

**LA PORTE DE LA WAK'A DE POTOSI
S'EST OUVERTE À L'ENFER.
LA QUEBRADA DE SAN BARTOLOMÉ**

Pascale ABSI * et Pablo CRUZ **

Pour son importance sur la longue durée, la gorge de saint Barthélemy (en espagnol, « Quebrada de San Bartolomé ») est un des principaux lieux de culte associés à la ville de Potosi. La lecture croisée des données ethnographiques, de l'information archéologique et des documents historiques permet de reconstituer quelques étapes de l'évolution de la signification du site et de sa relation avec le Cerro Rico, depuis l'époque préhispanique jusqu'à aujourd'hui. Au-delà de sa contribution à l'histoire religieuse de Potosi, le destin de la Quebrada de San Bartolomé offre également l'occasion de réfléchir sur la construction sociale de l'espace dans les Andes méridionales. [Mots-clés : Potosi, ethnohistoire, cultes préhispaniques, évangélisation, histoire orale.]

La puerta de la wak'a de Potosi se abrió al infierno. La Quebrada de San Bartolomé. Por su importancia y su perennidad, la Quebrada de San Bartolomé es uno de los lugares de culto más importantes de los alrededores de la ciudad de Potosi. Cruzando datos etnográficos, arqueológicos y documentos históricos, se puede reconstruir algunas etapas de la evolución del significado del sitio, y de su relación con el Cerro Rico, desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad. Más allá de contribuir a la historia religiosa de Potosi, intentaremos reflexionar a partir del caso de la Quebrada de San Bartolomé sobre la construcción social del espacio en los Andes del sur. [Palabras claves : Potosi, etnohistoria, cultos prehispánicos, evangelización, historia oral.]

The gate of Potosi's wak'a has opened to hell. For its long-term importance, St Bartolomé gorge (in Spanish, Quebrada de San Bartolomé) is one of the principal places of worship associated with the city of Potosi. The cross reading of ethnographic data, archaeological information and historical documents make it possible to reconstruct some stages in the evolution of the site's meaning and its relation with Cerro Rico, from prehispanic times to present day. Beyond its contribution to the religious history of Potosi, the destiny of St Bartolomé gorge also offers the occasion to reflect on the social construction of space in the southern Andes. [Key words : Potosi, ethnohistory, prehispanic worship, evangelization, oral history.]

* IRD, UR « Travail et Mondialisation », 32 avenue Henri Varagnat, 93143 Bondy cedex [absi@ird.fr].

** ASUR, Antropólogos del Sur Andino, Calle San Alberto 413, Sucre, Bolivia [saxrapablo@yahoo.fr].

Chaque année, le 24 août, jour de la saint Barthélemy, la population de Potosi commémore la victoire du saint qui délivra du diable l'accès nord de la ville où il avait élu domicile. À cette occasion, des processions et un pèlerinage s'organisent vers le village de La Puerta, situé au voisinage de la grotte où le diable qui s'est rendu trouva refuge. Là s'élèvent aujourd'hui une chapelle dédiée à saint Barthélemy et à saint Ignace de Loyola ainsi qu'un chemin de croix.

On sait que, dans l'hagiographie catholique, la victoire des saints sur les diables symbolise les tentatives de christianisation des cultes païens. Nous le verrons, l'épopée coloniale de saint Barthélemy n'échappe pas à cette règle d'usage. Le site est un des plus importants lieux de cultes préhispaniques connus des environs du Cerro Rico et la tradition orale témoigne de la manière dont la conversion de ces anciens cultes a été intériorisée par la mémoire des populations locales : celle des habitants des communautés de San Antonio et de La Puerta situées dans les environs de part et d'autre de la gorge, celle des habitants de la ville de Potosi. Partant de cette mémoire, et grâce aux apports combinés de l'ethnographie, de l'histoire et de l'archéologie, nous tenterons ici d'élaborer quelques pistes de l'évolution, sur la longue durée, des significations du site où saint Barthélemy dérouta le diable païen. Nos données sont incomplètes et l'analyse ne peut que signaler des étapes discontinues d'un processus encore à reconstruire. Elles témoignent cependant de la manière dont la construction sociale du paysage est étroitement liée aux relations de pouvoir entre le local et un ordre social plus large (Figure 1).

LA SCÈNE : LA QUEBRADA DE SAN BARTOLOMÉ

Également appelée Wayq'u Punku (du quechua, « Porte de la gorge »), la gorge profonde et étroite où chemine la Ribera¹ entre deux massifs montagneux de couleur rougeâtre (Tapina et Llusk'a loma) constitue la scène de la victoire du saint sur le diable. Au début des années 1970, la construction de la route goudronnée qui unit Potosi à Oruro et à La Paz a sensiblement remodelé le paysage². Le flanc est, qui autrefois s'incurvait comme un couvercle vers l'autre pan, a été raboté pour laisser place aux véhicules. Désormais, à certaines heures du jour, les rayons du soleil pénètrent au travers de ce qui constituait un ténébreux tunnel rocheux au-dessus du chemin. En revanche, le pan ouest de la gorge n'a pas été touché et les deux grottes qu'il abrite sont restées intactes.

En arrivant de Potosi, la première d'entre elles est la fameuse « grotte du diable » (en quechua Supay Cueva ou Saqra Cueva) qui, dans les récits des habitants de San Antonio et de La Puerta, répond également au nom de « *jusk'u* » (du quechua, « trou », « béance »). Elle se présente comme une ample caverne clôturée par une grille. Selon une légende partagée par les habitants des communautés locales et ceux de la proche ville de Potosi, c'est depuis cet antre que le

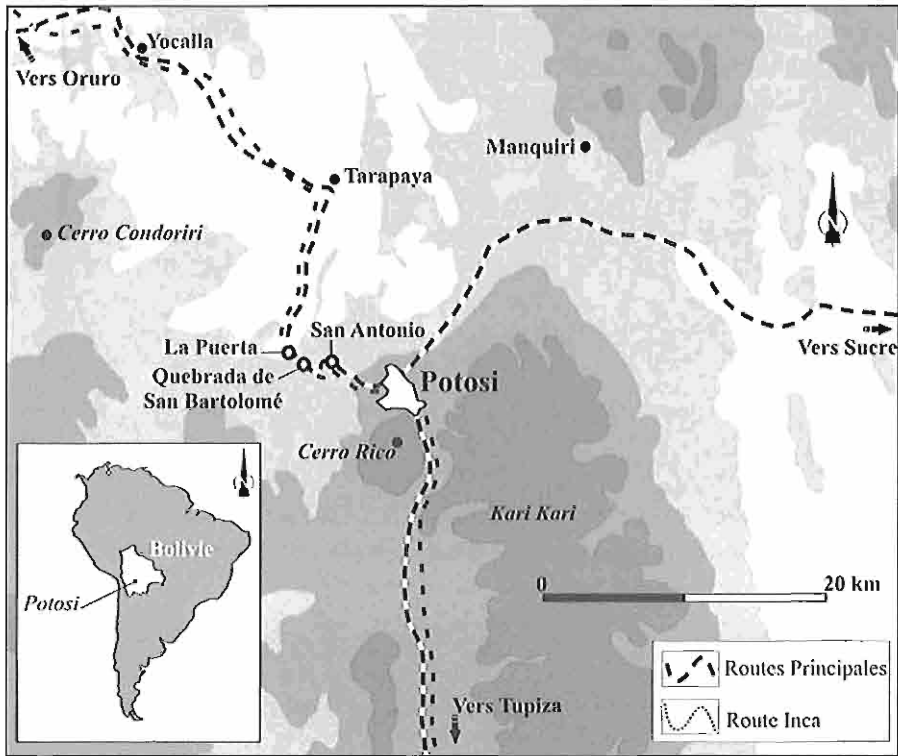


FIG. 1 – Potosi et ses environs.

diable commettait ses méfaits, commandant aux montagnes de se refermer sur les voyageurs qui disparaissaient à tout jamais. C'est également là que le malin trouva refuge après sa déroute. Maltraitées par le temps, des peintures rupestres – principalement des représentations de caravanes de lamas chargés (Figures 2 et 3), mais aussi des personnages anthropomorphes portant des coiffes (Figure 4) – attestent de la vie du lieu depuis l'époque préhispanique³. Les graffitis modernes – sexes féminins ou inscriptions comme celle qui, jouant sur l'analogie entre le fait de porter des cornes et celui d'être cocu, proclame que « le diable est cornu » – attestent de la rémanence du pouvoir du lieu. Les jeunes de la ville viennent s'y faire peur, d'autres y invoquent le diable par des rites sataniques ou de sorcellerie urbaine (Figure 5). Depuis leur siège, les passagers des véhicules en partance vers La Paz la montrent du doigt ; certains concluent leur récit en

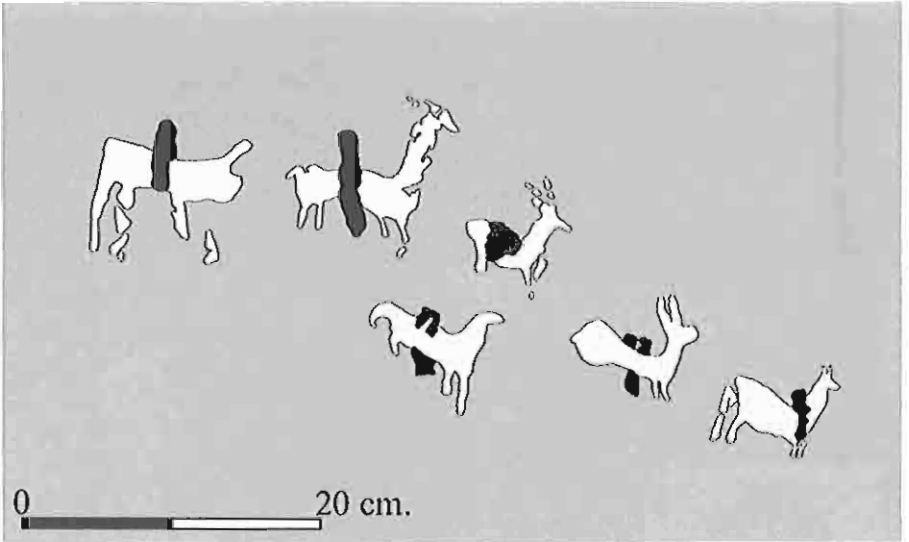


FIG. 2 – Représentations rupestres de caravanes de lamas (chargés).

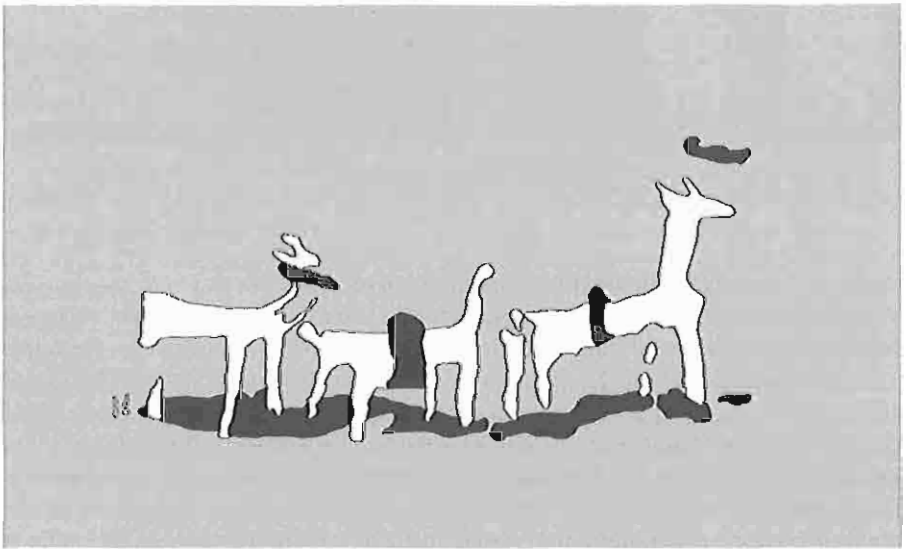


FIG. 3 – Représentations rupestres de caravanes de lamas (chargés).

