

Instances de l'identité. La Saint-Roch à Tarija, Bolivie

Teresa Shérif

Les dynamiques à la marge
Volume 10, numéro 2, 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006351ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/006351ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Shérif, T. (1986). Instances de l'identité. La Saint-Roch à Tarija, Bolivie. *Anthropologie et Sociétés*, 10 (2), 85–102. <https://doi.org/10.7202/006351ar>

Résumé de l'article

Instances de l'identité. La Saint-Roch à Tarija, Bolivie

Cet article choisit la fête de Saint-Roch à Tarija en Bolivie comme manifestation privilégiée d'une identité culturelle qui est d'abord régionale.

À partir de données ethnographiques présentées pour situer le contexte, Cauteure décode quelques signes qui renvoient au passé. Ces signes du passé sont ramenés au présent pendant le temps de la fête, faisant ainsi éclater l'identité homogène véhiculée dans le discours des gens de Tarija.

INSTANCES DE L'IDENTITÉ la Saint-Roch à Tarija, Bolivie*



Teresa Shérif

L'identité est construite à coups de dérapages dans un mouvement de flux et de reflux entre le « je » (ou le nous) et « l'autre » dont l'entropie est mise en évidence dans certains espaces symboliques tels les fêtes. On voit alors affleurer le caché et le laissé pour compte dans l'identité, à travers une dramatique où la collectivité se met en scène. Pour illustrer cet aspect du jeu paradoxal de l'identité, nous décrivons la fête d'un saint en Amérique latine dans une région où les habitants revendiquent une identité particulière. Nous constaterons que cette fête semble traversée d'un double système de référence, les rapports de ce peuple avec son passé, à la frontière des histoires, et la situation géographique de cette population située à la frontière entre deux pays, entre régions, entre ethnies.

▣ Préambule

Au delà des particularismes régionaux, l'identité de l'Amérique du Sud n'est, à proprement parler, ni latine ni indienne. Elle est liée à un problème de métissage et de rapports de domination vécus différemment par chaque peuple. Les identités régionales sont nées des rapports entre les peuples et de ceux-ci avec l'envahisseur espagnol (leur formation n'est pas homogène) et s'actualisent à travers de multiples manifestations culturelles : la langue, l'architecture, les fêtes. Ces signes fonctionnent comme des bornes de l'identité, mais laissent, en même temps, traverser la pluralité car ils sont le résultat des échanges avec les autres. Ainsi, les fêtes dites typiques et uniques sont des scénarios où jaillissent des formes communes qui racontent le rapport aux Autres. Dans ces occasions, on voit émerger des pans d'histoire restés à l'écart du discours officiel, mémoire sélective qui traite certaines données comme des rebuts, mais que la mémoire du peuple garde jalousement. Ainsi, la fête traite l'identité et sert une leçon d'histoire à la collectivité (nous y reviendrons plus loin). Le premier aspect sera abordé en décrivant la fête, les acteurs et ce qui se joue sur scène et avec le public (le langage de théâtre est utilisé pour souligner les aspects paradigmatiques et syntagmatiques du texte qu'est la fête, mais il ne s'agira pas d'un objet d'étude en soi).

* Je remercie messieurs Rocha, Arce, Avila (fils), Varas et ceux qui m'ont aidé pendant mon séjour à Tarija, sans oublier madame Ellen Corin pour ses conseils pertinents.

☒ De quelle identité s'agit-il ?

En parlant d'identité, en relation au domaine de « l'Autre », on ne peut plus concevoir l'idée d'une unité comme vase clos. On ne peut plus parler d'identité sans parler de son contexte qui est le multiple. L'identité n'a de sens que dans le contexte pluriel de la culture, elle est de l'ordre du symbolique. L'identité se fait, se défait, se refait dans un processus de construction symbolique où elle est soumise par la culture « à l'action d'une sorte de marteau-pilon afin de la faire éclater en une multiplicité d'éléments » (Lévi-Strauss 1977: 330). L'analyse de la fête permet l'éclatement de la notion d'identité en la faisant sortir du sens univoque qu'on lui prête et qui est reflété dans le discours officiel, et en montrant que cette image se nourrit, en fait, continuellement de multiples référents : le passé, l'inconscient, les absents, l'Autre, etc. Le symbolique est gourmand et la mémoire collective est diversement ancrée. La fête est traitée ici comme un espace où l'identité et l'éclatement sont en rapports. Ce qui est en marge et qui menace « l'unité » n'est pas seulement l'Autre différent, mais une partie de « l'identité collective » traitée comme *un* Autre, comme un rebut qui *doit* être rejeté; tel est le cas des racines indiennes de l'Amérique.

Lors de la fête de Saint-Roch, un groupe de danseurs tranche carrément avec l'ensemble de la procession de type espagnol. Ce sont des *Chunchos* qui connotent le « sauvage », en référant aux *Chiriguanos*, ethnie qui habitait autrefois les plaines du piémont andin. Leur présence a un effet de déstructuration de l'identité du *Chapaco* (nom du paysan de la région), car ils ont récupéré les danseurs comme partie essentielle de leur folklore. On voit s'organiser la présence du « sauvage » dont on nie l'existence (et qu'on a anéanti à proprement parler) et qui s'affirme par la particularité des danses, des habits, dans une fête régionale de type espagnol. En voyant entrer ces danseurs, d'autres référents apparaissent et ils concernent le rapport à la maladie où un autre ordre s'offre à l'observation. Nous souhaitons communiquer au lecteur l'illusion, que crée la fête, d'un ordre social différent et possible, pensé à partir de l'Amérique vaincue. Une description sommaire de la région et de son ethnohistoire, de la fête de la Saint-Roch et de certains codes devrait rendre compte d'une identité régionale située entre les frontières, entre le centre et la périphérie, en continuelle errance.

☒ Le contexte ethnohistorique

La Saint-Roch est la fête la plus importante de la ville et des alentours de Tarija¹, l'une des subdivisions géo-politiques de la Bolivie. Tarija est située dans une petite vallée où l'on cultive des céréales, des légumes, de la vigne et des cucurbitacées. On y fait un peu d'élevage de moutons et de chèvres. C'est une zone semi-aride, mais avec des caractéristiques de zone humide par endroits. Elle offre deux paysages différents : une plaine ondulée derrière les remparts des Andes et une région de dunes délavées qui ne retiennent pas l'humidité et où poussent des arbustes épineux; on appelle cette région la plaine du *Chaco*, elle est orientée vers le Paraguay et l'Argentine. Dans la vallée, l'hiver (juin-septembre) est sec mais des masses d'air froid peuvent venir du pôle sud. L'été est tempéré et ensoleillé. Selon le discours des paysans, *Tarija* est « toujours la petite vallée verte », parfumée de fleurs et de fruits et où il fait bon vivre.

¹ Le département de Tarija couvre 32 632 km². Il est situé au sud de la Bolivie, à la frontière de l'Argentine et du Paraguay; à l'est de la Cordillère Orientale des Andes. La capitale Tarija a 70 000 habitants qui vivent à 2 000 mètres d'altitude.

