

# dial

## diffusion de l'information sur l'Amérique latine

47, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS - 75006 PARIS - FRANCE - TÉL. (1) 46.33.42.47

CCP 1248.74-N PARIS - Du mardi au vendredi de 9 h à 12 h et de 14 h à 18 h 30

Hebdomadaire - n° 1224 - 3 septembre 1987 - 7,5 F

A nos lecteurs s'étonnant de la disparition de l'en-tête en couleur, nous précisons que le changement de présentation de DIAL n'est dû qu'à une raison technique de plus grande facilité (l'impression est faite par nos soins)

D 1224 PÉROU: LA FEMME INDIENNE DANS L'UNIVERS  
RELIGIEUX DES ANDES

Nous avons souvent abordé la réalité du monde indien des Andes à travers le problème de la terre et des conflits qui en résultent (cf. DIAL D 546, 551, 593, 628, 753, 993, 1005, 1104, 1162, 1200 et 1213). Nous présentons aujourd'hui une approche sociologique de la religiosité de la femme indienne dans le milieu familial et dans la réalité villageoise des communautés indiennes. C'est un utile complément pour mieux situer et cerner la réalité de la paysannerie indienne comme fait social important et comme culture ancestrale. Le sujet est d'autant plus intéressant que l'univers féminin indien est un milieu particulièrement fermé à l'observateur étranger au milieu. Ce document reproduit deux des trois parties d'une étude parue dans la revue péruvienne *Pastoral Andina*, n° de janvier/février 1987.

Note DIAL

### RELIGIOSITÉ POPULAIRE ET FEMME ANDINE

par Aurora Lapiedra

Pour pouvoir comprendre aujourd'hui le comportement, la manière de vivre et la façon de voir d'un groupe social déterminé, il est essentiel de connaître ses origines et son histoire passée. S'agissant du monde andin, cela est encore plus nécessaire si l'on veut le faire pour la femme et sa religiosité.

Les Andes péruviennes passent par une situation de redéfinition et de conflit. Le conflit n'est pas nouveau en soi car le peuple andin a toujours eu des rapports avec d'autres peuples; mais ce peuple a des caractéristiques propres par rapport à la société élargie dans laquelle il se situe. On y trouve des axes clairement définis autour desquels il s'organise dans le temps et dans l'espace: la vie, le travail, la production, la fête et, chose la plus importante, la religiosité andine.

Je voudrais aborder quelques-unes de ses caractéristiques qui me paraissent importantes, car elles sous-tendent toute cette réflexion et constituent une clé de compréhension.

La religiosité dans le monde andin recouvre tous les aspects de la vie et elle est vécue comme une unité; il y a des moments forts de célébration du quotidien, mais sans rupture. Cela est possible car le rapport au sacré, dans ses diverses manifestations, est immédiat; il est intimement lié aux activités de l'existence, en intervenant directement dans leur réussite ou dans leur échec, selon le comportement de la personne et son mode de relationnement. Comme conséquence de cette immédiateté, les croyances jouent un rôle normatif déterminant et la rupture de l'harmonie a des conséquences immédiates, sans parler des plus lointaines.

D 1224-1/9

Une autre caractéristique dont il faut tenir compte, c'est que la vie envahit tout: la coca et le maïs vivent; les montagnes et les vallées, la neige et l'eau, l'éclair et le tonnerre vivent aussi. La source de la vie se trouve dans la terre et c'est pourquoi son esprit est appelé "*Pachamama*", "la terre-mère". Tout fait l'objet du culte mais sans confusion entre la chose et l'esprit qui l'anime. Par exemple on rend un culte aux *Apus* qui sont les esprits des montagnes désignées par *orgo* en quéchua; la *Pachamama* est l'esprit de la terre qui s'appelle *allpa* en quéchua.

Il existe toute une relation vitale entre les différents *Apus* (familiaux, communaux, régionaux), y compris des relations amoureuses. C'est le lieu de signaler une autre caractéristique: la religiosité andine est traversée de sexualité.