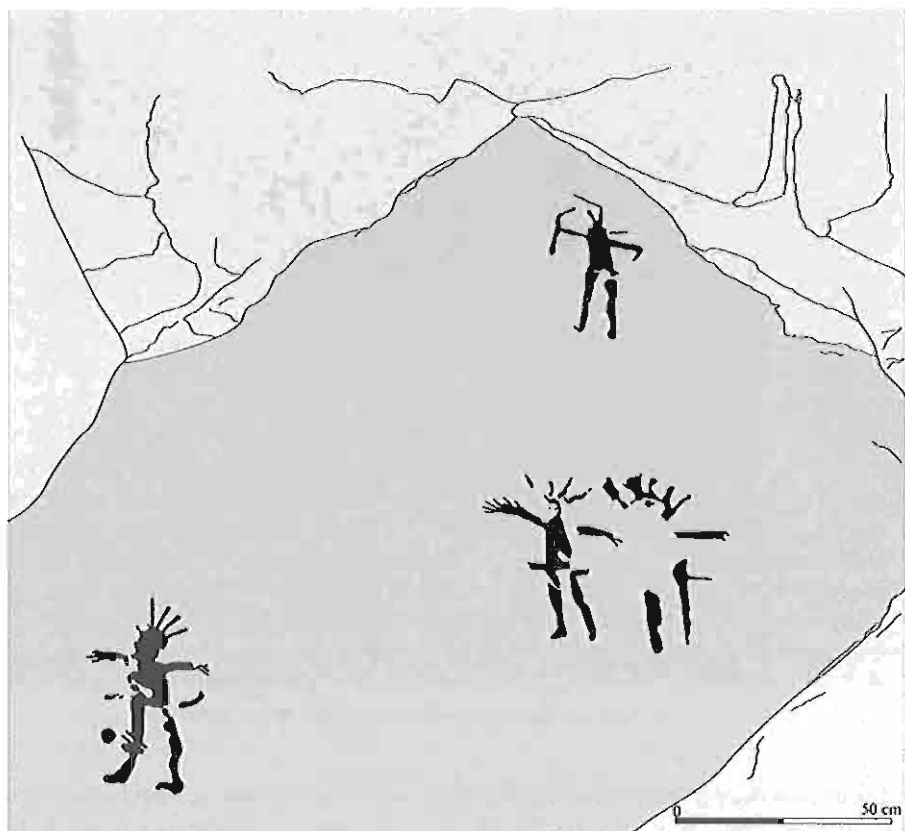


FIG. 4 – Représentations anthropomorphes portant des coiffes.

désignant la grotte comme le lieu qui abrite le trésor de Rocha, célèbre faussaire de l'époque coloniale qu'Arzans de Orsua y Vela (1965, tome II, pp. 123-149) fit entrer dans la légende⁴.

Quelques mètres plus loin, la seconde grotte est, toujours selon la légende, le lieu d'apparition de saint Barthélemy. Également appelée « *santo* », « *milagro* », « *caballo* » (de l'espagnol, « saint », « miracle » et « cheval »⁵), « *nacimiento* » ou son équivalent quechua « *paqarin* » (« naissance », « origine »), elle est moins ample que la première. Son entrée est obstruée par un mur de briques percé de deux niches qui accueilleraient les effigies de saint Barthélemy et de son compagnon saint Ignace avant la construction de la chapelle du village de La Puerta qui les abrite désormais⁶. Avant leur déménagement, c'est depuis cette grotte qu'ils écoutaient la messe et recevaient les libations de leurs dévots et des voyageurs qui



FIG. 5 – Photo de la Grotte du Diable avec la grille de la Comibol.

y faisaient halte pour les remercier d'avoir délivré leur chemin du malin. Au cours des années 1980, la mairie de Potosi fit construire le calvaire sur le fil de la montagne qui abrite les grottes afin de relancer la célébration de saint Barthélemy (également nommée « *ch'utillos* ») qui réunit les habitants des communautés environnantes et les pèlerins de Potosi. À la même époque, la grotte du saint fut recouverte d'une couche de chaux sous laquelle transparissent des restes de peintures murales de style colonial.

Signe que le monde des hommes ne peut jamais être totalement coupé de celui des diables et des saints, l'obturation des deux grottes ne serait qu'apparente. Si l'on en croit les dévots, elles constituent chacune un passage vers d'autres espaces : les mines du Cerro Rico, le proche sanctuaire de Manquiri ou bien l'enfer lui-même. Selon le témoignage de Don Rómulo du hameau Misk'i Mayu de la communauté de San Antonio, elles débouchent au sommet du Condoriri, montagne sacrée de cette communauté située à une dizaine de kilomètres. Don Rómulo a écouté cent fois l'histoire de ce parent qui, après avoir jeté une pierre dans le trou de la cime du Condoriri, a de nouveau trébuché sur elle en passant devant la grotte du diable. « Est-ce une rue ? Qu'est-ce que cela peut être ?

Comment cette pierre est-elle venue depuis cet autre côté [depuis le Condoriri jusqu'à la grotte du diable] ? Ce sont les démons [*saqra*] qui l'ont apportée, le diable, n'est-ce pas ? Ça fait réfléchir, n'est-ce pas ? » conclut pensif don Rómulo [1] ⁷.

L'HISTOIRE SELON LA TRADITION ORALE LOCALE

Les entretiens que nous avons menés auprès des habitants – notamment les plus âgés – des hamceaux des communautés de San Antonio et de La Puerta situées de part et d'autre de la gorge mettent principalement en scène le site à l'arrivée de saint Barthélemy. Ils n'évoquent ni la biographie du saint, ni celle du diable, ni l'existence d'une pratique rituelle antérieure associée au site. Jusqu'à récemment, la population de ces communautés se partageait entre l'agriculture, un peu d'élevage et l'exploitation de l'étain dans la rivière de la Ribera. C'est dans ce double système d'activité, minière et agricole, que s'inscrit la construction de l'histoire orale. Nous avons choisi de ne traduire en français que les entretiens en quechua. Les textes originaux de ces récits ainsi que quelques repères concernant leurs auteurs (lieu de résidence et âge) se trouvent en annexe.

Le site avant saint Barthélemy

Avant l'arrivée du saint, et bien qu'elle constitue un accès naturel depuis le nord vers la ville de Potosi, la Quebrada de San Bartolomé était donc un chemin peu fréquentable où l'on risquait de se faire happer par les roches qui se fermaient (en quechua « *wisk'ay* »), se réunissaient (*tinkuy*) et s'éboulaient (*tapay*) :

[La Quebrada de] San Bartolomé était un peu du côté des malins [démons], même le régiment ne pouvait pas passer ; on dit qu'ils disparaissent [les gens]. C'est pour ça que, pour ce 24 [août], on dit que saint Barthélemy est apparu. Ensuite, il ne s'est plus rien passé car ce trou est fermé, il est en train de disparaître. Depuis qu'il y a eu ce saint, les gens n'ont plus disparu, ils marchent tranquillement. Avant, ils passaient par un autre côté. On dit que, lorsque l'heure est mauvaise, ils [les démons] nous emportent. Ils disent que même le régiment a disparu. (Don Rómulo [2])

À ses heures (« *horaspi* » en quechua), la grotte s'ouvrait comme « une rue », comme « une mine », où les infortunés voyageurs entraient pour ne jamais en ressortir. Son intérieur est alors décrit comme celui d'un hangar (en espagnol « *almacén* ») ou comme une ville très illuminée, le village des diables éclairé par le feu de l'enfer où l'on pouvait entrevoir les ombres noires et furtives des démons.

On disait : « Et puis cette gorge aussi, d'où a-t-elle bien pu venir ? Qu'est-ce que cela peut être ce qui obscurcissait ? Qu'est-ce qui faisait que cela se fermait ? [...] Peut-être cela ne se refermait-il pas, mais quelque chose de noir apparaissait, comme si quelqu'un

était en train de couvrir. Quelque chose doit avoir recouvert [...]. Les gens s'effrayaient lorsqu'ils traversaient ce noir. Toi aussi, tu t'effrayerais, n'est-ce pas, la nuit ? Rends-toi compte : tu marches et quelque chose te recouvre ! C'est de ça dont les gens avaient peur. Une fois que nous avons mis les saints, elle ne se ferma plus. Ce n'est qu'à ce moment-là [que la gorge est devenue] libre ». (Don Hipolito [1])

À certaines occasions, le diable se présentait lui-même en personne, vêtu d'une « tunique [unku] d'autrefois. Il se tenait en dansant, avec des bottes jaunes, avec des cornes, tout jaune. Cela doit être pour cela que les diables s'habillent avec ces [mêmes] habits. Ils dansent avec des cornes. C'est pour cela que lorsqu'ils mourront, ils n'entreront pas [au ciel], on dit qu'ils vont aller en enfer » conclut doña Ruperta [1] en se référant aux danseurs de la *diablada* ⁸.

Moment fort de tous les récits, la disparition d'un régiment entier se réfère vraisemblablement à un épisode historique empreint de fantaisie : l'histoire d'un officier qui, dans les années 1940, envoya ses soldats chercher le trésor dans la grotte ⁹. Elle témoigne de l'emprise d'un diable qui ne recule devant aucune autorité, ni celle de l'armée ni celle d'un président. Melgarejo lui-même aurait en effet préféré éviter la gorge et prendre, au travers des montagnes, le raccourci qui porte aujourd'hui son nom ¹⁰. De fait, jusque dans les années 1950-1960, peu de gens s'y aventureraient seuls. Les voyageurs préféraient s'attendre à l'entrée de la gorge jusqu'à former un groupe suffisant pour affronter les pouvoirs du lieu. L'agrandissement de la route et la croissante motorisation des déplacements contribuèrent à parfaire la domestication du site entreprise par le saint à une époque que nos interlocuteurs renvoient au temps long de la colonie.

L'arrivée du saint, le miracle

C'est à son initiative que saint Barthélemy, ému par le martyr des habitants du lieu, serait apparu un beau jour dans la gorge dont il pourfendit les roches diaboliques avec le couteau que brandit son effigie conservée dans la chapelle de La Puerta. Puis, il s'installa dans la petite grotte renommée « l'origine » et « le miracle » :

Comment est-il apparu ? Peut-être était-il apparu le 24 [août] et pour cela il y a cette fête. [...] C'est là qu'il est apparu. Dieu a dû en décider ainsi, c'est là qu'il est apparu. Personne ne l'a apporté, il est apparu de sa propre volonté, comme s'il avait su que les gens disparaissaient. Alors ce saint a pourfendu [les roches] avec son couteau. On dit que cette montagne aussi disparaissait [s'écroulait]. Tout le monde dit [qu'il a donné] un coup avec son couteau, dès lors, elles [les deux montagnes qui forment la gorge] ne se referment plus. On dit que ces montagnes se refermaient. (Don Rómulo [3])

Selon Don Maximo [1], c'est avec la croix que le saint a vaincu le diable :

Il a dû écraser le diable avec la croix. Il a dû mettre les diables là, avec cette croix [dans la grotte]. On dit que maintenant cette croix retient le diable. On dit qu'avant les gens

disparaissaient, d'un coup. On dit qu'ils ne passaient pas. On dit qu'un régiment de la même manière est [retenu prisonnier] là-bas. On dit qu'un bataillon de soldats était entré. [Les gens], ils ne passaient pas, ni dans un sens, ni dans l'autre. [...] Ce trou béant, on dit que ce trou est un hangar à l'intérieur. C'est là [que les gens] entraient, il [le trou] se refermait, on dit qu'il se refermait.

Dans une des versions recueillies, le saint serait tout d'abord passé par la proche communauté de Carma. Mal reçu par les paysans qui l'auraient arrosé accidentellement en irriguant leurs champs, il aurait alors décidé de poursuivre sa route jusqu'à la gorge¹¹. Selon d'autres récits, saint Ignace aurait été le compagnon d'armes de saint Barthélemy, participant, avec son bâton de commandement (*rey*), à la partition des montagnes. « On dit qu'il [Barthélemy] a pourfendu [les montagnes] en donnant un coup avec son couteau et l'autre [Ignace], il les a transpercées avec le bâton de commandement » rapporte Don Maximo [2]¹². Cependant, il est plus généralement admis qu'Ignace, considéré comme son petit frère, aurait rejoint plus tard Barthélemy pour lui tenir compagnie¹³. En signe de victoire, les figures de pierre d'un saint et de deux cierges rouges sont apparues sur une roche qui surplombe la grotte.