Tarija est le résultat de la politique de peuplement des zones frontalières (aux premiers temps de la domination espagnole) par le vice-roi Don Francisco de Toledo (1570...). Rappelons brièvement la situation de l'Amérique de cette époque. Lors de l'arrivée des Espagnols (1538), l'empire Inka était en pleine expansion. Il s'était imposé comme culture et organisation politique aux autres cultures (« nourricières », selon Barnadas 1973), les bouleversant totalement. Dans le *Kollasuyo* (une des quatre parties de l'empire), *Charcas*² est le dernier rempart conquis. Au delà de ces terres, vers l'est, s'étendent les plaines peuplées par de nombreux peuples plutôt nomades (quelques-uns connaissaient déjà l'agriculture) parmi lesquels les *Chiriguanos*, les *Tobas* et les *Matacos*. Les rapports des *Chiriguanos* avec les chefferies *Ayamara* de l'empire *Inka* étaient marqués d'affrontements continuels, les moments d'accalmie servant à préparer de nouveaux combats sans jamais transiger. Leur nom semble leur avoir été donné par leurs ennemis (*chiri* = froid *guano* = fiente). Eux-mêmes se disaient *Ava* (hommes).

Les historiens sont d'accord pour reconnaître la région du piémont andin et du *Chaco* comme l'habitat des *Chiriguanos*, mais presque tous négligent le peuple *Chanés*. Les chroniques de Numez Cabeza de Vaca (1877) signalent que les *Chaneses* habitaient la région du *Pilcomayo*, celle qui correspond aujourd'hui à *Tarija* et *Salta*. D'autres auteurs (aussi des auteurs modernes) nomment les *Tapiétés* et les *Tamacocis* qui, selon Susnik (1965) et Comajuncosa (voir Mingo 1981), seraient des noms donnés par les *Chiriguanos* aux *Chanés*.

Chanés serait un nom général qui veut dire « nombreux », car ils formaient plusieurs peuples. En fait, ils seraient *Moyombaures*, de la grande famille *Arwak* (voir Nordenskiöld, 1917). Avec le temps, certains groupes *Chanés* furent soumis aux *Chiriguanos*, adoptant leur langue. D'ailleurs, le terme *Tapiété* serait péjoratif et donné par les *Chiriguanos*.

Cette incursion chez les peuples des plaines permet de saisir la situation agitée de l'époque. Outre les grands mouvements, les échanges, les guerres dans la région du *Pilcomayo* et du *Chaco*, il faut aussi considérer les fissions et les fusions des groupes. Il semble que le peuple qui habitait la région de *Tarija* ait bien accueilli les Espagnols dans une stratégie d'alliance contre les *Chiriguanos*. Ce sont les Espagnols, d'abord le Marquis de Zarate et ensuite Don Luis de Fuentes, qui sont venus peupler la vallée avec des soldats et des serviteurs *kechua* et/ou *aymara* de l'empire *Inka* soumis quelques dizaines d'années auparavant.

Les habitants de la région se nommèrent « *Chapacos* ». Je n'ai pas encore identifié l'appartenance linguistique du mot *chapaco*; certains ethnologues classent la racine « *chapa* » dans la famille *arwak*. Personnellement, je penche de ce côté, ce qui me permet de supposer que le peuple habitant les berges de l'actuel *Guadalquivir*, entre la ville de *Tarija* et la petite vallée de San Lorenzo, *Sella* et les alentours appartenaient à cette grande famille, en mouvement migratoire des Caraïbes jusqu'au nord de l'Argentine, contrairement par exemple à Saignes (1974) qui suppose qu'il s'agit d'une population issue de l'empire *Inka* des *Mitimaes* ou *Mitimays* ayant pour fonction la défense de cette frontière. L'important est de retenir le nom de *Chapaco*, car ce nom et le nom de la ville sont des éléments qui expriment leur identité.

² Actuellementement Sucre-Chuquisaca.

La ville fut fondée le 4 juillet 1574 par Don Luis de Fuentes. Ce dernier sujet mérite qu'on s'y arrête un peu. Les gens de *Tarija* se disent de « *raza chapaca* », issus de l'union d'une princesse Inka et d'un Hidalgo espagnol³. C'est un concept qui exprime très bien leur identité, bien que de façon particulière, le mot *chapaco* désigne le paysan. *Tarija* fut fondée sous la protection de Saint-Bernard, à qui le vice-roi Toledo vouait, semble-t-il, une dévotion spéciale :

Don Francisco de Toledo, Mayordome de S.M..., Vistos los daños y muertes y robos que los indios *Chiriguanos* han hecho ... (etc.) que se hangan poblaciones de españoles en aquella frontera, y que la primera se hiciera en el-valle de Tarija, ..., y que se nombre la Villa de San Bernardo de Tarija..., etc. (1574).⁴

Avila 1975: 100

Bien qu'on invoquait Saint-Bernard comme protecteur contre les « indiens *chiriguanos* », ce saint tombera dans l'oubli et Saint-Roch prendra sa place dans la dévotion populaire.

Les *Chapacos* se définissent comme le peuple bolivien le plus espagnol, descendant d'Espagnols, se targuant de ne parler que l'espagnol (dans un pays aux trois quarts indien), d'avoir la peau claire (dans un pays où les castes se décident presque selon que la peau est plus ou moins cuivrée), de posséder une identité spécifique. Ils sont catholiques (au moins la majorité) et vivent dans une petite vallée où le vin coule facilement. On ne parle pas de la terre presque aride en hiver, de l'érosion du sol, de l'absence des hommes qui partent travailler ailleurs au delà des frontières, de ce que l'espagnol parlé est formé de mots *kechua*, *aymara* et *guarani* homogénéisés par un accent chanté.

Tarija toujours à la frontière de l'Autre : le sauvage, les non-chrétiens, les pays voisins mais étrangers. La métaphore de ville frontière dans le sens géographique et politique de *Tarija* rend compte, à un autre niveau, de ce qui se joue dans la construction de l'identité régionale. La région était frontalière par rapport aux peuples de la plaine au temps de l'Empire *Inka*; pendant la colonie, elle le fut du « *Vicerreynato de Lima* » et pendant la république, elle le sera de l'Argentine. Cette position de frontière fera que les habitants de la région s'identifient à une nouvelle race « *chapaca* ». Boutade ou non, ils tiennent mordicus à accentuer leurs signes extérieurs. Ceci n'empêche pas un certain mouvement migratoire. Disons aussi que *Tarija* présente les caractéristiques d'une enclave, éloignée des régions centrales par l'absence de chemins.

Comment ces éléments sont-ils mis en scène à la Saint-Roch ? Avant d'aborder ce point, situons la Saint-Roch dans le contexte des fêtes d'Amérique latine.

☒ Les fêtes en Amérique latine

En espagnol, la « *fiesta* » est associée à celle d'un saint et en Amérique latine, elle est liée à un village, à une ville ou à un quartier. Ceci est dans la tradition depuis l'arrivée des Espagnols, non pas qu'ils aient apporté la fête, mais parce que les saints avec le

³ Voir plus loin la légende de l'origine de la race au sous-titre : « L'identité revue et corrigée ».

