte une « branche de coq » au nom de l'organisation. Objectivement, ils adoptent de la sorte la position traditionnellement dévolue au paysan par rapport au patron de l'hacienda. Le message culturel qu'ils émettent alors est celui d'une direction au service de la base.

Pour conclure sur ce thème des rapports sociaux, on pourrait affirmer que l'univers dépeint par les personnages et les rituels de la fête de Saint-Pierre représente un genre de « profanation religieuse de l'ordre séculier existant » fondée sur une expérience concrète de l'exploitation et de l'oppression (Scott 1977a : 225). Le projet politique véhiculé constitue une véritable forme de « contestation symbolique » de l'ordre social établi (Scott 1977b : 285). Par contre, ce faisant il n'abolit pas les différences dans le style de la « *communitas* » de Turner (1969 et 1974). Enfin, non seulement tend-il à dramatiser et à mettre en scène ces différences sociales (Augé 1978 : 62) mais encore tente-t-il de proposer un nouvel ordre complexe qui n'est pas la simple inversion de l'ancien.

Conclusion

L'univers du *diabluma* connote certains rapports sociaux et reproduit les différentes identités du paysannat de Pedro Moncayo. Sur le plan de la forme, chaque communauté, chaque secteur géographique y va de sa touche particulière.

C'est l'aspect morcelé de l'identité paysanne qui ressort ici. Il est également vrai que la Saint-Pierre tend à agglutiner les identités distinctes à l'intérieur d'une structure d'intégration à plusieurs niveaux. C'est ainsi qu'une *partida* renferme plusieurs unités domestiques, qu'une communauté contient plusieurs *partidas*, qu'une bande telle que les *tupigachis* ou les *guaraquis* comprenait autrefois plusieurs communautés, que les rituels de la prise de la Place ainsi que celui de la tauromachie populaire incluaient tout un secteur du canton et que le paradigme de la Saint-Pierre intègre l'ensemble de la paysannerie du canton sous le commandement du *diabluma*.

La fête de Saint-Pierre, en même temps qu'elle montre les différences, indique donc que l'unité de la paysannerie est possible. Cette unité, fondée sur une identité commune, en étant ultimement associée au *diabluma*, connote la nature « indigène » de la culture paysanne de la région. Le *diabluma*, en se situant dans le domaine religieux, touche au cœur même du concept d'indianité. N'était-ce point l'allégeance à la religion catholique qui, aux yeux des Espagnols, distinguait par-dessus tout la *gente de razón* des Indiens ? En somme, à travers l'univers du *diabluma*, la paysannerie de la région de Tabacundo perpétue un paradigme culturel essentiellement autochtone tandis que l'UCCOPEM, dont la première victoire politique fut justement de reconquérir cet espace festif gouverné par le *diabluma*, s'y reproduit en tant qu'organisation « indigène » traversée par la double image de la communauté andine traditionnelle et de l'hacienda précapitaliste, même si l'ensemble du canton est bien intégré à l'intérieur d'une société globalement capitaliste. Le *diabluma* synthétise donc l'essence du projet social d'une collectivité paysanne et représente à ce titre un enjeu politique majeur.

Lexique

Acial : genre de fouet employé pour retenir le bétail et activer les bœufs lors des travaux de labour, il est utilisé par le *diabluma* et le *mayoral* dans les rituels de la fête de Saint-Pierre où il est un signe d'autorité.

Cacique : mot utilisé par les Espagnols pour nommer le chef d'une communauté indigène.

Chicha : bière de maïs.

Huasipungo : lopin de terre situé à l'intérieur d'une hacienda qu'un paysan obtenait le droit d'exploiter en échange d'un certain nombre de journées de travail au profit du propriétaire terrien.

Llajta : communauté indigène précolombienne.

Mayoral : contremaître dans le système d'hacienda traditionnelle.

Mayordomo : administrateur dans le système d'hacienda traditionnelle.

Pagcha : ravin ou crevasse d'où jaillit une source d'eau et où on célèbre parfois un pacte avec le diable.

Partida : groupe de base des rituels de la fête de Saint-Pierre, incluant de cinq à vingt personnes, qui se constitue habituellement à partir des rapports de parenté, de compérage et de voisinage.

Zamarro : jambières en peaux de chèvre utilisées dans la fête de Saint-Pierre par deux des personnages (le *diabluma* et l'*aruchico*).