Une fois le diable mis en déroute, une messe fut célébrée en l'honneur du saint. Afin d'établir durablement ses pouvoirs, on construisit une chapelle où les habitants de La Puerta offrirent un toit à saint Barthélemy. Mais, malgré les messes offertes chaque jour par « trois curés et un évêque », le saint refusa de s'y installer jusqu'à ce que ses dévots l'y contraignent par la force. Les allers et retours du saint entre la grotte – ici appelée « porte de l'enfer » – et la chapelle témoignent du fait que sa victoire sur le diable ne constitua que le début d'un long processus de christianisation. On ne se défait pas définitivement du diable, ni des cultes païens, en un seul coup de couteau :

Alors, ils ont dit une messe pour ce Seigneur. Une fois qu'ils ont dû terminer de construire l'église, ils ont dû l'y emmener. [Mais] on dit qu'il revenait tout de suite [vers la gorge]. On dit que le Seigneur revenait à la porte de l'enfer. Quand ils ont fait l'église, ils ont dû regarder le Seigneur [et se rendre compte, qu'] il avait disparu. Ils ont dû le ramener, mais de nouveau il n'était plus là. [...] Le Seigneur se débrouillait toujours pour revenir [vers la gorge], cela doit être un peu à cause des démons [...] Alors, ils l'ont attendu avec de la dynamite. Lorsque le Seigneur est sorti [de l'église], ils ont fait exploser la dynamite. Dès lors, il n'est plus retourné à cette porte, à la porte de l'enfer. Dès lors, il est resté dans l'église. Dès lors, le Seigneur n'est plus reparti, il est demeuré pour toujours [dans l'église]. C'est cela qu'on raconte. (Don Rómulo [4])

L'établissement forcé de Barthélemy est remémoré chaque année, le 24 août, par les salves de dynamite qui accompagnent le retour de son effigie depuis la gorge – aujourd'hui depuis le calvaire situé au-dessus – vers la chapelle de La Puerta. Quant à l'emprise des lieux sur le saint, sans cesse rappelé vers la grotte, elle évoque que, souvent dans les Andes, les saints amenés d'Espagne finissent par

se laisser conquérir par les pouvoirs des divinités païennes – et par-là même démoniaques – qu'ils venaient remplacer (Véricourt 2000 ; Absi 2003, pp. 146-148). De fait, un saint Barthélemy négligé par ses dévots peut retourner contre eux son appétit et les manger comme le ferait n'importe quel démon affamé. Tous nos interlocuteurs se souviennent comment, dans les années 1960, peut-être sous la pression des évangélistes, la célébration du saint avait presque disparu. Les morts par fièvre s'étaient alors comptés par dizaines jusqu'au moment où les autorités communautaires restaurèrent le rite et pacifièrent le saint.

Tandis que Barthélemy se diabolisait au contact de la gorge, le diable quant à lui n'était sorti qu'affaibli de sa déroute. Aujourd'hui, alors que les voyageurs n'hésitent plus à prendre le chemin de la gorge, cette dernière connaît pourtant encore des sursauts de malignité. À l'époque du carnaval et à certaines heures de la nuit, le diable quitte sa retraite pour attaquer les voyageurs. Dans le récit suivant, il prend sa revanche sur le saint en attaquant l'organisateur (*pasante*) de sa célébration sous forme d'un vent diabolique :

On dit que le vent est venu attaquer l'organisateur de la fête. C'est à l'angle du Puku Puku [lieu dit de la gorge] qu'il a rencontré le vent. Il [le vent] a emporté son chapeau. À cause de cela, il est arrivé chez lui sans langage [muet]. C'est de ça dont il a dû mourir. (Doña Ruperta [2])

Plus encore, les pouvoirs du diable auraient partiellement été transférés à d'autres personnages non moins inquiétants : « les *lik'ichiris* sont apparus une fois que les diables ont été enfermés » poursuit Doña Ruperta [3]. Depuis une grotte située en amont de celle du diable, ces vampires à forme humaine prennent en otage les voyageurs afin d'extraire leur graisse, leur dérobant leur énergie vitale. L'existence du diable de la grotte se poursuit aussi dans l'imaginaire des dévots qui le remémorent également en célébrant la victoire de saint Barthélemy. Mais quel diable était donc ce malin ?

À quel diable s'en est pris saint Barthélemy ?

Un élément des récits attire notre attention : ce n'est pas en duel que saint Barthélemy a vaincu le diable, mais en pourfendant les montagnes avec son épée. De fait, le diable n'apparaît jamais personnifié dans les récits actuels ; il s'y présente plutôt comme la cristallisation d'un pouvoir tellurique incarné dans la gorge. Appelé « *supay* »¹⁴ ou « malin », ce pouvoir répond également au nom plus générique de « *saqra* » qui, à la différence du terme « diable » (« *supay* » ou « malin »), est plus volontiers utilisé au pluriel qu'au singulier. On sait que, dans la cosmovision des populations rurales de cette partie des Andes, « *saqra* » désigne la force sauvage (non domestiquée) du monde et, par extension, les espaces, les temps et les entités où elle s'incarne (Absi 2003). Les gorges relèvent de cette catégorie, notamment celles qui, comme celle de San Barthélemy, abritent

des formations rocheuses particulières – par leur taille, leur forme et/ou leur couleur – appelées en quechua « *qaqa* ». Ces gorges, qui constituent des voies naturelles pour la circulation, sont également perçues comme des espaces de communication avec l'inframonde qui fédèrent les pouvoirs *sagra* et, donc, comme des espaces dangereux pour les hommes (Cruz 2006). En effet, les relations entre les hommes et les pouvoirs du monde sauvage sont pensées en terme de rapport de forces. Si l'esprit humain est une force, elle est bien moins puissante que celle des *sagra* ; c'est la raison pour laquelle, si une personne entre inopportunément en contact avec eux, elle peut tomber malade, perdre l'esprit – c'est le fameux *susto* – ou bien même mourir. On dit alors qu'elle a été mangée corps et âme par les *sagra* et c'est exactement ce qui survenait aux voyageurs malchanceux avant l'arrivée du saint :

On raconte que les démons étaient là à leurs heures. Lorsque ce n'était pas leur heure, les gens pouvaient passer. [Mais] à leurs heures, [les démons] les attrapaient. [Cette gorge] a dû être bien maligne. [...] On raconte qu'à ces heures les gens disparaissaient toujours. Peut-être que les démons les emportaient. Qu'est-ce qu'ils en faisaient ? Ils les mangeaient ou bien quoi ? Cela fait réfléchir. (Don Rómulo [5])

L'existence de bonnes et de mauvaises heures relève de la même logique que celle du rapport de forces. À l'instar de certains lieux et entités – non seulement les gorges mais aussi les montagnes, les sources, les ponts, les cimetières ou certains vents comme ceux qui caractérisent la gorge –, certaines heures du jour et de la nuit sont propices à l'exaltation du monde *sagra*. Aux bonnes heures, l'intensité *sagra* est moindre et les hommes possèdent la force suffisante pour s'y confronter sans risque ; durant les mauvaises heures, le rapport de forces s'inverse. Et, parce qu'on ne connaît jamais l'heure exacte du repas des *sagra*, mieux vaut s'abstenir de tenter sa chance sans avoir auparavant, comme les voyageurs qui se réunissaient à l'entrée de la gorge, rassemblé suffisamment de forces pour affronter celles du lieu.

La pratique rituelle qui domestique les manifestations *sagra* est une autre manière de modifier le rapport de forces. Les gorges sont généralement jalonnées d'aires de repos appelées en quechua « *samanas* »¹⁵, « *qaranas* » ou « *jaras* » où les voyageurs reprennent leur souffle (en quechua « *samay* ») et offrent à manger (en quechua « *qaray* ») de la coca, un peu d'alcool, parfois des cigarettes, aux maîtres *sagra* des lieux ; ces aliments possèdent à la fois le pouvoir d'apaiser les *sagra* et de renforcer l'esprit humain. Ces haltes ritualisées sont particulièrement bien connues des éleveurs de lamas qui étaient, il y a peu encore, les principaux usagers des gorges. Les peintures rupestres qu'ils ont laissées sur les parois de la grotte du diable témoignent de la pérennité de ces lieux sur la longue durée. Les ressemblances qu'elles présentent avec les pétroglyphes d'Arica confirment les relations préhispaniques – déjà identifiées dans la céramique – de Potosi avec le nord du Chili et le rôle de la Quebrada de San Bartolomé comme espace de

communication entre ces régions (Cruz 2006). Finalement, il est surprenant d'écouter comment la victoire du saint est elle-même conceptualisée dans cette logique du rapport de forces. Dans le témoignage suivant, le diable confronté à saint Barthélemy s'effraye, ce qui est le propre des hommes lorsqu'ils rencontrent des esprits et des forces plus puissants qu'eux :

Il [le saint] effraye un peu le diable. Où le diable s'est-il fourré depuis ? Il n'a plus mangé les gens, il a disparu. [...] Depuis que notre Seigneur est apparu, on dit qu'il ne s'est plus rien passé, il les effraye [les démons]. « Où donc est allé ce démon ? » se demandent les gens. (Don Rómulo [6])

Dans les récits actuels, la qualité diabolique de la gorge renvoie plus à une géographie andine parsemée de lieux de forces conçus comme l'émanation d'un inframonde fertile, mais dangereux, que du malin de la doctrine catholique. La rivière périlleuse, les roches imposantes et les sommets qui caractérisent la gorge étaient autant de repères importants du paysage sacré des populations préhispaniques des Andes dont ils abritaient fréquemment les *wak'a*¹⁶ (Arriaga 1958 [1621]). Si un saint peut défaire un diable, une croix ou un couteau sanctifié ne suffit pas à reformer totalement le cosmos, ni ses référents géographiques. On sait bien que l'imposition du diable par les évangélistes n'a pas réussi à en finir avec la vision du monde des Indiens ; elle a juste permis de la diaboliser un peu, donnant naissance à l'actuelle relation de forces qui structure les récits de la victoire de saint Barthélemy sur le diable de la grotte. La logique narrative de ces derniers rappelle celle d'autres récits dans lesquels n'apparaît aucun diable. C'est le cas de la légende du condor Paulu qui, depuis sa grotte de Lipetz près de la frontière chilienne, terrorisait les éleveurs de lamas sur le trajet des caravanes (Axel Nielsen, communication personnelle)¹⁷. Cette coïncidence soulève l'hypothèse d'une matrice commune, liée à la culture caravanière, avec l'histoire orale de la grotte du diable. De fait, il n'y a pas si longtemps, les habitants de La Puerta élevaient des lamas (pour transporter du bois de feu et d'autres combustibles vers Potosi) et partaient en caravanes pour des voyages de troc vers les vallées et la région d'Uyuni. D'autres hameaux de la communauté de San Antonio – comme celui de Condoriri où déboucherait la grotte du diable – sont aujourd'hui encore de grandes zones d'élevage de camélidés. De plus, saint Barthélemy est le protecteur des troupeaux et le lama est une figure importante de sa célébration locale. À cette occasion, des dizaines de lamas sont sacrifiés par les deux responsables de la célébration – l'un de saint Barthélemy, l'autre de saint Ignace, nommés à tour de rôle dans les hameaux de San Antonio et de La Puerta – pour nourrir les convives. Jusque dans les années 1970, le troisième jour de la fête, leurs dépouilles étaient revêtues par les participants du rite du *llama qhatariy* (du quechua « *qhatiy* », « conduire les animaux ») qu'un berger tentait, à grand peine, de rassembler en troupeau¹⁸.