⁴ « Don Francisco de Toledo (vice-roi)... vu et considérant les préjudices, morts et vols commis par les indiens *Chiriguanos* ... qu'on fonde des peuplements d'espagnols à cette frontière ... le premier sera fait dans la vallée de Tarija ... avec le nom de Villa San Bernardo de Tarija. (Traduction libre).

système religieux, l'architecture et le pouvoir de l'église se superposent au panthéon des peuples conquis et au système rituel et musical qui lui correspond. Les deux coexistent en parallèle, même si en apparence les colonisés ont adopté les coutumes espagnoles et seraient habillés (Todorov 1982). Nous reprendrons ces aspects lors de l'analyse des codes qui régissent l'apparence et le comportement des danseurs à la Saint-Roch.

Pour survivre, une partie de ce système semble s'être réfugié dans la mémoire collective. C'est dans cet inconscient que seront refoulées les origines troubles de l'actuelle Amérique métisse; c'est là qu'on ira chercher l'espace dévolu de droit aux ancêtres vaincus, aux démiurges et aux héros dans l'espace des fêtes. De par un jeu de masques, de bruits, de danses et de couleurs, il s'agit d'unir ce que l'ordre espagnol a séparé. L'ordre établi par les envahisseurs consistait précisément à séparer le sacré du profane, les Espagnols des Indiens, l'Hidalgo du Sauvage et à désigner un espace fermé pour chaque catégorie. Désormais, le temple catholique sera le seul lieu du sacré et il faudra s'accomoder de cet espace.

Les Espagnols ont su récupérer les fêtes et les cultes des peuples de l'Amérique du Sud en les alignant sur le calendrier catholique. Ainsi, l'association « Saint / Fête » est un médiateur symbolique et sensible de l'unité et de l'identité communautaire. Ces types de fêtes ont réussi à conserver l'aspect spécifique des manifestations culturelles de chaque région de la Bolivie, à un point tel qu'on peut parler d'elles comme de manifestations primordiales, car elles ne correspondent pas à l'esprit catholique ni espagnol. Si le saint sert d'intermédiaire entre le social et le divin, c'est parce qu'il semble faire penser à la personnification des esprits dont le masque est un signe d'appropriation. Dans ces manifestations de fête, le village (ou un quartier de la ville), l'*ayllu* ou la région deviennent le lieu de la fête, l'église et la place deviennent une scène, une foire et les villageois deviennent les personnages de quelque chose qui se joue presque à leur insu. Est-ce vraiment à leur insu ? Oui, si cela veut dire que ce jeu puise sa source dans ce qui reste inconscient (mais il n'est pas forcément inconscient) et que les gestes des acteurs rappellent les gestes jadis posés par d'autres acteurs, peut-être au même endroit et à la même lune.

Depuis l'arrivée des Espagnols en Amérique latine, la « fête » (fiesta) détourne des anciennes liturgies au profit du nouvel ordre imposé. La lutte contre l'idolâtrie a su récupérer les liturgies et les lieux sacrés au profit du rituel catholique où perce la superposition des codes. Danses, mimes, masques, musique, prières, etc... renvoient à la complexité du réel, à des aspects qui restent cachés souvent sous une apparence d'exotisme et de syncrétisme. L'apport du savoir-faire espagnol en termes de cultes religieux (les processions), d'expression de passion et de mort (par exemple la corrida), du théâtre comme métaphore de la vie (Calderon de la Barca, écrivain espagnol, S. Tavora, homme de théâtre espagnol) viennent enrichir l'expérience dramatique de l'homme américain vaincu, mettre un baume sur les blessures non encore cicatrisées de la conquête et fournir des moyens d'exprimer les contradictions et l'effervescence que les fêtes provoquent dans les rares espaces laissés par le nouveau pouvoir. Les fêtes seront l'occasion privilégiée de jouer le drame de la transformation des nouvelles identités. Tout se passe comme si ces fêtes devenaient la pratique théâtrale de ce qui se vit dans le quotidien. De toute évidence, il y a quelque part dans la société des problèmes non résolus qu'on essaie de comprendre, de désamorcer, en développant des rapports entre modèles qui chercheraient un langage pour les exprimer. Les fêtes occupent le lieu d'un tel rapport « entre les frontières »; elles permettent leur expression.

▣ La Saint-Roch

C'est la fête la plus populaire de la région. Elle rappelle aux paysans des jours difficiles, de maladie et de mort, vécus il n'y a pas si longtemps. C'est la fête de Roch, le saint guérisseur, de son chien guérisseur, des danseurs *chunchos*, des musiciens *cañeros* (nous y reviendrons) et des gais lurons (Shigler 1979), car l'église est située dans un quartier populaire avec ses bars, ses restaurants et ses patios de danses.

Le 16 août, jour officiel de sa fête, l'église catholique célèbre une messe en l'honneur de Saint-Roch et son image sera exposée avec des fleurs et des lumières pendant au moins six semaines, jusqu'au premier dimanche de septembre où la véritable célébration a lieu selon un rituel spécifique qui s'étend pendant les quatre semaines du mois. Le premier dimanche de septembre et les trois jours suivants, puis chaque dimanche pendant trois semaines, il y a procession du saint dans les rues de la ville, avec la présence des danseurs *chunchos*, des joueurs de « *caña* », d'une fanfare militaire, des étendards, des membres de l'Église, des congrégations catholiques. Le saint visite les différentes églises de la ville et revient toujours à son église. Dans l'ordre chronologique, le premier dimanche de septembre, c'est la vraie « Saint-Roch »; le deuxième est « le huitième jour de la Saint-Roch »; le troisième est « petit Saint-Roch » et le quatrième est « le huitième jour du petit Saint-Roch ».

Ces dimanches-là, les paroissiens fêtent au son de la musique avec des danses et de la boisson (il y a quelques années, il y avait aussi « *corrida* » mais cette coutume est aujourd'hui disparue). Cette description de la fête permet de formuler certains problèmes : la date est changée. Pourquoi fête-t-on à une date mobile, le premier dimanche de septembre, alors que l'Église fixe celle du 16 août ?; la fête qui s'étale sur une période de six semaines semble s'inscrire dans un cycle de célébrations encore mal connu, se situant entre la fin de l'hiver et le début des semailles avec l'arrivée du printemps; on fête un saint chrétien qui a un statut de guérisseur et qui médiatise le rapport entre la maladie et la santé, l'ordre divin et l'ordre humain, l'Espagnol et l'Indien, car ces oppositions se présentent comme des énigmes. On fête aussi le chien du saint comme si cet animal devenait un signe. En plus de sa qualité de bête, il agit comme un signifiant, médiatisant à son tour la liturgie véhiculaire espagnole et la liturgie vernaculaire, l'imposé devient assimilé par la récupération du rituel; la présence des danseurs « *chunchos* » qui incarnent le « sauvage » absent. Ils occupent une place privilégiée dans le rituel alors qu'ils sont ignorés et méprisés dans la vie ordinaire. Ils sont un élément étranger dans une fête de type espagnol; parallèlement à cette liturgie, hommes et femmes entreprennent des formes élaborées de séduction amoureuse qui semble se rattacher à quelque chose de tellurique où l'Homme fait unité avec la nature dans une sorte de sacre du printemps.