Références

- ACOSTA J. de
 1987 *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid : Historia 16.
 [1590]
- ALENCASTRE G.A. et G. Dumézil
 1953 « Fêtes et usages des indiens de Langui (province de Canas, département du Cuzco) », *Journal de la Société des Américanistes*, 42 : 1-118.
- AUGÉ M.
 1978 « Quand les signes s'inversent : à propos de quelques rites africains », *Communications*, 28 : 55-67.
- BALADELLI P.P.
 1988 *Entre lo mágico y lo natural : la medicina indígena : testimonios de Pesillo*. Quito : Abya-Yala.
- BONIFAZ E.
 1988 « Comportamiento » : 443-503, in C. Malo Gonzalez (dir.), *Pensamiento indigenista del Ecuador*. Quito : Banco Central del Ecuador & Corporación Editora Nacional.
 [1976]
- BORCHART de Moreno C.
 1981 « El período colonial » : 193-274, in S. Moreno Y. (dir.), *Pichincha : monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito : Consejo Provincial de Pichincha.
- CARO BAROJA J.
 1978 *Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid : Akal.
 1979 *Le carnaval*. Paris : Gallimard.
- CIEZA DE LEÓN P. de
 1988 *El señorío de los incas*. Madrid : Historia 16.
 [1880]
 1985 *La crónica del Perú*. Madrid : Historia 16.
 [1553]
- CLICHE P.
 1991 *Mouvement paysan et développement dans un canton des Andes équatoriennes*. Thèse de doctorat en anthropologie. Montréal : Université de Montréal.
- CORREA G.
 1960 « El espíritu del mal en Guatemala. Essai de sémantique culturelle » : 37-103, in M.S. Edmonson *et al.*, *Nativism and Syncretism*. Nouvelle-Orléans : Middle American Research Institute.
- CRAIN M.M.
 1989 *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*. Quito : C.E.N. & Abya-Yala.
- CRESPI M.
 1981 « St. John the Baptist : The Ritual Looking Glass of Hacienda Indian Ethnic and Power Relations » : 477-505, in N.E. Whitten (dir.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana : University of Illinois Press.

DELGADO-P. G.

- 1983 « The Devil Mask : A Contemporary Variant of Andean Iconography in Oruro » : 131-148. in N.R. Crumrine et M. Halpin (dir.). *The Power of Symbols : Masks and Masquerade in the Americas*. Vancouver : University of British Columbia Press.

DUVIOLS P.

- 1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Lima : Institut Français d'Études Andines.

ESPINOSA ARÉVALO J.C.

- 1985 *El arranque de gallo y la entrada de rama. Dialéctica del folclor nacional. Cantón Pedro Moncayo-Guaraquí*. Quito : Consejo Provincial de Pichincha.

ESPINOSA SORIANO W.

- 1988 *Los cayambes y carangues : siglos XV-XVI. El testimonio de la historia* (3 tomes). Quito : Instituto Otavaleño de Antropología.

GORBAK C., M. Lischetti et C.P. Muñoz

- 1962 « Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la Provincia de Kanas (Cuzco-Perú) ». *Revista del Museo Nacional (Lima)*, 21 : 245-304.

HARRIS O.

- 1978 « De l'asymétrie au triangle. transformations symboliques au Nord de Potosi ». *Annales E.S.C.*, 33, 5-6 : 1108-1125.
- 1987 « De la fin du monde. Notes depuis le Nord-Potosi ». *Cahiers des Amériques Latines*, 6 : 93-117.

HARTMANN R.

- 1969 « Contribución a la situación económica de la población de una hacienda en la sierra ecuatoriana ». in *Actes du XXXVIII^e Congrès International des Américanistes*, t. 2 : 465-470. Munich : Verhandlungkongresses.
- 1972 « Otros datos sobre la llamadas batallas rituales » : 125-135. in *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Lima : Instituto de Estudios Peruanos.
- 1978 « Más noticias sobre el juego del pucara » : 202-218. in R. Hartmann et U. Oberem (dir.). *Amerikanistische Studien*. St. Augustin (R.F.A.).

HASSAUREK F.

- 1967 *Four Years Among the Ecuadorians*. Carbondale & Edwardsville : Southern Illinois University Press.

HOCQUENGHEM A.M.

- 1978 « Les combats mochicas : essai d'interprétation d'un matériel archéologique à l'aide de l'iconologie, de l'ethno-histoire et de l'ethnologie ». *Baessler-archiv (Neue Folge)*, 26 : 127-157.

HOWARD-MALVERDE R.

- 1981 « Dioses y diablos : tradición oral de Cañar Ecuador ». *Amerindia* (número spécial # 1).
- 1985 « Significados de dyablu en el relato quichua de Cañar » : 303-334. in S. Moreno Y. (dir.). *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Quito : Abya-Yala.

IRRAZAVAL D.

- 1988 « Mutación en la identidad andina : ritos y concepciones de la divinidad ». *Allpanchis*, 20, 31 : 11-83.

JARA F. et R. Moya (dir.)

1982 *Taruca. La venada*. Quito : Consejo Provincial de Pichincha.

JUDE G. (dir.)