La porte de l'enfer

Comme le confirment les noms de Wayq'u Punku et de La Puerta, la Quebrada de San Bartolomé appartient à cette catégorie du paysage appelée en quechua « *punku* » (porte). Celle-ci désigne certains reliefs accidentés du paysage qui marquent une transition entre différentes régions écologiques, paysages ou chemins, et sont souvent considérés comme des lieux de concentration des pouvoirs *sagra* de l'inframonde (Cruz 2006)¹⁹. Dans un cosmos reconstruit par l'évangélisation et la dualité entre les saints et le diable, on comprend que le malin n'est jamais très loin. Cependant, dans la Quebrada de San Bartolomé, le concept de « porte » possède une résonance particulière : la gorge, qui emmène les vivants de paysage en paysage, conduit également les morts vers leur ultime demeure. Aujourd'hui conçue comme la « Porte de l'enfer », la grotte du diable accueille les âmes en chemin vers le purgatoire :

On dit que [le chemin des morts] passe par là, il passe par là, par la rivière de Manquiri. C'est toujours par là qu'on fait passer les morts. L'âme passait toujours par là. On avait l'habitude de passer par cet enfer, par ce chemin [de la gorge]. Elles [les âmes] entraient par la rivière de l'école [celle du village de San Antonio qui traverse la gorge en aval]. On dit toujours que l'âme vient par là. [...] On dit que [les âmes] de tout le monde viennent par là, après qu'elles aient dit adieu [aux vivants]²⁰. Ensuite, elles doivent passer par l'*apacheta* [...]. Elles passent toujours par le chemin, l'âme ne rentre pas dans la grotte, elles doivent passer par le chemin, seulement par le chemin. Les pécheurs, eux, oui, doivent entrer. C'est comme cela que les gens disaient. (Doña Ruperta [4])

Cet autre témoignage a été recueilli auprès d'une femme d'un quartier minier de Potosi. Les âmes semblent s'y confondre – d'une manière, pour nous, inexplicable – avec des sandales de pied droit, pour une odyssée où ceux qui n'ont pas parcouru, durant leur vie, Potosi, peinent à trouver leur chemin. L'enfer de la grotte est ici conçu comme l'ultime demeure de toutes les âmes, y compris les non-pécheresses :

Ils disent que nous venons du monde entier à cette porte de l'enfer. Depuis Tarabuco, depuis Sucre, depuis plus loin encore. Des petites sandales usées, usées, du côté droit, envoient [les âmes ?]. « Je ne connais pas Potosi » [dit l'âme]. Quelle pitié, mon âme doit marcher ! Elles [ils ?] envoient en disant : « Emmène-la-moi, prends, ce n'est pas lourd ». Au sommet de cette montagne, là où avant passait la route, là, en haut, sur cette cime, au-dessus de la route [actuelle], on dit que c'est là qu'on vient toujours. Ensuite, on entre par la gorge à l'enfer. On dit que c'est seulement ensuite que nous nous divisons [entre pécheurs et non-pécheurs]. [...] Dans mes rêves, je dis : « Où irais-je maintenant ? Par où est le chemin ? Par où vais-je tourner ? » ; « par là, par cette montagne [couleur] cendres, par là, par cette colline avec des arbres, va par là ». On dit que nos âmes arrivent en premier. C'est là que doivent se trouver nos peines, nos péchés. C'est là que nous devons d'abord nous présenter. C'est là que nous rendons d'abord nos comptes. C'est comme cela, c'est comme je t'ai raconté. (Doña Francisca † [1])

D'autres sanctuaires de la région comme celui de Manquiri – qui communiquerait avec la grotte du diable – sont eux aussi conçus comme des enfers et on raconte dans les proches communautés de Tinkipaya de nombreuses histoires de vierges et de saints apparus pour « pacifier des enfers » d'où jaillit une eau maligne et où les gens disparaissent comme auparavant les voyageurs de la gorge (Nicolas *et al.* 2002, pp. 33-35). Dans ces récits, la nature infernale du lieu est liée à sa grande intensité *saqra* et à l'existence de cultes préhispaniques, mais il n'y a pas de référence au périple des morts. Par ailleurs, dans les Andes, chaque communauté possède sa propre cartographie du monde des morts. Alors que les habitants des communautés de La Puerta et de San Antonio doivent passer par la rivière de Manquiri ou atteindre le Cerro Mundo en suivant les *apacheta*²¹, les habitants de la ville de Potosi passent par la Cruz Pasión du quartier de San Benito et par l'église de San Francisco où ils doivent se repentir de leurs pêchés. Souvent, le sanctuaire de Copacabana est une autre étape et le pèlerinage une manière de reconnaître le chemin pour ne pas s'y perdre par la suite ; même s'il est toujours possible de demander son chemin dans un des villages de la route des morts comme l'a fait Doña Francesca durant son sommeil. S'il existe plusieurs enfers et plusieurs cartographies du périple des morts, la grotte du diable où se rendent toutes les âmes, y compris celles qui viennent de loin, occupe cependant une place privilégiée dans la géographie funéraire régionale. C'est à l'histoire particulière de la Quebrada de San Bartolomé qu'elle doit d'être le plus infernal des enfers.

LA CONFRONTATION AVEC LES DONNÉES HISTORIQUES

Dans la documentation historique, la version la plus célèbre de l'histoire de la Quebrada de San Bartolomé est celle produite par Arzans de Orsua y Vela (1965 [1737], Livre II, p. 40) au milieu du xviii^e siècle. Sa description des pouvoirs du site avant l'arrivée du saint est très proche de la tradition orale. Cette dernière a peut-être inspiré le chroniqueur, en même temps que ses écrits, largement diffusés au sein de la population de Potosi et régulièrement reproduits par la presse locale, ont pu contribuer à la confirmer. Entre les deux versions, il existe cependant une différence de taille : la référence du chroniqueur aux cultes préhispaniques, laquelle est en revanche totalement absente des récits actuels.

Tenían estos naturales en la quebrada que hoy llaman San Bartolomé (distante de esta Villa una legua), una gran cueva naturalizada en peña viva, donde un día a la semana iban como en procesión a adorar al común enemigo, que las mas veces se les aparecía visible. Es memorable esta quebrada (por lo cual pasa el camino real de las provincias bajas y ciudades de Lima, Cuzco y las otras) por lo que en ella sucedía a los principios de la fundación de esta Villa, pues pasando las gentes por allí, repentinamente se juntaban las dos peñas (que son altísimas) y matándolos a todos se tornaban a abrir. Otras veces si

pasaban de cabalgaduras, de improvisto se alborotaban y no paraban hasta hacer pedazos a los hombres con sus corcovos. Otras se levantaba un viento huracán tan espeso que súbitamente les quitaban la vida, y si no se las quitaba en aquel punto los arrebatava y arrojaba encima de otras peñas que hay en sus contornos. Afirman Don Antonio de Acosta, el capitán Pedro Méndez, Don Juan Pasquier y otros autores que el causador de estos daños era el demonio que habitaba en aquella gran cueva...

Ainsi les Indiens, victimes innocentes de la tradition orale, se transforment sous la plume d'Arzans en adorateurs du diable dont ils alimentent les pouvoirs par leur dévotion. C'est donc bien à des cultes préhispaniques que la figure du diable est venue se surimposer. Dans la version du chroniqueur, comme dans l'actuelle configuration *sagra*, la diabolisation coloniale des cultes païens de la gorge se conjugue avec la dangerosité naturelle du site pour lui conférer son caractère mortifère. Dans la suite de son récit, Arzans (*ibid.*) attribue aux jésuites de Potosi l'extirpation du diable par l'entremise de saint Barthélemy :

[...] y añaden que después que se fundó en esta Villa el colegio de la Compañía de Jesús, informados los venerables padres de aquesta sagrada y anabilísima religión, fueron un día llevando en procesión la imagen del apóstol San Bartolomé, y colocándola en otra pequeña y natural cueva vecina a la grande, al punto salio de ésta el demonio bramando, y haciendo un espantoso ruido se estrelló contra la misma peña, quedando hasta hoy los señales de un color verdinegro. Colocado el santo y puesta una gran cruz en la cueva mayor nunca más se experimentó otra desgracia, y desde entonces tiene esta Villa gran devoción a San Bartolomé y cada año van españoles e indios a celebrar su fiesta con gran solemnidad.

Jusqu'il y a peu, une croix semblable à celle décrite par Arzans ornait le fond de la grotte du diable. Elle était placée juste devant la grande figure anthropomorphe rouge et blanche peinte sur la paroi (Figure 6). Verdie par les lichens et peut-être également par l'imaginaire du chroniqueur – comme au Moyen Âge en Europe, le vert est, dans les Andes, une des couleurs du diable –, elle s'est confondue avec la trace sur la roche que, selon Arzans, le malin aurait laissée dans sa fuite. Quant au choix de saint Barthélemy pour extirper les entités païennes, il fait écho à la légendaire vocation missionnaire du saint, qui fut apôtre de Jésus puis évangéliste en Asie Mineure, en Mésopotamie et en Arménie avant d'arriver dans le nouveau monde et de se voir consacrer le Cerro Rico (Bouysson-Cassagne 1997b ; 2006).

Depuis les travaux de l'historien Mario Chacon Torre (1988), on possède un récit contemporain de l'exorcisme opéré par les jésuites : une lettre écrite en 1598 par le jésuite Pablo José de Arriaga au Général de l'Ordre, Claudio Aquaviva. Significativement, elle ne fait aucunement référence à l'anthropophagie de la gorge ; elle expose en revanche très clairement la nature culturelle du site avant l'extirpation des idolâtries :

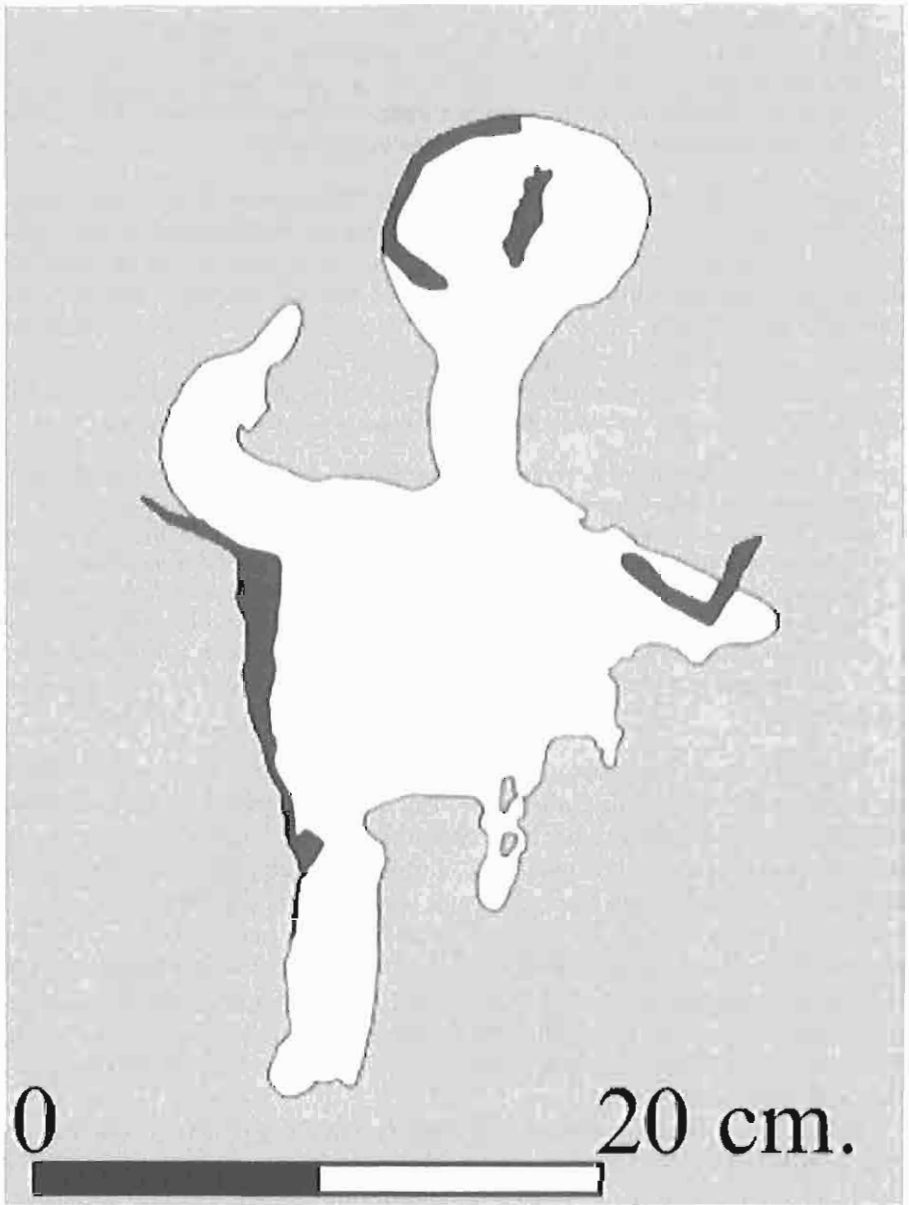


FIG. 6 -- Représentation anthropomorphe localisée au centre de la Grotte du Diable.