Nous retiendrons les points trois et quatre pour souligner l'opposition entre le saint espagnol et le sauvage afin d'interroger le rôle de guérisseur de Saint-Roch et de le mettre en relation avec l'identité comme construit. En effet, pendant cette période on voit émerger des éléments qui débordent le discours sur l'identité régionale. Le centre sera profané au profit de la périphérie par la transgression des codes liturgiques catholiques. L'Indien de la plaine apparaît et traverse les racines espagnoles revendiquées par le *chapaço*. L'ordre sera renversé par la présence de danseurs dans une séquence rituelle où la maladie est la métaphore qui connote cet ordre imparfait. La maladie vient au premier plan en raison du statut de guérisseur de saint Roch. Le saint fait partie du système qui intègre les danseurs *chunchos*, nous le verrons plus tard. Arrêtons-nous d'abord au personnage de saint Roch.

◇ Saint Roch guérisseur

Pour la présentation de saint Roch, il faut remonter aux sources admises par l'Église avant de traiter de sa transformation à Tarija. Selon la légende, Roch naquit au XVI^e siècle d'une puissante famille de Montpellier. Il faut se rappeler que vers 1348, la peste noire s'est abattue sur le monde occidental faisant des milliers de morts (Lucenet 1985). Saint Roch aurait guéri des pestiférés avant et après sa mort. Lui-même aurait été atteint de ce mal et s'isola dans la forêt où il fut soigné par un chien. Il existe deux versions à ce sujet : selon l'une d'elles, le chien aurait soigné les plaies de la peste et aurait nourri Roch. Dans sa version officielle, l'Église (Berthier 1983) dit que le chien lui apportait du pain. Roch guérit de sa maladie mais mourut en prison, accusé d'espionnage. Depuis lors, plusieurs églises furent bâties pour l'honorer. On le reconnaît comme protecteur des hommes et des bêtes. On le représente habillé en pèlerin avec un chien à ses côtés; il découvre généralement une cuisse pour laisser paraître un bubon de peste.

Le personnage de Roch entre dans la vie des hommes par la fissure de la maladie. En Amérique latine, la maladie apparait comme une faille dans le système du colonisateur espagnol. Avec le temps, elle deviendra la métaphore de l'invasion pour les peuples vaincus. Les ravages causés par certains virus apportés par les Espagnols ont failli causer l'anéantissement physique de la population. On parlera sans exagération de catastrophe démographique. La chute de population au XVI^e siècle fut si importante que Pierre Chaunu (in Chaunu et Morin 1985: 220) y voit la cause de la crise économique de ce siècle :

La chute de la population des Indiens fut beaucoup plus importante que les historiens ne le prétendent. Les ordres de grandeur sont ceux que donnait Las Casas et c'est cette énorme chute qui a mis cette économie en panne...

Les épidémies de variole (*viruela*) seront qualifiées de « peste »; les Européens avaient sûrement en mémoire les désastres que fit la peste noire au XIV^e siècle, contexte où naquit la légende de Roch.

Adopter saint Roch pour se protéger de la peste peut s'expliquer par la portée des épidémies qui, en Amérique, ont fait disparaître des peuples entiers (par exemple dans l'île de Cuba). Des milliers d'Indiens *aymaras* et *kechua* sont morts et la même chose arriva aux peuples de la plaine. Le père Mingo (1981) rapporte des épidémies de variole (*viruela*) qui anéantirent presque les *Toba*, les *Chiriguano*s et d'autres peuples.

La maladie resta donc comme une marque funeste de l'arrivée des Espagnols, beaucoup plus que les fusils dont la technique fut plutôt objet d'admiration. Les Espagnols se devaient de proposer un remède autre que matériel, une solution correspondant pour les malades à un système explicatif analogue à celui des habitants de la région. Pour les *Chiriguano*s, les maladies sont le résultat des décisions malveillantes de certains esprits et chamans; il est possible que ces croyances aient été partagées par les peuples voisins. Saint Roch aurait été proposé comme un saint guérisseur, sorte de ressource symbolique qui avait prouvé sa compétence dans la vieille Europe lors de la peste du milieu du XIV^e siècle. On observe, dans les chroniques de la colonie, l'homologie des deux termes : épidémie et peste (cette dernière serait plutôt rare). La médiation de saint Roch sera adoptée par les habitants de la région, mais pour l'incorporer au système symbolique explicatif des « maladies » et de la guérison d'avant la fondation de la ville. Il faut, en effet, se référer au système de guérison qui précéda les Espagnols et qui a survécu jusqu'à

présent pour comprendre la façon dont la fête de saint Roch a été transformée à partir des fêtes qui remontent, semble-t-il, avant l'arrivée des Espagnols et portent encore largement leur sens.

Revenons donc au référent chamanistique des *Chunchos* (qui désignent ici les *Chiriguanos* et les peuples de la plaine en général).

Le peuple *chiriguano* a ses sorciers (guérisseurs) pour combattre les mauvais esprits qui se manifestent par les maladies. Selon un chroniqueur du XVII^e siècle (archives non classifiées de la Préfecture de Tarija), les guérisseurs *chiriguanos* s'habillaient avec des jupes de couleurs criardes et exécutaient des danses rituelles.

Avant l'arrivée des Espagnols, les peuples des plaines avaient les jambes recouvertes de peintures (le rouge pour les fêtes) et de dessins sur la figure. Les plumes étaient un élément d'apparat. Peuples chasseurs, ils appréciaient en connaisseurs les plumes du paon, de l'ara, du toucan, du papagai. Avec l'arrivée et la victoire des Espagnols, toute l'Amérique adopta une partie des coutumes et des vêtements des Espagnols (voir Todorov 1982). Saignes (1974) rend compte de certains rituels d'inversion par les vêtements. En plusieurs occasions, différents groupes ethniques ont emprunté les vêtements des Espagnols pour s'approprier leur force et pour prendre leur place. Il faut situer cette substitution dans une sorte de double inversion, manifeste dans l'accoutrement des danseurs *chunchos* à la fête de saint Roch; nous y reviendrons.

Il semble survivre de ces guerriers qui habitaient la région, soit des *Chiriguanos* ou des *Chanés* ou des *Toba*, le souvenir de chamans aussi puissants que leurs leaders les *Queremba* ou *Tumpa*, non seulement pour leur efficacité à extirper les maléfices reçus sous forme de maladies, mais aussi à cause de leur position politique qui consista, aussi longtemps que cela leur fut possible, à opposer une résistance idéologique (et religieuse) aux Espagnols.

D'ailleurs, le mois de septembre semble consacré au traitement symbolique de la « viruela » (selon un document non classifié : archives de la ville). On avait déjà introduit certains rituels de guérison du système *chiriguano* ou *toba* aux XVI^e et XVII^e siècles. Nous allons retrouver ces éléments dans l'ensemble saint / guérisseur et ex-malades qui offrent leurs danses comme des ex-voto, mais dont la danse elle-même fait partie du rituel de guérison *toba* ou *chiriguano*. L'ensemble de la procession fait appel au grand jeu de la guérison par le déploiement des couleurs, des bruits, la transgression des codes espagnols et le sur-investissement de toutes sortes de pouvoirs attribués au saint.

Un des aspects qui semble avoir survécu au nouvel ordre imposé est l'interprétation de la maladie comme un apport du sorcier blanc. Pour les *Chiriguanos*, l'homme espagnol et surtout les prêtres franciscains, qui étaient identifiés au *Kandire* ou *Chaman*, avaient des connaissances magiques et des pouvoirs à l'égard des esprits. Rien d'étonnant qu'on les ait intégrés dans la même logique thérapeutique : par les couleurs et le bruit dans un rituel de combat contre les mauvais esprits.