Cette caractéristique nous rapproche du thème spécifique de notre réflexion: le *Roal*, l'esprit créateur, habite dans les neiges éternelles les plus hautes du sud du Pérou. Quand il entre en communication avec les hommes, il s'exprime comme un homme, il mange et boit ce qu'ils lui préparent. Il règne sur les forces de la nature et maintient l'équilibre entre elles. C'est un être de bonté, accessible aux humains.

La *Pachamama* est de même importance comme divinité féminine spécialisée en agriculture. Ses pouvoirs ne sont pas assujettis à ceux de *Roal* ni n'en sont l'émanation, comme c'est le cas pour les grands *Apus*. Certains la considèrent comme son épouse. Elle intervient comme facteur féminin de l'origine des choses. Elle est bonne et tolérante. On a facilement accès à elle par l'aspersion de *chicha*. Les rapports les plus formels et les plus significatifs avec elle ont lieu durant les mois d'août et de septembre, mois qui coïncident avec le début des semailles.

Pour comprendre la place de la femme dans le monde de la religiosité, il est très important de tenir compte des éléments évoqués, c'est-à-dire la conception d'un monde fait d'harmonie dans les relations entre la nature, les hommes et Dieu: - la nature ordonnée à l'agriculture, laquelle est à la fois source de vie et élément d'articulation des hommes entre eux et avec Dieu; - la société comme expression des rapports d'interdépendance et de complémentarité des sexes traversant la nature, les hommes et la divinité.

C'est dans ce cadre que je situe mon thème de réflexion et de discussion sur le rôle religieux de la femme andine: je pense que l'importance de la femme dans ce monde religieux vient précisément de sa place dans la famille en raison de ses fonctions de production et de reproduction liées à l'espace agricole, lui-même en lien étroit avec la terre. Par sa "représentativité" familiale, elle garantit également la cohésion des rapports avec les autres hommes au-delà du cercle familial, et par son lien à la terre elle organise les rapports avec le monde religieux.

C'est un fait que l'heure actuelle est difficile car les intérêts de la société élargie s'emploient à changer le rôle historique de la paysannerie andine, rendant ainsi plus difficile son apport à l'identité nationale par suite de la désarticulation de son univers vital et idéologique et de sa transformation en réservoir de main d'oeuvre à bon marché. C'est dans ce cadre que la femme apparaît comme la garantie du rapport à la terre comme source d'harmonie et de religiosité.

### 1. La religiosité de la femme dans l'espace familial

L'agriculture est l'activité la plus importante dans le lien avec le monde du sacré; elle est le lieu de vie par excellence de la *Pachamama*; et elle est l'objet de la plus grande attention des *Apus*.

Je dirais que l'agriculture est l'activité propice aux relations harmonieuses entre le divin, les hommes et la nature. C'est elle qui permet l'accès à la vie de l'au-delà. Ainsi, par exemple, le *Hanag Pacha-Llantaq* (1) est un endroit cultivé où même les enfants travaillent et dont le caractère paradisiaque vient de ce que les terres sont abondantes et fertiles, et les récoltes non sujettes aux calamités ni à la perte.

(1) *Hanag Pacha*: ciel, paradis terrestre (NdT).

La famille est l'instance la plus importante, dans le monde andin, pour l'organisation sociale de la production agricole et de la consommation; les deux aspects production-consommation s'articulent étroitement l'un à l'autre. La famille est un espace privilégié pour une harmonisation des relations. C'est la femme andine qui est l'artisan décisif de l'organisation collective des activités agro-pastorales, et c'est l'espace familial qui est la plaque tournante de l'organisation des relations tant internes qu'externes.

Il y a ainsi trois éléments constitutifs de cette unité déterminante et dynamique: l'agriculture, la famille et la femme. Leur inter-relation délimite l'espace privilégié par où circule la religiosité andine.