[...] poco más de dos millas de esta Villa, en el camino real, están dos Cerros a que los indios desde tiempo inmemorial han tenido extraña devoción, acudiendo a hacer allí sus ofertas y sacrificio y consultando al demonio en sus dudas y recibiendo de él repuestas. Estos dos peñascos eran piedras de escándalo de suerte que la ocasión de ellas, caían en muchas idolatrías los indios, y aunque la justicia seglar y eclesiástica había puesto muchas veces la mano para remediar este daño, no se había hecho nada.

Le portrait de cette entité diabolique qui livre ses oracles et reçoit des offrandes dans un espace directement associé à une montagne (Figure 7) est clairement celui d'une *wak'a* préhispanique. Le récit se poursuit par l'évocation de la destruction physique des lieux de culte, l'obstruction de l'accès à une des deux montagnes – vraisemblablement celle qui abrite les grottes –, la construction d'un autel – peut-être celui qui clôt le chemin de croix –, l'intronisation de saint Barthélemy, son adoption par une confrérie d'Indiens et la première procession, ancêtre de son actuelle célébration.

Dans la version du jésuite, le diable n'apparaît ainsi que comme l'expression désincarnée d'une divinité païenne. Nous avons vu que ce n'est plus le cas 150 ans plus tard quand il se manifeste dans les écrits d'Arzans (*ibid.*) comme un personnage concret, réalisé par ses actions et physiquement vaincu par saint Barthélemy. Entre les deux récits, on observe donc une transposition de la soumission idéologique de l'univers païen dans le registre du concret qui se traduit par l'enfermement physique du démon dans la grotte. Ce processus eut pour conséquence de donner naissance au diable incarné qui hante aujourd'hui encore la région. Mais quelle était la nature des entités païennes que ce diable était censé emporter avec lui dans sa fuite ? Là encore, nous ne pouvons avancer que quelques pistes.

De la porte de wak'a à l'entrée de la mine...

D'après Arzans (*ibid.*), le culte préhispanique associé à la grotte du diable était réalisé par les Indiens de la zone de Cantumarca, à mi-chemin entre la gorge et Potosi, aujourd'hui devenue un quartier périphérique de la ville. L'importance donnée au lieu et au nombre d'Indiens concernés dans le témoignage de l'extirpateur Arriaga laisse cependant supposer que le culte débordait le seul ancrage local, ce qui est en accord avec le rôle historique de la gorge comme couloir de circulation.

Cela faisait déjà cinq ans que la *mita* minière avait été instaurée lorsque la Compagnie de Jésus s'installa à Potosi en 1577. Pour les *mitayos* venus du nord, la traversée de la Quebrada de San Bartolomé marquait concrètement l'arrivée à la mine de Potosi. C'est précisément à cette hauteur du chemin que le Cerro Rico, jusqu'alors en partie masqué par les montagnes environnantes, se révèle aux voyageurs dans son imposante majesté. Aux yeux des *mitayos*, cette apparition marquait le début d'une odyssée bien plus terrifiante encore que celle qui les avait



FIG. 7 – Offrande (*mesa*) à l'intérieur de la Grotte du Diable.

arrachés à leurs terres et à leurs familles pour les conduire à Potosi après plusieurs mois de marche épuisante. Elle signalait l'entrée dans un monde inconnu, obscur et dangereux, au cœur d'une montagne désormais maîtresse de leur destin. Porte écologique, la faille qui partage les montagnes, ouvrant la route vers le Cerro Rico, est la première entrée de la mine.

Nous avons dit que la Quebrada de San Bartolomé est le principal lieu de culte préhispanique connu des environs de Potosi. Il s'inscrit cependant dans un réseau de lieux culturels qui dessinent une véritable géographie sacrée préhispanique autour du Cerro Rico (Cruz, Absi et Fidel 2005). De fait, on observe une grande concentration de matériel archéologique préhispanique dans la plupart des accès de la montagne, généralement à proximité d'actuelles *apacheta*. Certaines de ces *apacheta* apparaissent sur les dessins et les tableaux de la colonie ; d'autres sont connues des mineurs d'aujourd'hui qui, jusqu'à ce que les déplacements deviennent motorisés, les utilisaient comme haltes rituelles (*samana*) sur le chemin des mines. De la même manière, leurs prédécesseurs *mitayos* du début de la colonie pratiquaient l'arrivée et l'ascension du Cerro Rico comme un trajet ritualisé marqué par des lieux de passage (Álvarez 1998 [1588])²². Cet itinéraire constituait la prolongation de l'odyssée, également ritualisée, qui les avait conduits jusqu'à Potosi. Thérèse Bouysson-Cassagne (2004, pp. 69-70) décrit cette dernière comme un pèlerinage codifié selon des normes préhispaniques :

[...] los mineros al salir de sus respectivas comarcas, se postraban delante de los montes y apachetas, y dirigian sus suplicas a los montes que cruzaban en el camino durante el trayecto que los conducia hasta la mina que iban a labrar. Al nombrarlos en forma de letanía, nombraban en realidad sus wakas. Se sabe además, y lo confirma el caso de Potosí, que muchos montes llevaban un santuario en su cima. De este modo, estas plegarias, que servían para enumerar unas tras otras las diversas divinidades-montes, quizás, a una memorización ritual ordenada visualmente y si, como lo afirma Albornoz, el orden los santuarios correspondía a determinados ceques²³, no cabe duda que los mineros recorrían un camino sagrado.

Sur ce chemin, la Quebrada de San Bartolomé, d'où ils apercevaient enfin le Cerro, offrait pour la première fois aux *mitayos* la possibilité de se recommander, face à face, au Cerro Rico. Le curé Álvarez (*ibid.*, p. 356) raconte comment « [...] cuando [los mitayos] van desde sus pueblos a Potosí, desde donde le dan la primera vista, le mochan y le llaman "señor" y piden ventura y salud y riqueza ». De même que le Cerro Rico, la gorge extirpée par Arriaga appartient ainsi à ce réseau de montagnes sacrées reconfiguré par la circulation ritualisée des *mitayos* qui les conduisait jusqu'à l'intérieur des mines. C'est ce même Arriaga qui aurait consacré le Cerro Rico à saint Barthélemy (Bouysson-Beyssac 2006).

L'ethnographie de Tristan Platt (1983) fournit un autre indice de la relation entre le culte et la *mita* espagnole. À l'époque coloniale, la réunion des Indiens du Nord Potosi en partance pour la *mita* minière était fixée au jour de la saint Barthélemy. Encore dans les années 1980, les *ayllus* de Pocoata commémoraient chaque 24 août le départ de leurs ancêtres vers le Cerro Rico. Tristan Platt rapporte qu'à cette occasion, une des autorités de l'*ayllu* Aransaya, montée à dos de mule, incarnait le *mitayo*. Le nom de *ch'utillo* donné à son poncho cérémoniel confirme la relation avec ses homonymes, les fameux *ch'utillos* qui, il y a quelques années, étaient les personnages emblématiques de la fête de saint Barthélemy²⁴ ; certains se déguisaient en *mitayo*²⁵. Venus des quartiers miniers de Potosi et des villages environnants, les *ch'utillos* formaient des *comparsas* à dos de mules et se livraient à une course qui empruntait le chemin de la Quebrada de San Bartolomé ; à certains moments du pèlerinage, les cavaliers montaient à l'envers, faisant allusion aux techniques des paysans pour déjouer le diable (Paredes Candia 1980, pp. 96-106)²⁶. Plus encore, le dictionnaire aymara de Bertonio (1612) donne le vocable aymara « *chuta* » comme synonyme du quechua « *mita* ».

L'origine et la signification exactes du terme « *ch'utillo* » restent encore à trouver. Comme le signale Antonio Paredes Candia (*ibid.*, pp. 97-98), avant de s'appliquer à l'ensemble de la fête, il désignait plus précisément le premier jour où le *ch'utillo* était le sujet de blagues destinées à provoquer une question inévitablement répandue par « *ch'utillo pues* »²⁷. Le lendemain, les jeunes prenaient le relais donnant leur nom au deuxième jour de la fête (*maqt'illo*, du quechua *maqt'a* : adolescent, jeune) (Paredes Candia *ibid.*)²⁸. La référence aux jeunes qui entrent dans l'adolescence et le fait qu'il faille être célibataire pour être *ch'utillo* attirent

l'attention. Peut-on supposer que la fête expliciterait la relation entre la maturité sexuelle qui marque l'insertion des *maqt'illo* dans l'univers social des adultes et l'entrée dans le système tributaire avec la première arrivée à Potosi ? Fixée à l'âge de 18 ans, la première *mita* minière acquit, pour les tributaires, la dimension d'un rite de passage à l'occasion duquel le jeune homme affirmait son statut d'adulte, de membre à part entière de la communauté dont il permettait la reproduction par l'accomplissement du tribut en faveur de la Couronne d'Espagne. La coïncidence entre la première traversée de la gorge et l'accession au statut de membre à part entière de la communauté aurait ainsi permis une resignification du site dans le cadre de la *mita* minière.

Il est probable que la mise en relation de la Quebrada de San Bartolomé avec le Cerro Rico réalisée par les rites miniers existait déjà avant la colonie. Nous savons par Holguin (1952 [1608], p. 249) que la gorge s'appelait avant Mullupuncu²⁹ et par Arriaga (1958 [1621], chapitre I) que ce Mullupuncu fut un des principaux lieux de culte et de pèlerinage des Andes précoloniales³⁰. Dans son acception préhispanique, le vocable quechua « *punku* » (porte) renvoie au fait que le territoire des *wak'a* possédait un accès, une entrée, gardé par des officiants rituels appelés *puncucamayoc*. C'est le cas de la *wak'a* minière de Porco (Bouysse-Cassagne 1997a et 2004, p. 67 ; Platt, Bouysse-Cassagne et Harris 2006, p. 166) qui, de même que l'oratoire de la gorge décrit par Arriaga, fonctionnait comme un oracle³¹.

Il est aujourd'hui admis que le Cerro Rico de Potosi était une entité sacrée du paysage préhispanique, une *wak'a*, et l'identité de *punku* de la gorge laisse supposer que les pratiques rituelles extirpées par Arriaga lui étaient – bien que peut-être seulement en partie – destinées. À l'instar des *mitayos* décrits par Álvarez (*op. cit.*), la Quebrada de San Bartolomé aurait ainsi marqué l'entrée dans la juridiction sacrée du Cerro Rico et aurait été un de ses lieux de culte. Les caravanes peintes de la grotte du diable attestent de l'intense circulation préhispanique qu'a connu ce couloir naturel dont on sait qu'il unit également Potosi avec le proche centre cérémoniel inca de la vallée de Santa Lucia (Cruz, Absi et Fidel 2005).

Pour ce qui est du terme « *mullu* », on sait qu'il désignait le coquillage pourpre bivalve de mer (Holguin *op. cit.*) que l'on offrait aux *wak'a* préhispaniques (Taylor 1987). Mais, selon Álvarez (*op. cit.*) qui l'identifiait à l'âme, *mullu* se référerait également à cette part de l'homme qui survit après sa mort. Comme le relève Thérèse Bouysse-Cassagne (2004, p. 74), le chroniqueur attribue, de plus, à *mullu* le même sens que le terme pukina « *yque* » que l'on retrouve sous la forme du Capaq Yque (le Riche Seigneur) dont le Cerro Rico serait le fils (Cárdenas 1632 cité dans Bouysse-Cassagne *ibid.*, p. 73). Cette série d'associations entre une essence animique et une montagne nous rappelle que les ancêtres, et parmi eux les montagnes, transmettaient à leurs descendants une force vitale qui leur permettait de se réaliser en tant que personne (Taylor 1974-1976 ; 1987). Dans sa version

diabolisée, cette communauté d'esprit entre les hommes, les ancêtres et les pouvoirs du paysage, qui autorise leurs essences animiques à circuler des uns aux autres, survit dans les manifestations *sagra* de la gorge lorsque ces dernières s'approprient l'âme des infortunés voyageurs qui s'évanouissent, se confondant à jamais avec les roches. Logique essentielle de la religiosité des hommes préhispaniques, cette communauté d'esprit avec les montagnes a pu être célébrée au moment d'entrer dans la juridiction d'une *wak'a* particulièrement puissante comme l'était le Cerro Rico (Figure 8). Toujours selon Thérèse Bouysson-Cassagne (2004, pp. 67-68, 73-74) qui s'appuie sur les écrits de Ocaña (1606), le Cerro aurait été consacré au soleil par les Incas qui attribuaient à cet astre la genèse de l'argent natif. Fils du soleil où s'accumule la force vitale, le Cerro Rico aurait été un chaînon central de la circulation animistique qui unit les hommes, leurs ancêtres et les forces du paysage. Si tel était le cas, il ne fait aucun doute que la célébration de cette communauté d'esprit possédait une résonance particulière pour les *mitayos* qui considéraient, à raison, la *mita* comme le chemin de la mort. Combien d'entre eux se sont perdus à jamais dans les entrailles du Cerro Rico ?³² De montagnes en *apacheta*, en passant par la gorge, leur périple vers la mine ressemble aux prémisses du futur cheminement de leurs âmes à leur mort, tel qu'il est cartographié par les habitants de la région de la Quebrada de San Bartolomé.