En résumé, il faut retenir deux indices qui connotent le statut de guérisseur du saint : on le fête tout le mois de septembre alors que la fête officielle est le 16 août et ce mois est celui du traitement de la « viruela ». Nous aurons ainsi trouvé un élément de réponse à l'énigme du changement de date.

Le deuxième aspect à souligner est la condition des danseurs « *chunchos* ». Même si ce terme désigne le « sauvage » de la plaine (terme péjoratif en soi, car donné par l'ennemi), les danseurs proprement dits sont des *ex-malades* qui ont obtenu la guérison de leur maladie contre la promesse de danser chaque année lors de la célébration de la fête de saint Roch, aussi longtemps qu'ils auront la force physique de le faire. Dans ces conditions, c'est le saint qui apparaît comme un élément étranger dans un rituel de guérison qui récupère dans sa logique tout ce qui viendrait en renforcer l'efficacité.

Tout se passe comme si on voulait redoubler l'efficacité thérapeutique chamanistique en incorporant dans le rituel l'élément du saint guérisseur apporté par les Espagnols, car saint Roch a été effectivement adopté, mais avec une valeur autochtone. Il vient renforcer les forces positives qui doivent affronter celles des mauvais esprits comme celle de la maladie apportée aussi par les Espagnols. La Saint-Roch fait partie d'un système global et complexe qui se met en place lors de l'étape préparatoire.

◇ La préparation de la Saint-Roch

Nous retiendrons ici deux éléments : le chien et les danseurs.

○ La fête des chiens

L'iconographie du saint le représente comme un pèlerin accompagné par un chien. Roch est aussi le protecteur des bêtes et le 16 août, on fête aussi le chien, l'ami du saint et des hommes.

Mais le mot *chien* connote aussi les comportements humains socialement réprouvés ou des événements plutôt défavorables. Le 16 août, on pare les cabots et les toutous de couleurs criardes. On leur attache aux pattes, au cou, aux oreilles et aux touffes de poil des rubans, des bouts de papiers en forme de rosettes et de boucles. Les chiens ainsi « socialisés » sont de toute évidence ridicules, même les « poids lourds » perdent leur allure et leur aspect féroce. Ce renversement du chien « gardien, ami, protecteur » en pantin et bouffon est en rapport avec l'inversion du bas vers le haut du premier dimanche de septembre dont nous allons parler.

L'analyse du sens figuré du mot « *chien* » dans le langage populaire révèle son rapport à des jugements éthiques. Ainsi, on dira de quelqu'un qui trahit celui qui lui fait confiance, qu'il a un comportement de chien; que fait « *perradas* » celui qui a peur de « pisser sans lever la patte »; on dira d'un instable, profiteur et coureur qu'il est « *pata y perro* » (chien errant, sans attache); de celui qui accepte toutes sortes d'humiliation on dit qu'il est un « chien en église »; avoir la mauvaise chance, c'est avoir une chance de chien, ce qui équivaut à la locution « avoir une vie de chien » ou « chienne de vie » ! On pourrait continuer avec d'autres expressions : « *perro que no jocha, muerde igual que perra parida* » (se méfier des faux semblants) ou « *no da el perro pa cabrero* » (profiteur) – (Jaramillo 1984). La liste serait longue.

On voit l'ambiguïté qui flotte autour du mot « chien », là où les doubles connotations qui émanent des comparaisons se bousculent dans l'ironie.

Une deuxième inversion aura lieu du côté des danseurs, car le message qu'ils transmettent lors des pratiques et lors de la procession paraissent différents.

○ **L'apprentissage des danses : initiation et réminiscence, le nom des danseurs**

Le terme de *chunchos* désigne à la fois le groupe de danseurs et le sauvage des plaines. Dans la région, on veut ainsi nommer les *Chiriguanos* redoutables guerriers qui, après s'être battus avec les Espagnols, ont été finalement physiquement et culturellement anéantis (quelques familles survécurent) lors de la guerre entre la Bolivie et le Paraguay (1932). Cet acharnement contre les peuples des plaines sera accompagné d'une idéologie de mépris à leur égard. D'un autre côté, par un jeu complexe d'alliances (de guerre et de mariages) quelques individus ont été incorporés au nouvel ordre politique. Le système colonial espagnol a réussi, surtout par la religion, à réunir ces peuples ennemis sous la même bannière et à leur imposer son idéologie.

○ **L'apprentissage initiatique**

À partir du 16 août, les danseurs commencent à se préparer pour leur performance du premier dimanche de septembre. Les plus jeunes s'exercent chaque soir. Les pratiques s'adressent seulement aux nouveaux danseurs et aux jeunes. Dans une des rues du quartier de San Roque (Saint-Roch), large de plusieurs mètres, des jeunes commencent à se rassembler. Les plus petits sont venus avec leurs mères qui s'entassent sur le trottoir. Un des anciens, M. Rocha, fait faire deux files par ordre de grandeur. Une branche à la main, il maintient l'ordre et le pas. Il sait comment faire, car il danse depuis quarante-cinq ans. C'est son père qui l'avait introduit au groupe. M. Rocha est l'assistant du professeur Arce dont les parents et les grands-parents se sont toujours occupés des danseurs.

Les débutants commencent leur apprentissage. Ils se poussent, se bousculent, se trompent de pas, le pied gauche prend la place du droit, ils tournent du mauvais côté, ils évitent de justesse une collision frontale. Petit à petit, la cadence s'installe, aidée par le tambour dont le rythme obsédant ne change pas. Les danseurs évoluent en files de deux, de quatre et de huit. Ils avancent, reculent, s'entrecroisent et se multiplient. Ils étaient cinquante ou soixante; on dirait qu'ils sont cent, deux cents. Face à face, en formation de quatre, le bras droit en haut, on dirait qu'ils vont frapper l'adversaire ou éviter les coups de l'ennemi avec la gauche; à la dernière minute ils se retournent.

Sous le croissant de lune, on dirait des ombres qui s'animent s'allongeant et se séparant continuellement. Qui sont-ils? Sont-ils les jeunes de tantôt ou l'ombre des guerriers qui, naguère, habitaient ces terres, ces sauvages qui ont repoussé les armées de l'Inka et les fusils des Espagnols?

Tels des frères jumeaux, les corps et les ombres s'opposent. Ce sont les corps des jeunes « *chapacos* », ceux qui se disent si espagnols parmi les Boliviens indiens de souche et de sang. Tout d'un coup, ce sont les ombres de ces sauvages mal aimés, mal connus, méprisés et craints.

Bien sûr, il s'agit d'une lecture libre de ces danses qui évoluent sous la nouvelle lune. Au fur et à mesure que les danseurs s'intègrent au rythme obsédant du tambour, leurs mouvements forment une chorégraphie du combat corps à corps. De toute évidence, ces scènes évoquent les guerriers qui s'imposaient jadis par la guerre et la peur sur ces lieux. Pendant les pratiques, les informateurs associeront ces danses aux « sauvages » : « les sauvages d'ici c'étaient les *chiriguanos* ».