### L'expérience religieuse de la femme

Dans les conversations que j'ai eues avec beaucoup de femmes de la région, il m'a été difficile de relever des expressions ou des signes manifestant une expérience de Dieu à caractère intime et individuel; j'ai davantage perçu une relation personnelle de proximité de vie, de confiance, mais toujours en rapport avec le milieu familial. Les expériences de miracles se rapportent en permanence au cas de tel ou tel de la famille qui a réussi à améliorer la situation: c'est le garçon qui a guéri, c'est sa petite soeur qui était perdue et qui a été retrouvée, c'est le fait que tous aient pu manger en dépit de la disette. Il y a une attitude de prière en lien avec la vie ordinaire et englobant les membres de l'entourage comme une présence vivante jusque dans les choses les plus insignifiantes. On peut y voir une préoccupation qui ressemble à une sorte de "pastorale familiale": c'est la femme qui a le souci que tous les membres de la famille jouissent de cette présence vivante du Seigneur et participent à toutes les manifestations de la religiosité andine. C'est elle qui leur apprend à communiquer avec ce monde surnaturel personnifié par Dieu (sans doute fruit d'un syncrétisme avec le *Roal*) et selon les formules arrêtées par le monde occidental. Cela se fait à des moments précis et dans des situations déterminées: le matin au réveil, au moment de sortir pour la première fois de la maison, à l'heure du repas, au coucher du soleil et à l'allumage de la bougie ou de la lumière, à l'heure du coucher, en cas de problèmes ou de dangers.

Mais la "pastorale familiale" ne se réduit pas à cela. Il y a toute une transmission de façons de communiquer, de comportements et de valeurs qui sont en lien avec les êtres sacrés intermédiaires et qui ont pour caractéristique commune une très grande quotidienneté, sans séparation dans le temps. C'est le lien constant avec la *Pachamama* qui nous écoute en permanence, et avec les *Apus* qui, plus proches, participent à tous les avatars de notre vie.

La vie religieuse de la femme est également globalisante dans la façon de s'exprimer. Les femmes parlent fort, elles pleurent, elles lèvent les bras; elles utilisent des symboles: certains de demande comme la bougie, d'autres de prévenance comme les fleurs, mais tous sont porteurs de la présence des membres de la famille. Elles parlent avec le coeur, avec le corps, avec tout leur être.

Cette proximité du religieux est vécue comme protection, mais aussi comme possibilité de châtement. C'est une façon de traduire la présence concrète de la divinité qui agit en permanence soit pour récompenser soit pour punir. De même que le rapport de la femme au sacré est conçu de façon non intime, de même ses péchés individuels ont toujours une répercussion sociale, presque toujours en matière agricole. Par exemple, l'infidélité de l'épouse entraîne des calamités dans les cultures, la chose la plus importante de l'univers familial.

### Les rites du cycle de la production agropastorale

Pour l'habitant des Andes, le rite est très important. Les constituants en sont des endroits, des éléments, des positions du corps, des gestes, des paroles, des instruments, des aliments, des boissons, certains vêtements, c'est-à-dire tout signe extérieur codifié dans le cadre d'une cérémonie. Tous ces constituants entrent dans la

liturgie des rites agricoles. J'en décris et interprète maintenant quelques-uns du point de vue du rôle qu'y joue la femme.

Dans le cycle agricole, le moment crucial et chargé de symbolisme est celui des semailles; il est étroitement lié à la *Pachamama* et à la participation de la femme dans cette action. Sa participation active commence avec la préparation des semailles: l'apprêt de la terre, et le soin des semences qui ont été préalablement sélectionnées et stockées. Même si elle ne travaille pas forcément aux semailles proprement dites parce que ce n'est pas sa tâche, c'est cependant la femme qui s'occupe des champs ensemencés pour les protéger et les faire pousser par le buttage et la fumure. Ce sont des tâches hautement symboliques qui expriment l'intervention des éléments féminins. De même que pour la semence, qui serait l'aspect masculin de l'activité génératrice de vie, la femme a pour fonction déterminante de la sélectionner.