Tant le Cerro Rico que la gorge et ses montagnes étaient donc des entités importantes du paysage sacré des Andes préhispaniques. Les *mitayos* les ont unis dans leurs itinéraires ritualisés, faisant du Mullupuncu la première porte de la mine et reprenant à leur compte les anciens cultes de la Quebrada de San Bartolomé à partir de laquelle ils remettaient leur fortune entre les mains du Cerro Rico. Une fois installés à Potosi, ils continuèrent de recourir à la gorge pour commercer avec le Cerro, relativement à l'abri des yeux inquisiteurs. Nous avons vu qu'il est également très probable que les deux sites sacrés (la gorge et le Cerro Rico) étaient déjà symboliquement liés à l'époque préhispanique. Mais il est aussi possible que la *wak'a* du Mullupuncu ait été célébrée pour elle-même et que sa relation avec le Cerro Rico et son statut de porte de la *wak'a* de Potosi aient été renforcés par la configuration coloniale. Aujourd'hui, les dévots de saint Barthélemy se partagent entre les communautés environnantes et les pèlerins venus de Potosi. De la même manière, le Mullupuncu pourrait avoir été l'objet de deux cultes parallèles. Le premier, inscrit dans une géographie sacrée inca partagée par la *wak'a* de Potosi, motivait le long voyage d'Indiens pèlerins comme celui connu d'Arriaga. Le second, ancré dans les populations locales et les accompagnants des caravanes de lamas, aurait été relativement indépendant de la *wak'a* du Cerro Rico. Encore aujourd'hui, comme une réminiscence des gestes de leurs prédécesseurs, durant leurs voyages de troc, les éleveurs de lamas qui traversent la gorge s'arrêtent parfois un moment pour mâcher de la coca, comme ils le font à chacune des *apacheta* préhispaniques qui balisent le Cerro Rico.



FIG. 8 – Première vue du Cerro Rico depuis la Quebrada de San Bartolomé.

... et à la porte de l'enfer

Si la configuration coloniale conforta le statut particulier de la *wak'a* de la Quebrada de San Bartolomé, l'idée que le démon influençait tous les cultes païens contribua à faire d'elle sa principale demeure : l'enfer lui-même. Lors de l'évangélisation, les divinités païennes glissèrent dans l'*ukhupacha*, vocable quechua choisi par les évangélistes pour traduire le concept d'« enfer » en langue indigène. Désormais, l'*ukhupacha*, qui signifie monde de l'intérieur – un monde non socialisé (*sagra*) à l'origine de la fertilité – s'oppose à *hananpacha*, monde d'en haut, de l'ordre céleste et solaire où les évangélistes placèrent Dieu, la Vierge et les saints (Bouysson-Bey et Harris 1987). Parmi tous les espaces de communication avec l'*ukhupacha* – comme les gorges et les failles rocheuses –, les galeries obscures des mines³³ qui conduisent les hommes au plus profond de la terre pour négocier avec les *tios*³³ la richesse de l'inframonde au risque de se transformer en damnés, ou en ancêtres minéraux, sont sans aucun doute des plus diaboliques³⁴. Mais, si toutes les mines étaient infernales, Potosi, le plus grand gisement d'argent de l'Amérique coloniale, était l'enfer lui-même. À Potosi, en effet, la diabolisation des divinités païennes et des galeries minières s'est conjuguée avec la tradition européenne qui associe le diable au culte idolâtre de la richesse qui pervertit les hommes mettant au jour leur cupidité et leur nature

pécheresse comme le dénonce le père Álvarez (1998, p. 353) dans le chapitre qu'il dédie au Cerro Rico :

[...] como la villa de Potosí no se fundó para tratar en ella del bien del alma ni para vivienda humana sino para tratos de codicia y obras de invención y engaño – ministros de la envidia –, no se trata en el [pueblo de Potosí] cosa que sea fuera desto. [...] el servicio [u] ocupación de la labor de las minas e ingenios y otros muchos ejercicios, es causa de que en los indios haya más infidelidad y dureza, más idolatría [y] menos saber en las cosas de Dios que en otras partes.

Pour Álvarez (*ibid.*, p. 352), il ne fait aucun doute qu'à Potosí « *hay más males que en todo el reino juntamente* » ; c'est la raison pour laquelle il ne lui trouve d'autre nom que « *mercado que trata a la puerta del infierno* ». Près d'un siècle plus tard, l'imaginaire diabolique de la ville et de ses mines atteint son apogée littéraire sous la plume d'Arzans de Orsua y Vela. Arzans (1965) partage avec Álvarez l'idée que le démon inspire les pratiques idolâtres des Indiens, mais il reconnaît également l'empreinte du diable dans le culte espagnol pour les richesses américaines. Sa chronique se présente comme une succession sans fin de scandales, de sacrilèges et de blasphèmes, entrecoupés de miracles. Et c'est de la richesse du Cerro Rico qu'Arzans fait naître tous ces péchés inspirés par la convoitise. L'argent – pour certains facile – de la montagne est l'instrument privilégié du diable pour corrompre l'âme humaine. Ainsi, le culte espagnol aux richesses des Andes termine d'installer le diable à Potosí. Et tandis que certains chroniqueurs tentaient de localiser le paradis dans le nouveau monde, d'autres trouvèrent l'enfer à Potosí, une réputation qui valut à la ville les surnoms de « *Boca del infierno* » et de « *Catedral de la idolatría* ». Porte de Potosí, la Quebrada de San Bartolomé est ainsi devenue la Porte de l'enfer comme la surnomment aujourd'hui les habitants de la région³⁵. Si les cultes qui s'y tenaient à l'époque préhispanique ont disparu de leur mémoire, la référence à l'enfer de la grotte du diable comme la demeure de toutes les âmes – même les non-pécheresses – ainsi que les relations de forces entre la gorge et les vivants renvoient bien cependant à d'anciennes conceptions de l'ancestralité.

LA VERSION MINIÈRE : SAINT BARTHÉLEMY ET LA PARTITION DU MONDE

Le récit suivant de l'histoire de saint Barthélemy a été recueilli dans le quartier minier de San Cristobal à Potosí ; il est assez différent de la version des habitants de la région de la gorge³⁶. Sa narratrice a travaillé dans la mine, comme sa grand-mère de la bouche de laquelle elle l'a entendu pour première fois, il y a un peu plus de 60 ans. Des récits similaires – bien que moins riches – nous ont été racontés par d'autres mineurs, ce qui suggère l'existence d'un *corpus* minier, ou tout du moins urbain³⁷, distinct du *corpus* local que nous venons d'analyser. Dans cette version, Barthélemy est le fils d'une jeune bergère et du diable qu'il devra mettre en déroute pour accéder à son identité de saint :

Il y avait une jeune chevrère, une jeune célibataire... On raconte qu'autrefois les diables aussi parlaient, les vipères, les renards, les condors parlaient, dit-on. Donc la jeune bergère se trouvait seule, seulement avec ses chèvres, sur les collines ; toute seule sur la colline, et elle était tombée enceinte. Les gens demandaient : « Jeune fille, de qui es-tu grosse ? De qui es-tu enceinte ? » ; « Moi ? De n'importe quel diable ! ». « Ah ! Du diable ? » ; « Oui, du diable » avait-elle dit. Dès lors, les diables s'étaient approprié [l'enfant] en disant : « Cet enfant va naître de nous ». Alors dès qu'il est né, les diables l'ont emporté. Les diables sont dans la maison du diable, en enfer. L'un est le plus jeune, l'autre est le plus vieux et l'autre est entre les deux. Ils étaient trois frères et ces frères avaient dit : « Puski, qu'allons-nous faire ? Ce Bartolo est déjà grand, il est déjà grand. Que pouvons-nous donc faire ? Ce petit Bartolo nous a gagnés en tout. Nous allons faire [quelque chose], nous l'emporterons. Tu es le diable majeur, emmène-le en mule à la gorge, emmène-le, tu vas le tuer dans la gorge. Alors que tu l'emmenes, tu vas le laisser en bas de la gorge ». Bartolo avait dû se dire : « J'irai avec un couteau dessous [mes habits] ». Alors le diable l'a emporté. On raconte que le couteau l'a lacéré, qu'il [Bartolo] a mis le diable en morceaux. Ce Barthélemy avait vaincu le diable majeur : « C'est bon, merde, je suis fatigué. Il m'a vaincu, je n'ai pas pu le gagner ». Le diable était à moitié mort. Entre temps, son plus jeune [frère] l'avait emmené [à Barthélemy] de la même manière [que son frère aîné]. Le plus jeune avait dit : « C'est bon. Maintenant je vais te vaincre pour toujours. Maintenant tu vas en découdre avec moi ». On dit que le diable l'avait emmené de la même manière, de la même manière aussi, il [Bartolo] l'a laissé à moitié mort. « C'est bon, maintenant il nous a vaincus. Maintenant, nous n'allons pas le laisser nous gagner. Moi je vais l'emmenner », avait dit le benjamin, « moi je vais le domestiquer. Je vais pouvoir le domestiquer. Je vais aller le tuer ». Pour finir, ni le plus vieux, ni le deuxième, ni le benjamin ne l'ont vaincu. Ils disaient : « Bon, et maintenant qu'allons-nous faire ? » On raconte que le Seigneur était allé chez sa mère, on dit qu'il était retourné chez la jeune chevrère. On dit que son fils était plein de dents alignées en files. Il sortait de sa bouche quelque chose de blanc, il n'avait que cela, il ne vivait que de cela, ni il ne s'asseyait, ni il ne se tenait debout, on dit qu'il n'était rien. Alors on raconte que [Bartolo] lui a donné un coup de fouet « qaq, qaq, qaq », on dit qu'il lui a donné [en disant] : « Père, Fils, Esprit ». On dit que soudain le cabri est sorti [vraisemblablement du corps de la mère] en faisant « pa, pa, pa, pa » [onomatopée d'un battement d'ailes]. On dit qu'un grand cabri couleur de plomb était sorti, avec des cornes, avec une barbe. « Ah ! C'était lui ton fils... C'est ton fils ? C'est moi ton fils, pas eux. Pourquoi as-tu dit [que le diable était mon père] ? De qui étais-tu enceinte ? » [tu as dit] : « Qu'importe, je serai enceinte des diables. Du diable ? Oui, tu as bien dit du diable n'est-ce pas ? Et voilà, j'ai grandi dans la maison du diable », avait-il dit. C'est alors qu'il avait fait s'envoler le cabri. Puis, il [le cabri] s'était enchanté dans la gorge. Une fois enchanté, il a dû entrer [dans la grotte ?] et Bartolo les a envoyés là. Il y a des chèvres sur la cime [de la montagne face à la grotte], elles ne bougent pas, elles vivent dans cette gorge. Seulement ensuite Bartolo s'est enchanté, au sommet de la roche, sur cette faille. C'est sur cette roche si horrible que vit Bartolo, sur la roche du diable. (Doña Francesca [2])

Le récit de doña Francesca renvoie à une époque mythique – identifiée dans d'autres *corpus* mythiques des Andes comme présolaire ou préchrétienne – où les

humains, les animaux et les diables et même les pierres³⁸ n'étaient pas si distincts les uns des autres et parlaient entre eux. Aujourd'hui, les temps sont différents et le récit met en scène la séparation des mondes d'où surgit l'actuelle partition qui veut que les diables, les saints et les personnes occupent des espaces différents, bien que perméables.