Les jeunes exécutent les danses avec un tel naturel qu'il semble que ce savoir leur vient de loin, d'une pratique toujours renouvelée. Mais elles vont se modifier le dimanche lors de la procession du saint. Le geste d'attaque disparaît sous un mouvement cadencé et retenu, les pas sont mesurés et à chaque demi-tour, le danseur plie le genou au rythme de la flûte de pan et des tambours. Les vêtements, le panache de plumes sur la tête ne permettent pas de grands mouvements et le voile sur le visage les plonge dans l'anonymat. Cet ensemble déplace complètement le registre guerrier vers un rituel chamanistique. Les danses obéissent à un code rigoureux et les danseurs n'ont aucun espace pour s'exprimer individuellement. Le sujet disparaît au détriment du signe. Seul le grand nombre de danseurs compte; ils sont 500 et ils occupent littéralement l'espace qui leur a été jadis ravi. Le temps des cérémonies, ils sont au centre de l'attention du public et sur eux repose une autre campagne : celle de la bataille contre la maladie, l'oubli et la mort des ancêtres.

◇ La cérémonie de l'autre

Les danseurs *chunchos* sont des gens du peuple qui se travestissent pour l'occasion en *savage*, en empruntant leur référent à un rituel de guérison tel qu'on se l'imagine et non pas nécessairement tel qu'il était ou tel qu'il est (s'il existe encore). Ce sont des ex-malades qui remercient saint Roch de les avoir guéris d'une maladie grave ou chronique. Ce sont eux ou leurs parents qui ont offert le sacrifice de leurs danses aussi longtemps qu'ils seront capables de les exécuter. Et ils doivent le faire : autant saint Roch est bon et accorde la santé, autant il peut être malin. Il se venge s'il est bafoué par une promesse non respectée. Toute parole donnée est une promesse au saint.

Ce n'est pas qu'on ne connaisse pas les *chiriguanos*, les *matacos* ou les *tobas*, car quelques familles subsistent encore plus au sud vers l'Argentine et le Paraguay. Ainsi lors de la fête de la Guadeloupe, certains *chiriguanos* et *tobas* participent à une cérémonie qui simule le combat. Pour l'occasion, ils sont à cheval, torse nu et armés; les femmes ont le visage peint, elles portent le *tipoi* (robe) et les cheveux détachés sur les épaules. À la Saint-Roch, les *chapacos* deviennent les « sauvages » devenus eux-mêmes des danseurs « *chunchos* » transformés et travestis.

○ L'habillement : envol de couleurs

Les danseurs *chunchos* portent une jupe courte, assortie à une cape qui recouvre les épaules. Un carré de soie leur couvre la tête, ils ont le visage voilé et ils portent des bas de femmes. En somme, ils sont habillés en femme. Ils sont coiffés d'un panache de plumes, haut de quarante centimètres. Les plumes sont regroupées en bandes colorées : mauve, rose, fuchsia, rouge et bleu royal. Les plus élégants portent des plumes de paon. Les plumes reposent sur une couronne brodée avec des pierres, des perles, des breloques de toutes sortes, des images de saints et un miroir. Certains me diront que « les sauvages aimaient ces objets de parure ». Saignes (1974) rapporte une chronique qui rend compte de l'utilisation d'un miroir contre la variole.

Des rubans de couleurs pendent un peu partout. La flèche est transformée en instrument de percussion. Avec un morceau de bambou sur un autre de bois, ils simulent le bruit des flèches sur leurs boîtes. L'arc est devenu un cœur rembourré et brodé d'ex-voto. Ces danseurs anonymes jouent une double inversion. Des *chapacos* (fils d'Espagnols par le père) se travestissent comme les sauvages (*chamans*) que les Espagnols avaient habillés,

mais ils s'habillent en femme. La chaîne de contraires renvoie à la communauté primitive que réintroduit la maladie, présage de la mort, et qui constitue une faille dans le système du grand *Tubicha* (chef ou cacique chez les *Chiriguanos*), prêtre blanc catholique.

○ L'exorcisme des mauvais esprits par le bruit

Le son monotone des danseurs, de la flûte de pan et du tambour est complètement noyé par la musique des *cañas*, flûtes de quatre mètres de long se terminant sur une corne fabriquée avec la peau de vache. Leur son est rauque, pentatonique; ce son va droit au cœur et le consume. Les *cañas* forment une voûte au-dessus de saint Roch porté par six hommes. Ces *chapacos*, paysans des alentours, s'opposent aux danseurs *chunchos*. Ils jouent de leurs instruments en de très rares occasions. Leur présence est propitiatoire aux bonnes récoltes.

Cette musique est aussi brouillée par les marches que la fanfare militaire joue à hauts décibels. De temps en temps, quelqu'un fait exploser des pétards dans la rue; alors les chiens aboient et hurlent de frayeur, tandis que les cloches de l'église carillonnent à toute volée.

Cette cacophonie semble capable d'éloigner n'importe quel mauvais esprit, même celui des maladies et de la mort. Le bruit est utilisé pour exorciser l'effet des mauvais esprits. J'ai déjà observé des pratiques semblables sur les hauts plateaux des Andes lors des menaces d'orage ou de grêle.

▣ L'identité revue et corrigée

La fête devient un lieu symbolique où l'identité éclate. Jusqu'à maintenant, nous avons retenu l'opposition : Espagnols / « Sauvages » des plaines (*Chiriguanos*, *Tobas*, *Chanés*. ...), où l'élément espagnol dans cette opposition est joué par des *Chapacos* qui se réclament d'une origine espagnole en fonction d'une lecture idéologique de leur passé. Voyons comment cela se passe en dehors de l'histoire officielle.

Mythiquement, les « *Chapacos* » s'identifient à une filiation espagnole patrilinéaire; ils sont les plus *Andalous* des Boliviens comme Saignes (1984) le dit. Ils ont rayé de leur passé tout lien avec les peuples prédécesseurs. La légende de Kolly Amancay raconte l'origine des *Chapacos* et rappelle le sacrifice de sa sœur :

...esos semidiosos blancos, hijos del dios Viracocha, vendrian sin muejeres de su casta y las verdaleras ñustas e hijas del Sol debian unirse con ellos para que del providencial cruzamiento de estos caballeros con las mujeres nativas saldria una nueva estirpe que andando el tiempo formaria un original y grandioso imperio.⁵

Duran 1980: 6

Cet auteur raconte que :

⁵ « ...ces demi-dieux blancs, enfants du dieu Viracocha, viendraient sans leur femme et les vraies ñustas et filles du Soleil devaient s'unir avec eux, afin que de ce providentiel accouplement entre ces chevaliers et les femmes autochtones, naquit une nouvelle race qui, avec le temps, deviendrait un empire original et grand ». (Traduction libre).

Kolly Amancay salio al encuentro de los Viracochas con sus hermosas ñustas y entregose con todas juntas, con los designios que la profecia les habia señalado.⁶

Ibid.: 6

Déjà une autre prophétie prédisait la domination de l'Empire inka par des blancs barbus, supérieurs aux autochtones, apportant une culture nouvelle et supérieure. De leur union avec les *Ñustas* (femmes au service du sacré, sortes de vestales) naîtrait une nouvelle race qui peuplerait la surface de la terre. À l'approche des Espagnols, deux princesses inkas de haut rang s'enfuirent derrière les montagnes vers le sud, accompagnées de leurs vestales. L'une des princesses refusa son destin et se suicida. De son sang fleurira la fleur *amancaya* (lys sauvage de la vallée), emblème de Tarija; l'autre sera la femme d'un capitaine espagnol.