Avant de mettre la semence en terre, on fait la *Tinkasqa*, c'est-à-dire qu'on demande la permission à la *Pachamama*. Les deux, l'homme et la femme, lui parlent et lui demandent de faire pousser la semence qu'ils vont mettre en terre.

Dans le rite des semailles, tout comme aux autres moments de l'activité agricole, le "casse-croûte" est très important et il comporte une nourriture déterminée, toujours la même. A chacune des cinq pauses prévues on sert un plat précis, ainsi que la *chicha* (2). C'est le travail spécifique de la femme. Loin d'être une tâche purement "domestique", comme on pourrait le penser de l'extérieur, c'est un acte à forte charge de relationnement social lié à la production. C'est une des expressions du rôle cristallisateur de la femme, de son aptitude à créer des relations intra-familiales, mais pour conduire la famille au-delà d'elle-même.

Deux éléments importants sont à souligner dans ce rituel: la *chicha* et la *coca* (3), en raison de leur fonction communautaire et de leur rapport à la femme. C'est elle en effet qui prépare la *chicha* et qui va chercher la *coca*; c'est elle aussi qui en assure la distribution et la répartition. La *chicha* est liée aux rites de fertilité en matière d'agriculture et d'élevage. Avec la *coca*, elle signifie le renforcement de l'union et de l'amitié. Ce sont des éléments rituels qui mettent en rapport avec la divinité, première servie, et qui créent en même temps des liens d'amitié entre les humains. N'est-ce pas une fonction ministérielle qu'exerce ainsi la femme quand elle règle l'usage relationnel - vertical et horizontal - de la *chicha*, de la *coca* et du casse-croûte?

Un aspect me surprend toujours: c'est la capacité de partager qui existe dans chacune des activités familiales. Par exemple, au moment des semailles, on demande à la *Pachamama* que la terre produise pour tous, y compris pour les bêtes qui volent et celles qui se traînent, alors que ce sont des prédateurs de la production. Cette perspective est traduite dans une prière qui est dite au moment de semer le maïs, dans un coin de champ.

Après avoir invoqué St Isidore cultivateur, le semeur s'adresse à la *Pachamama*:  
*Pachamama, toi qui nourris chacun des hommes, donne-nous beaucoup de fruit.*  
*Pour tes travailleurs.*  
*Pour ta colombe qui vole haut dans le ciel.*  
*Pour ta chenille qui se traîne par terre.*

Quand tout le monde retourne à la maison, c'est un chant d'au-revoir à la *Pachamama* qu'alternent les hommes et les femmes:

*Je suis venu semer, je suis venu semer, YARAWI!*  
*le maïs avec la fève et le pois, YARAWI!*  
*Pour celui qui passe par là, YARAWI!*  
*Pour que chacun puisse en cueillir, YARAWI!*  
*Pour que se rassasient les enfants espiègles de l'alcalde (4), YARAWI!*  
*Pour que le dèmuné remplisse sa besace, YARAWI!*

[2] Boisson traditionnelle fabriquée avec du maïs fermenté [NdT].

[3] En quechua, *kuka*: feuille d'arbrisseau mâchée comme stimulant [NdT].

[4] Le maire du village [NdT].

Pour les serviteurs du gouverneur, YARAWI!  
Pour que le curé de Sicuaní puisse faire sa bouillie, YARAWI!  
Pour que vivent les ayllus (5) de Tupac Amaru, YARAWI!  
Pour pouvoir échanger à Puno contre or et argent, YARAWI!  
etc.

Voilà une illustration de la vie familiale tout au long du cycle agricole. La femme y est au coeur comme gérante: elle distribue la nourriture à tous les membres de la famille, mais aussi aux visiteurs (on ne sort jamais d'une maison paysanne sans avoir goûté à quelque chose: bouillie, galette, *chicha*, etc.).