La naissance d'êtres diaboliques, fruits de l'union d'une femme et d'un diable comme une inversion démoniaque de la naissance de Jésus, est un thème récurrent de l'imaginaire andin³⁹. Aujourd'hui, ces créatures qui menacent la division des mondes sont condamnées à une mort précoce. Peut-être parce qu'il appartient à une autre époque, saint Barthélemy n'est pas mort. Mais il ne vivait pas vraiment non plus, ni comme un homme, ni comme un saint, ni comme un diable. « Ni il ne s'asseyait, ni il ne se tenait debout, il ne mangeait que sa propre salive, il n'était personne », dit le récit. Ce n'est qu'en exorcisant le corps de sa mère que Barthélemy put acquérir une identité et devenir saint. Le cabri qu'il expulsa s'est enchanté dans la roche, face à la grotte du diable et les voyageurs s'amuse à discerner sa forme parmi les roches⁴⁰. Dans d'autres versions, cet exorcisme prend la forme plus conventionnelle d'un baptême :

Su mamá lo había tenido en la cueva para el diablo. Así ha crecido en la cueva y cuando tenía unos doce años, era un maqt'illo, empezó a ir a misa. Nadie lo conocía, siempre se sentaba al último y en el pueblo nadie le conocía. Y uno de esos días, el padre que venía a dar misa le preguntó « ¿ Cuál es tu nombre ? » y el decía « no tengo nombre ». Y volvió a la cueva. Al volver a la cueva le preguntó a su papá [el diablo] « ¿ Cuál es mi nombre ? ». Pero nombre no tenía. Otro domingo se va a la misa y el cura le dice : « te llamarás San Bartolomé ». Y llega otra vez a la cueva y dice « papá, papá, ya tengo nombre ». Y su padre se enojó. Lo llevó al calvario y allí lo despellejó. Y cuando estaba muerto, allí aparece el Señor y le resucita y lo vuelve santo. Y el diablo no volvería a salir. Allí se ha quedado el santo para que no vuelva más. Dice que dentro de la cueva está tapado, en la cueva grande. (Don Roman, travailleur de la mine Forzados I du Cerro Rico)

La version minière qui rapporte la vie de Barthélemy avant qu'il accède à la sainteté et qu'il dérouté le diable se convertit ainsi en une espèce de prologue du *corpus* mythique local sur la Quebrada de San Bartolomé. Dans ce dernier, la partition des mondes apparaît déjà comme donnée et les hommes comme les victimes innocentes des diables. À l'inverse, dans le *corpus* minier, l'attitude de la mère de Barthélemy, amante du diable auquel elle dédie corps et âme son fils, fait écho aux « idolâtries » des anciens dévots de la gorge. Quant au baptême qui permet à son fils de se réaliser comme saint, il évoque la conversion des Indiens auxquels il a permis de se réaliser en tant que chrétiens et de sauver leurs âmes. Ainsi, à la différence du *corpus* local, les récits miniers mettent en scène le paganisme préhispanique. Dans ce contexte, il est tentant de mettre en relation les trois diables du récit de doña Francisca avec les anciennes *wak'a* qui pouvaient se manifester sous forme de trois avatars (Gisbert 2004, pp. 88-90) à l'image des *mamas*, les idoles des mines préhispaniques (Bouysse-Cassagne 1997a ; 2004,

p. 67 ; Platt, Bouysse-Cassagne et Harris 2006, pp. 149-151), ou de la figure triple de la divinité préhispanique de la foudre dont on sait qu'elle était associée à la genèse des métaux et aux mines (Bouysse-Cassagne *ibid.*), mais aussi avec la figure de Santiago qui peut se confondre avec celle de saint Barthélemy (Véricourt 2000, pp. 73-74 ; 83-84).

Dans ses versions minières, la victoire du saint sur le diable possède ainsi une portée bien plus universelle que dans les récits des habitants de la région de la gorge. Ce qui s'y joue n'est plus seulement la sanctification d'un lieu de culte diabolique, mais la partition du monde, la reformulation du cosmos par l'opposition entre les diables du passé et les saints du nouvel ordre colonial. Cependant, en remémorant le temps primordial de l'indistinction et en enchantant le saint dans les mêmes roches que son diabolique bouc de père⁴¹, le *corpus* minier souligne en même temps combien ces deux catégories sont moins séparées qu'elles ne paraissent. Elles renvoient moins à des entités essentiellement distinctes qu'à des modalités particulières de l'ordre sociopolitique qui structure les cultes.

Finalement, en divisant le monde et en enterrant le diable dans le sous-sol, saint Barthélemy n'est-il pas, en quelque sorte, le géniteur symbolique des *tíos* miniers que les travailleurs associent avec le diable de la grotte auprès de laquelle ils demandent aussi du minerai et dont les ramifications permettraient d'atteindre n'importe quelle mine du Cerro Rico ? C'est la raison pour laquelle, lorsque les mineurs célèbrent saint Barthélemy, on ne sait jamais très bien à qui ils rendent hommage, si c'est au saint victorieux ou au diable auquel Barthélemy a permis, en l'enfermant dans la grotte, de s'appropriier, sous la forme de *tío*, le sous-sol et les gisements miniers.

POUR CONCLURE

L'histoire de la Quebrada de San Bartolomé comme lieu de culte s'inscrit dans sa géographie de couloir naturel. Les peintures rupestres y attestent du passage des caravanes de lamas préhispaniques qui reliaient des régions aussi éloignées que les environs du lac Titicaca et le nord du Chili et la gorge fut intégrée à un des *incañan*⁴² qui passait par les hauts plateaux d'Ouro, le chef-lieu de Macha et, plus au sud, Chichas (Cruz 2007). Il y a encore quelques années, la gorge accueillait les éleveurs de lamas du nord du département en chemin vers Potosi, Uyuni et les vallées de Sucre. En raison du caractère inquiétant de cette faille rocheuse où le chemin se resserre et s'obscurcit pour se frayer un passage entre les montagnes et où, avant la construction de la nouvelle route, on craignait les éboulements et la montée des eaux, la traversée de la gorge s'accompagnait de rites destinés à assurer la bonne fortune des voyageurs. À l'époque inca, la gorge recevait les pèlerins qui, comme l'Indien rencontré par Arriaga, parcouraient à pied des

centaines de kilomètres pour saluer une des plus importantes *wak'a* du Tawantinsuyu. Les documents historiques dont nous disposons ne permettent pas de saisir en détail la relation entre les cultes de la Quebrada de San Bartolomé et la sacralité préhispanique du proche Cerro Rico dont la silhouette s'offre pour la première fois au regard à sa sortie. Le culte de Mullupuncu était-il indépendant du Cerro Rico ? Ou bien a-t-il été subjugué par sa *wak'a* ? Aujourd'hui, les cultes liés à la Quebrada de San Bartolomé se partagent entre les pétitions des voyageurs pour une route plus sûre, celles des habitants des communautés des environs qui sollicitent leur bien-être économique et les dévots de la ville, parmi lesquels les mineurs qui reconnaissent aux entités diaboliques qu'elle abrite un pouvoir sur leurs filons. Il est très probable que quelque chose du même ordre se soit passé à l'époque préhispanique où diverses lectures de la sacralité de la gorge, plus ou moins articulées au Cerro Rico, construisaient les différents signifiés d'un même paysage. Par la suite, les *mitayos* ont reconfiguré le patron cultuel des voyageurs et celui des pèlerins en faisant de la gorge la première étape de leur négociation rituelle avec le Cerro Rico. Frontière géographique, la traversée de la gorge marque également des passages plus individuels comme l'accès à l'âge adulte des *mitayos* (et des jeunes caravaniers), la transformation de la personne par le pèlerinage ou l'ultime odyssée des âmes en route vers le monde des morts.

La logique qui s'impose à la construction sociale d'un site comme celui de la Quebrada de San Bartolomé renvoie également au domaine du politique, car elle met en scène le jeu entre une lecture locale et un ordre englobant : la géographie politico-sacrée des Inca d'abord, celle de la couronne espagnole avec l'évangélisation et la *mita* minière ensuite. La récente réforme du site (construction du calvaire, d'une nouvelle église, peinture de la grotte du saint, etc.) et la transformation de la célébration de saint Barthélemy en une festivité copiée du carnaval d'Oruro afin de les accommoder aux exigences de l'identité métisse bolivienne et du tourisme relèvent du même processus. C'est à ces changements sociaux, plus qu'à l'ordre du monde à un moment donné, auxquels se réfère l'histoire orale.

La victoire de saint Barthélemy sur les diables accompagna le surgissement d'une nouvelle partition du monde nécessaire au nouvel ordre colonial. Mais contrairement à ce qu'auraient souhaité les évangélistes, la Quebrada de San Bartolomé était bien plus que la simple scène inanimée de ce bouleversement cosmique. Confondue avec les diables et les saints enchantés dans ses roches, elle est le personnage à part entière d'une histoire qui est loin d'être terminée. *

* Manuscrit reçu en février 2007, accepté pour publication en juin 2007.

ANNEXE

Textes en quechua des témoignages

Don Rómulo Quispe Melchor, 82 ans, Misk'i Mayu, San Antonio :

[1] ¿ *Imaynapi chay runi jamurqari waqladumanta aparqamunku saqras, ¿ diablu ah y ?*, *T'ukumaqa, a.*

[2] *San Bartolomeqa, uchchikampi kay saqras chay ladupi kaq. Mana pasaqchu regimientupis chinkaqa ninkuqa, chaymanta kay venticuatrupaq San Bartolomeqa chay iskinapi rikhurirqa. Chaymanta manaña uqtawan kanchu, chayrayku tapasqa kachkan chinkarichkan jusk'u chayman ajina tapaykusqa karichkan. Chay tatanchis kasqanmanata manaña runapis chinkanchu purillanña, unayga jaqay laduta pasaq kanku.*

Kay ladu puntanta purikuq kanku, hurasninpiqa apanku nin, regimiento chinkan ninkuqa hurasninpi.

[3] *Imaynapichus rikhuriq kay 24 diachá rikhuriq chaymanta kay fistapis [...]* *Chaypi-puni paricikun, Diuschá nin, chaypipuni rikhurin, mana pipis apamunchu, gustunmanta chaypi rikhurin como yachanchá runachinkasqanmanta intuncis chay tataqa ujechikantaqa kuchilluwan partin, chay urqupis chinkaykuq ninkuqa, tukuy ninkuqa chay kuchillunwan ujta waqtan chaymanta niña tinkunchu nin, ajinata tinkuykapullaq ninkuqa chay qaqapis.*

[4] *Entunsis chay señorman misata qunku chaymanatachá iglisiata ruwaspa pusanku, chaytaq jampullaq nin, jampullajpuni nin Tataqa chay infierno punkuman. Intunsis ajina iglisiatachá ruvankuchá, Tata qhawaykunku nillataqchá kanchu nin, pusamunkuchá nillataq kanchu nin [...]* *Imaynapi Tatapis chayman jampullaq ninkuqa ari, uchchikantaqa chay saqrarayku. [...]* *Intunsisqa dinamitawan suyusqanku, Tata llusqirgamuqtin dinamitata t'ujyachisqanku chaymanata manaña uqtawan chay punkumanqa jamunñachu, chay infierno punkumanqa, ricin iglesiapi sayaykapsuqa, chaymanta wi ujtaawan tataqa jamunñachu kedakapun wiñaypaq chaypi Tataqa, ajina ninku.*

[5] *Hurasninpiqa kaq nin chay saqrasqa. Entusqa mana hurasninpiqa runaqa pasarga nin, hurasninpiqa apaykuq ninkuqa, qui tal saqrachus kaq. [...]* *Chay hurasninpiqa chinkallaqpuni ninkuqa ah. Chay saqraschá apaykun imananchus chaychá mikhunchus imananchus t'ukumaqa.*

[6] *Diabluta uqchikumpiqa manchachin. Diabluqa chaymanta pacha maymanchus yaykupun, manaña uqtawan runata mikhunchu, niña kanchu. [...]* *Tata rikhuriqtinqa ni ujtaawan kanchu ninkuqa manchachin a. – « ¿ Maymanchus ripun chay saqraqa ? » ajina ninkuqa.*