On ne discutera pas s'il s'agit là de vérité ou de mensonge. Lorsque le passé est brouillé, on s'en invente un. Tant mieux si l'histoire inventée sert d'explication à un tas de choses qui, autrement, n'ont pas de sens. La valeur du mythe est ici d'être le seul et unique discours qu'on offre à l'ensemble du groupe et d'apporter une solution aux vaincus.

Mais l'histoire des deux princesses et des demi-dieux espagnols résume à elle seule tout le processus du choc des cultures autochtones avec la culture des envahisseurs. Une de ces cultures va disparaître (se suicider) pour garder son honneur (s'agit-il des *Chiriguanos*?). L'autre (*Chanés*?) va s'unir à une lignée étrangère, mais du même statut, seule façon d'expliquer cette « faiblesse ». Le métissage sera le résultat du mélange de deux « peuples élus », de rang et de sang impérial. Autrement, comment accepter la domination de l'envahisseur et continuer de vivre dans la honte de l'honneur non vengé? Pris entre les épées des Espagnols et les flèches des *Chiriguanos*, le peuple n'avait pas beaucoup de moyens pour crier vengeance. Pourquoi prendre l'identité inka pour les princesses? Probablement, comme pour la langue, les Espagnols eux-mêmes ont-ils véhiculé ici le nom de l'ethnie parce que la culture les avait étonnés. C'est par ce détour qu'on va se réapproprier cette partie de l'histoire qui est un peu inexplicable pour le commun des mortels.

Nous voyons apparaître une nouvelle opposition : peuples de la plaine / peuples des hauts plateaux, dont le premier élément contient une autre opposition illustrée pour les besoins de la cause par l'affrontement de deux d'entre eux : *Chiriguano* / *Chanés*.

La première opposition Espagnols / Sauvages est composite; elle résume du côté espagnol leur triomphe sur les *Keshua* et *Aymara* de l'empire inka, du côté des sauvages de la plaine, même s'il y a opposition entre les différents peuples des plaines. C'est le même cas pour l'opposition que nous venons de signaler.

Il n'est pas étonnant que le texte de la fête soit polyphonique (Bakhtine 1970). Il met en scène ce jeu multiple d'oppositions :

⁶ « Kolly Amancay est allée à la rencontre des Viracochas avec ses compagnes et ensembles, elles se sont offertes, accomplissant ainsi la prophétie ». (Traduction libre).

⁷ Les seconds, peuples des hauts plateaux, lors de l'arrivée des Espagnols à Tarija, étaient déjà incorporés comme serviteurs qui faisaient partie de leur suite. D'ailleurs, plusieurs éléments de la culture : des mots de la langue, des pratiques matérielles de Tarija sont des variations des mêmes expressions culturelles des régions de la vallée et du haut plateau Bolivien (*Keshua* et *Aymara* mêlé d'Espagnol).

KESHUA, AYMARA / ESPAGNOL

CHIRIGUANO, CHANÉS / ESPAGNOL

Le terme *chapaco* vient médiatiser ces oppositions, mais à leur tour, les *chapacos* s'opposent dans leur recherche d'identité à :

CHAPACO / COLLA → Terme péjoratif : habitant des hauts plateaux d'origine Keshua et Aymara.

CHAPACO / CHUNCHO → Terme péjoratif : sauvage : Chiriguano - Toba - etc...

Le peuple *Chanés* (ou *Tomatas*, selon certaines chroniques) disparaît totalement (à moins qu'il n'ait jamais existé ?). L'identité apparaît totalement éclatée. Il ne reste que l'altérité, les multiples « autres » auxquels il faut donner une cohérence et une apparence d'unité *surtout* pour des fins politiques. On fait appel à l'identité régionale pour revendiquer des droits du pouvoir central, dans notre cas, le gouvernement bolivien.

Tarija a le sentiment d'être négligée, oubliée. Déjà depuis sa fondation, elle fut laissée à elle-même; cet état de choses ne s'améliora pas pendant la colonie, car les deux centres administratifs (Lima – Buenos Aires) étaient trop éloignés et la région ne fut qu'un poste de relais et non une route principale. Après l'indépendance, Tarija resta oubliée.

Tarija fête la fondation de la ville le 4 juillet, en même temps qu'elle souligne sa régionalité, en s'opposant au pouvoir central de la Bolivie. Par contre, le 15 avril Tarija fête son lien avec le pays et sa participation à la guerre contre la couronne espagnole pour l'indépendance. À ce moment, on se rappelle plutôt comment Tarija est laissée pour compte par le gouvernement central, délaissée... « là-bas, loin au sud, en arrière des hautes montagnes », comme dit le poète.

La fête de Saint-Roch complète, à mon avis, le cycle se rapportant à l'identité régionale, soulignant en même temps tous les aspects marginaux sur lesquels le concept d'identité se construit.

☐ Conclusion

La lecture faite ici de la fête cherche à faire ressortir la fragilité du concept d'identité. La fête de saint Roch a été choisie pour deux raisons. La première est qu'elle est très importante pour les habitants de la région. Elle est considérée comme « typique », comme une carte de présentation de la particularité d'être *Chapaco* (nom des habitants de la région). Le *Chapaco* se veut différent, Bolivien mais différent. Il appuie sa différence sur des variations subtiles de la langue, les fêtes, la façon de porter le chapeau, de chanter, etc... (des modes en usage dans la région de la vallée bolivienne jusqu'au nord de l'Argentine). Ces variations sont suraccentuées par le discours alors qu'à l'analyse elles se présentent comme un amalgame d'emprunts, mais suffisamment *unifiés* pour que le *Chapaco* réussisse à se définir comme centre; les autres façons de faire et façons d'être restent à la périphérie. Cette démarche correspond à la construction de l'identité comme entreprise de délimitation des frontières.

La deuxième raison est la complexité de cette fête, comme celle de tout espace symbolique; elle fait surgir le référent dans des manifestations culturelles où le style devient la signature de l'identité « multiple »; cette ambiguïté ne peut être exprimée que par le rôle du *personnage*. Par définition, il est appelé à exprimer des codes implicites, marqués et chargés de significations qui concernent par exemple la réversibilité du temps, le brouillage des frontières et la présence des absents.

Le phénomène de *l'indianité* en Amérique latine entre dans la scène liturgique et festive traversé par l'apport espagnol, avec des traits caricaturaux qui vont à l'encontre du fait espagnol pour mieux souligner la domination. Le vaincu joue le rôle de vaincu en se travestissant en Espagnol pour le tourner en dérision et récupérer un espace politique.

La fête que nous avons observée, participe de ces caractéristiques mais en laissant apparaître d'autres jeux. On a adopté la procession espagnole en l'honneur d'un saint, avec la piété et la ferveur de l'offrande liturgique pour en faire une théorie (dans le sens premier du mot). La succession des cinq cents danseurs formant deux longues files de « signes » (par la parure qui efface l'individualité) suivis par les musiciens joueurs de flûtes gigantesques et par la fanfare militaire, souligne les trois moments de l'histoire des *Chapacos* (pré-colonie, colonie, république). Le temps et l'espace sont ainsi brouillés. À ce moment, il n'y a plus de frontière, le passé est au présent, le « sauvage » indien est au centre. Les bornes de l'identité s'effacent de l'intérieur (mais seulement de l'intérieur).