1974 « Viaje a la República del Ecuador en 1852 por Henri Comynet », *Anuario de Estudios Americanos*, 31 : 597-680.

KAARHUS R.

1989 *Historias en el tiempo, historias en el espacio : dualismo en la lengua quechua-quechua*. Quito : Tincui-CONAIE & Abya-Yala.

LIRA J.A.

1950 « El demonio en los Andes », *Tradición*, 1, 2 : 35-40.

MENDIZÁBAL T.

1986 *La Fiesta de San Pedro (Cochasquí y Pedro Moncayo)* (Rapport de recherche présenté à l'UCCOPEM).

MOLINIÉ FIORAVANTI A.

1982 *La vallée sacrée des Andes*. Paris : Société d'Ethnographie.

1988 « Sanglantes et fertiles frontières : à propos des batailles rituelles andines », *Journal de la Société des Américanistes*, 74 : 49-70.

NASH J.

1972 « The Devil in Bolivia's Nationalized Tin Mines », *Science and Society*, 36, 2 : 221-233.

PHELAN J.

1967 *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century. Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*. Madison : University of Wisconsin Press.

PLATT T.

1978 « Symétries en miroir. Le concept de yanatin chez les Macha de Bolivie », *Annales E.S.C.*, 33, 5-6 : 1081-1107.

1983 « Conciencia andina y conciencia proletaria : qhuyaruna y ayllu en el norte de Potosí », *HISLA (Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social)*, 2 : 47-73.

1987 « The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosí (18th-20th Centuries) », *Journal de la Société des Américanistes*, 73 : 139-191.

PUGA M.A.

1988 *Memorias de siglo a siglo : perfiles histórico-tradicionales de Tabacundo antiguo*. Tabacundo (Équateur) : La Esquina.

RODRÍGUEZ J.E.

1983 *Historia de Cochasquí*. Quito : Programa Cochasquí (Consejo Provincial de Pichincha).

RUEDA M.V.

1982 *La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos)*. Quito : Ed. Universidad Católica.

SALLNOW M.J.

1987 *Pilgrims of the Andes : Regional Cults in Cusco*. Washington (D.C.) et Londres : Smithsonian Institution Press.

SALOMON F.

- 1980 *Los Señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo (Équateur) : Instituto Otavaleño de Antropología.
 1985 « Shamanismo y política en la última época colonial del Ecuador ». *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*, 7, 21b : 487-509.

SCOTT J.C.

- 1977a « Protest and Profanation : Agrarian Revolt and the Little Tradition ». *Theory and Society*, 4, 1-2 : 1-38 et 211-246.
 1977b « Hegemony and the Peasantry ». *Politics & Society*, 7, 3 : 267-296.

SILVERBLATT I.

- 1982 « Dioses y diablos : idolatrías y evangelización ». *Allpanchis*, 19 : 31-47.

TAYLOR G.

- 1980a *Rites et traditions de Huarochiri : manuscrit quechua du début du 17^e siècle*. Paris : L'Harmattan.
 1980b « Supay ». *Amerindia*, 5 : 47-63.

TURNER V.W.

- 1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago : Aldine Publishing Company.
 1974 *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca (New York) et Londres : Cornell University Press.

VALLÉE L.

- 1972 « Cycle écologique et cycle rituel : le cas d'un village andin ». *Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie*, 9, 3 : 238-267.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Le diabluma de Pedro Moncayo (Équateur), ou comment le diable devient un enjeu politique

Le *diabluma*, de l'espagnol « *diablo* » et du quichua « *uma* », signifie « tête de diable ». Il est le personnage principal et leader de la Saint-Pierre, la plus importante fête paysanne indigène célébrée dans le canton Pedro Moncayo, une région située au nord des Andes équatoriennes. Le *diabluma* dirige l'ensemble des personnages de la Fête qui s'expriment à travers de multiples rituels. Cet article montre comment, à l'intérieur de son univers festif, il représente un type de syncrétisme religieux où l'élément autochtone apparaît dominant et suggère une forme de subversion symbolique de l'ordre social établi, subversion qui synthétise le projet politique de la paysannerie de la région.

The Diabluma of Pedro Moncayo (Ecuador) : How the Devil Becomes a Political Stake

Diabluma, from spanish « *diablo* » and quichua « *uma* », means « devil's head ». He is the leading figure of Saint Peter's day which is, for peasant of Pedro Moncayo to the north of Ecuadorian Andes, their most important indigenous feast. The *diabluma* leads the Feast and all its characters who lives through numerous rituals. This article shows how he, inside his festive world, represents a type of religious syncretism in which the native content is predominant and suggests a kind of established social order's symbolic subversion which synthetizes local peasantry's political project.

Paul Cliche
 3333, rue Arcand
 Montréal (Québec)
 Canada H1N 3C6