Le rôle de la femme dans le ravitaillement familial inclut également le rite du stockage des récoltes. Quand elle commence à mettre le produit de la récolte dans le *taqe*, ou dépôt, elle dit que c'est ce qui va servir aux besoins de la famille. Tout ce qu'on trouvait au moment des semailles - *coca*, *chicha*, casse-croûte - on le retrouve aux autres temps du cycle agricole, avec la femme au centre de l'harmonisation des relations.

### La protection de la vie par la santé

La femme est en lien étroit avec tout ce qui concerne la défense de la vie, du point de vue santé physique et psychique. C'est elle qui fait la prévention et qui soigne les maladies des membres de la famille. Elle a recours à la technique de la médecine naturelle.

La santé et la maladie relèvent pour beaucoup de l'univers mythique, tant au niveau des causes de maladie qu'à celui des soins. Il y a la croyance que certaines maladies viennent des êtres maléfiques de la nature et que, seul, un guérisseur peut servir de médiateur. On croit aussi que certaines sont un châtement de Dieu en punition d'une mauvaise action, et il faut alors demander pardon à Dieu pour être guéri.

La femme soigne autant les animaux que les membres de la famille, et cela avec des plantes et des prières récitées en même temps que les plantes sont appliquées. Si elle voit que la maladie échappe à sa compétence, elle conduit le malade à l'infirmier du dispensaire ou au *paqo* (6) selon le malade ou le type de maladie. Pour guérir le malade, le *paqo* doit procéder à la cérémonie d'apaisement de l'*Apu*.

Bien que les gens disent que le *paqo* peut être un homme ou une femme, je n'ai jamais pu vérifier qu'une femme ait réellement exercé cette fonction. Il semble que la femme puisse entrer en rapport avec les *Apus* typiquement locaux pour obtenir des guérisons dans l'espace familial, mais il est rare de lui voir jouer un rôle représentatif au-delà de la famille.

Le dernier recours, auquel il n'est jamais manqué, c'est la visite à un sanctuaire régional dans le cadre d'un voeu à accomplir. C'est la femme qui s'en charge pour la famille.

En résumé de cette première partie, nous pouvons tirer les conclusions suivantes:

1) La femme vit la religiosité comme une harmonie dans les rapports avec la nature, à travers les activités liées à la production agricole; dans les rapports entre les humains, essentiellement sur la base du noyau familial ouvert aux autres; et dans les rapports avec Dieu qui englobe tout et pénètre tout de sa présence, en particulier la terre. Nous constatons ainsi que le travail de la terre a un caractère humanisant: il est un espace privilégié dans un monde de relations et c'est pourquoi il est l'élément central dans la conception de l'au-delà.

2) Il s'agit d'une religiosité non pas intime mais relationnelle: les relations doivent contribuer à l'harmonie parce que relations de concorde et de réciprocité. En plus du souci de la vie relationnelle, la femme a pour fonction de veiller à ce

[5]: Base sociale de l'époque incaïque [NdT]

[6] Guérisseur, différent du sorcier ou "layqa" [NdT].

les êtres les plus proches - la famille - en vivent c'est-à-dire jouent le rôle de transmetteurs des valeurs et des comportements qui tournent autour de ce que nous avons appelé "la pastorale familiale".

3) C'est une religiosité de la quotidienneté dans le temps et dans l'espace: il est difficile d'isoler une action de sa dimension religieuse. Dieu envahit tout et fait sentir sa présence sans ruptures, y compris pendant le sommeil qui est un moment important de relation avec Dieu et d'interprétation de son application à la vie. Cette religiosité n'englobe pas seulement le temps et l'espace mais aussi toute forme d'expression et tout type de relation. Le rite acquiert une énorme signification et une grande valeur; les symboles prennent force de réalité. Par exemple, la fertilité ou la non fertilité de la femme peuvent s'élargir à la semence pour les champs. La *coca* et la *chicha* ont en soi valeur de solidarité, d'aide et d'amitié, tout en s'identifiant avec celle qui en fait la distribution.