Par le jeu dramatique, les danseurs portent une charge symbolique qui récupère l'image du saint espagnol et l'incorpore à un rituel de guérison qui fait lui-même partie d'un ensemble de pratiques laissées toujours en veilleuse, mais qui n'ont pas pour autant disparu. Ce rituel, il faut le reconstruire à partir des traces laissées par les plumes, le bruit, les couleurs des danseurs *chunchos*, d'autant plus qu'elles côtoient les pratiques festives des peuples *Keshua* et *Aymara* du haut plateau bolivien.

En s'appuyant sur l'histoire, cette théorie est aussi porteuse de messages politiques. Comme leçon d'histoire, la fête est tout à fait efficace en servant de mémoire longue. Le pire qui puisse arriver à un peuple c'est l'oubli :

La india explico que lo mas temible de la imposibilidad de dormir, pues el cuerpo no sentia cansancio alguno, sino su inexorable evolucion hacia una manifestacion mas critica : el olvido. Quería decir que cuando el enfermo se acostumbraba a su estado de vigilia, empezaban a borrarse de su memoria los recuerdos de la infancia, luego el nombre y la noción de las cosas, y por último la identidad de las personas y aun la conciencia del propio ser, hasta hundirse en una especie de idiotez sin pasado.⁸

G. Garcia Marquez 1984: 119-120

⁸ Mais l'Indienne leur expliqua que le plus à craindre, dans cette maladie de l'insomnie, ce n'était pas l'impossibilité de trouver le sommeil, car le corps ne ressentait aucune fatigue, mais son évolution inexorable jusqu'à cette manifestation plus critique : la perte de mémoire. Elle voulait dire par là qu'au fur et à mesure que la maladie s'habitua à son état de veille, commençaient à s'effacer de son esprit les souvenirs d'enfance, puis le nom et la notion de chaque chose, et pour finir l'identité des gens, et même la conscience de sa propre existence, jusqu'à sombrer dans une espèce d'idiotie sans passé. (Trad. française de C. et C. Durand 1968: 53).

Mais du même coup, *Tarija* revendique sa régionalité face au pouvoir *central* et souligne ainsi sa marginalité de ville frontière oubliée par les *Autres* (régions de la Bolivie). Les bornes de l'identité renforcent cette position périphérique.

Tarija, les *Chapacos*, la fête des *Chuncos* n'ont été, pour nous, qu'une façon de parler des paradoxes sous-jacents aux rapports de l'identité et de la marginalité, paradoxes qui nourrissent et se nourrissent de l'imaginaire de l'inconscient collectif. C'est un des cas multiples où comme le dit Todorov (1982), se joue l'apport de l'Autre, l'apport de la découverte de l'Amérique à l'Europe.

BIBLIOGRAPHIE

- AVILA F.
1975 *Don Luis de Fuentes y vergas y la fundacion de Tarija*. Potosi: Universitaria.
- BAKHTINE M.
1970 *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard.
- BARNADAS J.
1973 *Charcas (1535-1564)*. La Paz: Cipes.
- BERTHIER R.
1983 *Saint-Roch*. Montpellier: Media.
- CALZAVARINI L.
1980 *Nacion chiriguana*. La Paz: Los Amigos del libro.
- CLASTRES H.
1975 *La terre sans mal*. Paris: Les Éditions du Seuil.
- CHAUNU P. et E. Morin
1985 « Histoires locales, histoire globale », *Communications*, 41: 219-231.
- DURAN M.
1980 « Fundacion de Tarija », *Extra*, 7 juillet 1980, p. 6, Tarija.
- GARCIA MARQUEZ G.
1984 *Cien Años de soledad*. Buenos Aires: Editorial Sud Americana (trad. française par C. (1^e éd. 1967) et C. Durand 1968, Éditions du Seuil, Paris).
- GISBERT T.
1980 *Iconografía y mitos indigenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cia.
- JARAMILLO M.L.
1984 *Placido Valle*. Tarija: Universitaria.
- LÉVI-STRAUSS C.
1977 « Avant-propos et conclusions », in *L'identité*. Séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss, 1974-1975. Paris: Grasset.
- LUCENET M.
1985 *Les grandes pestes en France*. Paris: Aubier.

- MINGO M.
1981 *Historia de las misiones Franciscanas de Tarija entre Chiriguanos*. Tarija: Universitaria.
- NINO B. de
1912 *Ethnografia Chiriguano*. La Paz.
- NORDENSKIÖLD E.
1917 « The guarani invasion of the Inca Empire in the XVIe sicle », *The Geographical Review* IV/2: 103-121.
- NUÑEZ CABEZA DE VACA A.
1877 *Relacion de los naufragios y comentarios*. Biblioteca de Autores españoles, T. 22-26, Madrid.
- SAIGNES T.
1974 *Une frontière fossile : la Cordillère Chiriguano au XVIIIe siècle*. Thèse de doctorat, 2 tomes, École pratique des Hautes Études, Paris.
1984 « Andaluces en el poblamiento del sur Boliviano : en torno a unas figuras controvertidas, el fundador de Tarija y sus herederos », *11 Jornadas de Andalucía y América*. Alfonso XII, Sevilla.
1985 « Guerra e identidad entre los Chiriguanos », *Presencia*, 25 agosto, 8 septiembre, La Paz.
- SANABRIA H.
1972 *Apiaguaiqui Tumpa*. La Paz: Los Amigos del libro.
- SCHWIMMER E.
1985 « Icones of Identity », in *Iconicity : Essays in the nature of culture*, éd. par P. Bouissac, M. Herzfeld et R. Posner. Berlin: Stauffenberg.
- SHIGLER J. de D.
1979 *Calendario vernacular de Tarija*. Tarija: Universidad J.M. Saracho.
- SUSNIK B.
1965 *El indio colonial del Paraguay*. Asunción: Museo Ethnográfico.
- TODOROV T.
1982 *La conquête de l'Amérique*. Paris: Éditions du Seuil.
- VARAS R.V.
1947 *Huinaypacha*. Cochabamba: América.

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Instances de l'identité. La Saint-Roch à Tarija, Bolivie

Cet article choisit la fête de Saint-Roch à Tarija en Bolivie comme manifestation privilégiée d'une identité culturelle qui est d'abord régionale.

À partir de données ethnographiques présentées pour situer le contexte, l'auteure décode quelques signes qui renvoient au passé. Ces signes du passé sont ramenés au présent pendant le temps de la fête, faisant ainsi éclater l'identité homogène véhiculée dans le discours des gens de Tarija.

Instances of Identity : the feast of St-Roch at Tarija, Bolivia

This article selects the feast of St-Roch at Tarija Bolivia as a privileged manifestation of cultural identity, more specifically a regional identity.

In order to provide a better understanding of the context the article begins with the presentation of ethnographic data and the author analyses a number of signs which refer to the past. These signs are brought to the present for the duration of the feast thus breaking apart the homogenous identity presented by the discourse of the people of Tarija.

Teresa Shérif
Département d'anthropologie
Université Laval
Ste-Foy (Québec)
Canada G1K 7P4