4) Le partage est un aspect fondamental de la vie indienne et c'est la femme qui en est garante. Aussi dit-on que le destin d'un homme et d'une famille est fonction de la femme choisie. En rappelant cela nous devons tenir compte de la capacité de relationnement que doit avoir la famille paysanne dans l'univers andin. La femme est la garante des relations comme du ravitaillement de la famille.

5) Son rôle dans la protection de la vie la situe au centre de l'expérience chrétienne, celle du Dieu de la vie.

6) Tout l'univers religieux de la femme est traversé par une valeur considérée comme fondamentale et comme source d'harmonie: la fécondité, la fertilité. Dans cette perspective il est difficile d'expliquer les valeurs intrinsèques des charismes de l'Eglise catholique tels que la vie consacrée dans le voeu de chasteté et la pratique ecclésiale du célibat du prêtre.

## 2. La religiosité de la femme dans l'espace communal

Dans le monde andin il n'est pas facile de dire où termine l'espace familial et où commence l'espace communal. Il s'établit entre les deux un lien particulier dont le résultat est la communauté paysanne. La famille comme unité de production et de consommation constitue la partie opérationnelle de l'organisation sociale de la production. Cette dernière, à son tour, suppose le contrôle des ressources naturelles limitées telles que l'eau et la terre; et le contrôle des ressources sociales comme la force de travail, qui est tantôt organisée systématiquement (cas des travaux collectifs dans le cadre communal) tantôt laissée à l'initiative des individus (cas de l'*ayni* (7) et des rapports introduits par les charges religieuses, etc.). La famille a également besoin d'être défendue, représentée et affirmée face aux groupes avec lesquels doivent s'établir des liens de réciprocité et non pas de subordination. Les deux éléments du familial et du communal créent les conditions de la production et de la reproduction de l'identité de groupe.

Pour ce qui est de la femme, thème de notre réflexion, c'est en tant que représentative de la famille qu'elle a sa place dans la communauté de village, tant dans ses structures formelles des assemblées, des travaux collectifs ou des charges civiles, que dans ses structures informelles des groupes de pouvoir ou des charges religieuses. C'est au titre de sa place dans la famille qu'elle revendique sa place dans les espaces collectifs de la quotidienneté, du travail, de l'organisation ou de la vie religieuse qui sont ceux de la commune ou de la région.

Compte tenu de ce qui a été dit dans la première partie sur la vie familiale, nous pouvons mieux saisir les composantes de la religiosité au-delà de la famille.

### Les fêtes religieuses communales

S'il est vrai que la femme a un rôle social de par sa représentativité familiale, il n'y a pour elle, en matière de charges religieuses, de place sociale à dimension

[7] Aide mutuelle [NdT].

communale que si elle est "seule", c'est-à-dire veuve ou célibataire. Or ce n'est jamais le cas pour les hommes qui ne peuvent pratiquement avoir de charge religieuse s'ils sont "seuls", veufs ou célibataires. Les veuves, par exemple, ont en charge la Vierge douloureuse et les célibataires Sainte Rose.

Mais généralement les charges les plus importantes relèvent du couple, mari et femme. C'est ce que je vais maintenant considérer, en m'attachant à la place spécifique de la femme.

En règle générale les charges religieuses supposent passablement d'argent. Et pour obtenir cet argent, il y a une distribution des tâches à l'intérieur de la famille. Le mari va vendre sa force de travail sur les lieux du travail saisonnier: lavage de l'or dans la forêt de Maldonado, cueillette du café en bordure de la forêt de Quillabamba. La femme fait toutes sortes de travaux, en plus de ce qu'elle fait habituellement, en fonction des possibilités et des besoins de l'endroit. Dans les communautés situées en bordure de route ou de chemin de fer, les femmes vont vendre de la nourriture; dans d'autres cas, elles louent une terre pour la travailler elles-mêmes. Mais le plus souvent elles font un effort supplémentaire d'élevage domestique: cochons, poules, etc. dont elles auront besoin pour faire la fête.

Les produits artisanaux complètent le tout. La femme file et collabore à la fabrication de ponchos, couvertures, *lliqllas* (8), etc., grâce auxquels elle contribue à l'augmentation du revenu familial. Pour le ramassage d'oeufs et de viandes diverses, elle utilise les habitudes traditionnelles de l'*ayni* (cf. note 7), de la *hueqa* avec les cousins, compères (9) et amis grâce auxquels il est possible de se procurer le nécessaire pour la fête; c'est aussi l'occasion, de cette façon, de renforcer la cohésion familiale et les liens en dehors de la famille.

Comme on le voit la femme a une charge accrue de travail; mais pas plus que le mari. Ce qui est important c'est de souligner qu'à travers cette activité la femme contrôle tout un système de relations et contribue au renforcement de la communauté tant à l'intérieur d'elle-même que par rapport à l'extérieur.

Durant la fête, aux moments clés, le mari et la femme se montrent ensemble. Comme dans les autres cérémonies familiales, la femme est avec sa mère et avec les autres femmes de la famille ou des invités pour servir à manger, selon un menu traditionnel toujours le même qui constitue un des rites de la cérémonie. Elles servent aussi ces éléments indispensables que sont la *chicha* et la *coca*. Tous ces différents aspects, nous l'avons déjà dit, ont pour caractéristique leur charge relationnelle.

De telles fêtes religieuses ont lieu en l'honneur des saints patrons, différents dans chaque communauté. S'ils ont chacun des caractéristiques propres, ils ont tous en commun d'avoir la femme et sa fonction pour référence.

### Le carnaval

Le carnaval est également un moment important de la vie collective. Des femmes des communautés d'Urcos et d'Andahuaylillas ont raconté les activités dont il est l'occasion. A Secsencalla par exemple, on fait le Mercredi des Cendres la *tinka* (10) du bétail en famille, des vaches en l'occurrence. Certaines familles font la cérémonie en l'honneur de la *Pachamama*. Chaque famille prépare le plat typique de la fête, le *puchero*, et un récipient de *chicha* puis se rend sur la place du carnaval où elle retrouve les *kargoyoq* (11) : couples d'un homme et d'une femme de familles différentes. Les *kargoyoq* apportent un arbuste décoré, la musique ainsi que de la *chicha* et du *puchero*. Tout le monde partage, mange boit et danse. Ensuite on procède à la cérémonie de la *Yunsa* : on plante l'arbuste en terre et les couples dansent autour en le croisant. Le couple qui le fait tomber devient les *kargoyoq* pour l'année suivante.

[8] Châles [NdT].

[9] Relations de parenté par parrainage et marrainage [NdT].

[10] Rite d'offrande [NdT].

[11] Littéralement majordome, celui qui a en charge une fonction [NdT].

D'après les femmes qui ont raconté la fête, celle-ci n'a rien à voir avec le commencement du Carême, le temps chrétien de la pénitence.

Des deux façons de célébrer des fêtes au plan communal, la première est plus explicitement chrétienne tandis que la seconde relève davantage de la religiosité andine. Il y a cependant quelques traits communs que je souligne ici:

- Toutes les célébrations ont quelque chose à voir avec le cycle agropastoral, c'est-à-dire que, dans l'espace communal aussi, la terre est l'axe des relations d'harmonie. Nous pouvons dire que la terre est l'élément d'articulation entre le chrétien et l'andin: elle est la colonne vertébrale de toute l'existence.

- A côté de l'élément féminin andin, il y a l'autre aspect étroitement lié à la célébration qui est le partage de la nourriture et de la boisson. En ce sens la femme n'a pas seulement un rôle social au-delà du cercle domestique, elle a également un rôle rituel festif qui peut se rattacher au sens du banquet évangélique.

- L'attitude de demande et d'offrande est sous-jacente à toute l'ambiance de la fête. Il est choquant de voir la joie des fêtes qui contraste singulièrement avec des conditions d'existence totalement déficientes. Je pense que la perspective de résurrection au-delà de la mort, la vie pascale de notre christianisme, s'encadre parfaitement dans le caractère festif andin.

- Ces deux sortes de fête ont pour même motif la foi en Dieu qui s'exprime à travers la *Pachamama* et les Saints patrons protégeant les champs et les bêtes. Elles produisent les mêmes effets: quand une famille transmet dans la communauté des charges déterminées, celles-ci prennent davantage d'importance et suscitent plus de respect. Je crois que c'est très clair dans les fêtes des saints. A ma question de savoir pourquoi il est important que les familles acceptent ces charges, la réponse d'une femme a été immédiate et spontanée: *"Parce que nous avons la foi. Comme ça nous attirons la protection du Saint sur les plantations, sur nos maisons."* J'ai insisté en demandant si les femmes étaient ainsi mieux considérées dans la communauté. Elle a répondu: *"Quand on accepte une charge pour la communauté, on est forcément mieux respecté que quand on ne s'intéresse à rien et qu'on ne transmet pas les charges."* Cela signifie qu'il y a des charges, des responsabilités, qui dépassent le cadre familial et qui exigent donc beaucoup de sacrifices de la part de la famille, mais qui permettent par le fait même le resserrement des liens entre les familles de la communauté, et entre la communauté et Dieu par l'intermédiaire des Saints protecteurs.

Nous pouvons tirer de cette deuxième partie les quelques conclusions suivantes:

1) Il s'agit d'une religiosité communautaire reposant fondamentalement sur des familles pauvres et croyantes. D'où la difficulté d'établir des communautés chrétiennes de base dans les communautés paysannes. Cela ne peut être qu'artificiel et, sur le plan pratique, nous nous heurtons à de nombreuses difficultés, sans compter le risque de divisions plus grandes que les contradictions normales inhérentes à chaque communauté paysanne. Pratiquement la communauté paysanne correspond à la communauté chrétienne de base.

2) Dans un tel cadre cela n'a pas de sens de créer des groupes de femmes à but religieux et avec une organisation autonome. Je ne veux pas dire par là qu'on ne peut pas travailler avec des groupes susceptibles de dynamiser la communauté dans son ensemble; je dis seulement qu'il ne faut pas perdre de vue l'espace communal comme perspective globale ni les relations qui y existent: traversées de vie religieuse se traduisant en structures concrètes, elles ne peuvent être ni oubliées ni encore moins contrées.

3) C'est dans cet espace que s'exercent de fait les ministères laïcs de la femme, à travers des rites créant des liens entre les personnes et avec Dieu. C'est ici qu'il faut situer le rôle de la femme dans l'Eglise, sans réduire sa participation

à ce qu'elle fait traditionnellement, mais en partant de ses activités traditionnelles pour établir des relations de filiation-fraternité qui constituent pour nous la nouvelle société. Dans cet univers des ministères laïcs de la femme il y a tout un défi à relever par la valorisation de la vie et de la pratique religieuses et ecclésiastiques des groupes sociaux avec lesquels nous travaillons.

4) Le mobile principal des structures communales concrétisées en charges religieuses, c'est la foi, mais une foi communautaire avec des intérêts et des conséquences au plan communal. Il s'agit finalement d'une expérience de Dieu à travers l'organisation d'un peuple donné. Dans cela la femme joue un rôle prépondérant par son identification à la famille comme lieu d'affirmation et de défense de son expérience religieuse personnelle, et comme base de sa vie tant individuelle que communautaire.

(3e partie, non reproduite ici, sur les fêtes religieuses régionales)

(Traduction DIAL - En cas de reproduction, nous vous serions obligés d'indiquer la source DIAL)