Don Hipólito Mendoza Benavides, 75 ans, Lluska'a, La Puerta :

[1] ¿ *Maytataq jamunan karga niq kayku. Imachus laqhayaqchus ? Imachus chaychá wisq'akumman kaq ah. [...]* *Nichá tapakumpisichu sinuqa imachus rikhurin ah, yana como si fuera nuqanchiqpis tapaykusunman jina, alguna cosa nomás habrá tapado pues. [...]* *Manchachikun ah runaqa, chay yanata pasaytaqa. Qanllapis manachu manchachikuwaq tuta. A ver risaqtiyki tapaykusunqa claro pues manchachikunchiq. Entuncis chayta manchachikuq ah runaqa. Chanta chay santus churaykusqayku chaymanta pachaqa má tapakuqchu, ricin libri.*

[2] *Antes de Jesucristucha kanman karqa chay unay, como dice bibliapipis, testamentupipis, tukuy imata parlasqanta niniku, hasta sach'apis parlasqanta, hasta fumista tukuy ima parlasqanta parlanku. Después de Jesucristuqa nuevo testamentupiqqa, manaña kanchu chaykunaqa.*

Don Máximo Álvarez Callapino, 77 años, San Antonio :

[1] *Diablutaqa paychá cruzta chayman atiykuq. Chay diablutaqa cruztaqa chayman churasqanku, chay cruz jark'ason kumankama diablutaqa nin. Chaypiqa rimapis chinkallaq nin, mana pasaqchu nin, ajinallataq rigimintupis chaypi uq kan ninqa. Uq batallun sulladupis chayman yaykurqa nin unayqa, ni pasaqchu wayman, nitaq waymantapis pasaqchu wichayman. [...] Chay jusk'u kichasqa, chay jusk'upuni almacén nin ukhuqa, chayllaman yaykupaq kanku nin, tapaykukuy, tapaykukuy kan nin.*

[2] *Ari, pay partirpasqa nin cuchillunwan waqtasqa, ujetaq reywan sut'isqa nin. Jinata cuentawaq kanku, jina nispa unay.*

[3] *Chay qaqata partinampaq tatanchis Bartolo chaypi rikhrisqa. Llaqtayuq nin tatanchisqa. Jusk'ulla karqa nin yaku pasamampaq, chanta chaypiqa wawa puñuchispa saquesqa nin chay maman uwijata kutichiq risqa. Chanta kutimunampaqqa má kasqachu wawaqa nin. Chanta chaypi rikhrin nin. K'ayaninpaqchus, imachus, rikhrinra chaypi. [...] Entonces jinachus kaqpis, mana yachanichu chaytaqa. Tatanchis kay llaqtayuqpuni nin, manaupis imachus sutin kasqa. Wawataqa puñuchispa saqisqa chay puntapi nin ah, chay puntallapitaq chay luzlla kashan, kashanchá achaysitupi ninsina. Chayman kutinampaq, mana kasqachu wawaqa, chaymanta chaypi rikhrisqa.*

Doña Ruperta Quispe Ruiz de Arando, 86 ans, San Antonio :

[1] *Ñawpaq unkhuyaq sayaq nin tususpa, q'illu butasniyuq, waqrasniyuq, q'illu puru waqninga chantataqchá kasqanta chay diablusqa, chay rupasta churakushanku ah. Waqrasniyuqtaq, tusushanku ah, chaykuna wañuspapis mana yaykunkuchu, infiernoman ripinku nisgankutaq.*

[2] *Wayra jamuspa atacan nin chay alferes, chay Puku Puku iskinapi achaypi wayrawan tinkusqa. Chaymanta sumbriruntu apasqa, achayllamantaqa wasinmanqa mana parlarishaq chamusqa, chaypichá wañun ari. Pisillañachá chay mayuspi, manachá unay tiempo jinañachu.*

[3] *Lik'ichiripis chaymantaraq chay diablus tapakusqamanta.*

[4] *Chaytapuni pasamun nin ah. Chayta pasamun kay Manqheri mayunta, chaytapuni pasachimunku wañusqastaga, chaytapuni almaqa pasamuy nin. Chay infierno, chay ñanta pasamuy kayku, escuela mayuta yaykuqkanku nin, cuentakullankupuni chaytaqa [...] Tukuy pata nin chanta, dispidikuspa chaytapuni jamunku almasqa nin. Chaytaqa apachetantachá ripuq kanku [...] Ñanta puni pasamunku, mana cuevamanqa yaykunchu. Almaqa ñantachá pasanku, caminullata pasan, juchasniyuq yaykunkupistaqchus ah, ajinallata parlakuq.*

Doña Francesca Llanos viuda de Puma †, 81 ans, quartier de San Cristóbal (Potosi) :

[1] *Tukuy mundumanta jamunchis nin, chay infierni punkumanpuni, kay tarabukumanta, kay sucremanta astawan ukhusmanta tanta abarkitasta, thanta ujut'itasta, thanitata, kay paña ladituta apachikamun. – « Mana Potosita rikhrinichu » phutiychá almay purimman, « apapuway kayqa mana llasachu » nispa apachikamunku jaqay punta churu, kay pista pista antiguo karqa, achay patitapi manachu chay churitu kachkan, chay ñiyan*

patitapi achaymanpuni jamunchis nin, chaymantaraq chay wayk'uta infernumanga yaykunchiq nin, chaymanta partykunchiq nin ricién. [...] Suyñuypi ñuqa... [...] – « ¿ Ay kunanqa maytachus risaq? ¿ Kay kunan mayniqchus kamps? ». « Mayniqtataq wasaykusaqri nichkan; ñuqataq jaqay uspha uspha lumita kasqa chay situ, lumita saeh'itasniyuq chayllata riy, chayllata rinki ». Nuqataq chayman lo primero almanchisqa chamun nin, chaypi kampuichá penanchis ima juchanchispis, chaymanchá primero presentakunchiq, chaymanraq qonchis nin kuwentata, jina chayqa cuentariyki.

[2] *Cabrera kasqa, juk imilla solterona... Antes parlaq nin diablupis, viborapis, zorropis, condorpiis parlaq nin; entoncesqa chay cabrera imillaqa sapitan cabrasllawan kaq nin lomaspi, lomapi sapitan, chantaqa embarazada rikhurisqa. Runaqa tapurisqa: – « ¿ Imilla pipaq chichu kanki, pipaq onqoj kanki? »; « Ah... ñuqaga pi supaypaqpis kasaq ah! »; « ¿ Ah... Supaypaq? »; « ari, supaypaq nisqa ». Chay ratumanta pacha supaykunasqa apropiakusqanku, ñuqanchispaq chay wawa nacinqa nispa. Entonces nacinhu munachu apakapusqanku diablusqa. Supaykunasqa kay supay wasipi kachkanku infernopi. Juk menor, juk mayor, juk chawpi, kimsa hermanos kasqanku, chay hermanustaq nisqanku: – « ¿ Puski, imatataq ruwasumman? Kay jovencituña nin Bartoloqa; ña chicu grandecituña nin; entoncesqa imata ruwasumman tukuy imapi atipawanchis kay Bartolituqa, kunanqa ruwanachis, apanachis, qan mayor supay kanki qan mulapi apay qaqaman, apaykunki, qaqapi wañuchimunki. Qaqa urayta apaykuspa saqerpamunki » nisqa. Risqa ninchá Bartoloqa, cuchillu uranpichari, entoncesqa diablutaqa apaykusqa, cuchillu nin kaykunasta laqvarisqa, pedasusta diablutaqa ruwarisqa, atipasqa jatun diablutaqa kay Bartoloqa. – « Bueno sayk'uykuni carajo atipawan, mana atipanchu », supayqa partiwañusqa nin. Otro tanto menorinta apaykullasqataq; menorinnga nisqa: – « Ya kunan ñuqaga atipasaqpuni, ñuqawan kunanqa churakunqa ». Jinallataq apaykusqa diabhura, apaykullasqataq, igualitullatataq parti wañuchisqa nin. – « Bueno kunanqa atipawanchisña. Mana kunanqa atipachikusunchu, ñuqa apaykusqa nisqa menorsituga, ñuqa mansamusqa, ñuqa atisqa mansayta, ñuqa wañuchimusqa ». Por fin ni atipasqankuchu ni mayorta, ni segundota, ni sullk'itata atipasqachu. – « Bueno kunanqa imanasummantaq? » nisqa nin. Tata Bartoloqa risqa nin, mamanpaman, cabrera imillaqpaman kutisqa nin. Karqa wawangqa nin, dientes junt'a cinrulla, jamusqa siminmanta yuraq nin, chayllata oqoykuq nin, chayllata tragaykuq nin, chayllawan kaq nin, ni tiyakug, ni sayakug, ni ima kaq nin. Chantaqa uqta chikutasuta qusqa nin. – « K'aq, k'aq, k'aq »... padre, hijo, espirituta qusqa nin. Uqta chivatuga llusisqa nin. – « Pa, pa, pa, pa » nispa nin, jinan chivatu, uqi chivatu llusisqa nin, waqrasniyuq, chhunkasniyuq llusisqa. Wawaykichu kasqa, paychu wawayki kasqa, ñuqa wawayki kani, mana kaykunaqa, imapaq nirqanki... – « ¿ Pipaq unquq kanki? Supaykunapaqpis ah... unquq kasaq. ¿ Supaypaq? Ari, supaypaq nisqankichari; chayqa kunanqa supay wasipi wiñamuni kunanqa nisqa ». Chivatutaqa phawachisqa ricin chaymuntaraq enkantakapusqa qaqapi. Enkantakapusqaqa yaykupunchá, chaypichá, supaykunatachá mandallantaq Bartoluqa, cabritanis kapunpuni, chay puntitamanta mana kuyug. Chay qaqapi tiyan, jaqay karupi kallantaq lomapi chay cabritanga mana ni ima mikhukunchu, ni ima, ni ima dañuta ruwanchu chay cabritani. Bartoloqa chaymantaraq qaqapi enkantakapusqa, qaqa puntapi, chaytaq qaqallapi. Chay Bartoloqa chay, chiku fiero qaqa, diablo qaqapi tiyan.*

NOTES

Nous remercions Fortunata Espejo pour son aide dans la transcription et traduction des entretiens en quechua. Pour cela nous avons également utilisé le dictionnaire de Herrero et Sánchez de Lozada (1983). L'intérêt des habitants de San Antonio et de La Puerta pour l'histoire de leur diable et de leur saint a contribué à la réalisation de cette étude.

1. Rivière qui traverse la ville de Potosi ; elle alimente historiquement le fonctionnement des moulins et des usines de traitement du minerai et prend dans la gorge le nom de Punku Mayu (« rivière de la porte »).

2. Selon le journal de l'époque, *El Tiempo* de Potosi, la première route aurait été construite en 1886.

3. Les peintures rupestres sont distribuées à l'intérieur et à l'extérieur de la grotte, de 2,5 à 4,5 mètres au-dessus du sol actuel. Les groupes de lamas formant des caravanes sont les représentations les plus fréquentes ; les représentations anthropomorphes sont moins nombreuses. Le site qui surplombe la montagne abritant la grotte du diable montre une longue séquence d'occupation depuis la période Archaique supérieure (3000-1500 av. J.-C.) jusqu'à l'époque coloniale. Cependant, les matériaux des périodes Formative (1500 av. J.-C.-400 apr. J.-C.) et Intermédiaire tardive (1000 apr. J.-C.-1450 apr. J.-C.) sont les plus nombreux (Cruz, Absi et Fidel 2005).

4. Dans la tradition orale des mineurs, le capitaine Francisco Gómez de la Rocha – riche entrepreneur minier et autorité administrative de la province de Potosi – aurait caché ses monnaies d'argent dans les galeries d'une mine identifiée avec la grotte du diable. Par la suite, la divinité minière du sous-sol, le Tío, se serait approprié ses richesses empêchant désormais leur découverte par les chercheurs de trésors. C'est en cherchant ce trésor qu'un régiment (voir note 9) aurait disparu dans la grotte.

5. Nous ne comprenons pas le sens exact de cette dernière appellation qui coïncide avec la coutume d'offrir au saint de petits chevaux en plastique. Nous pensons qu'elle peut être liée au fait que les apparitions fantasmagoriques – visuelles ou sonores – de chevaux sont associées à des manifestations diaboliques et à la présence de Santiago. Il est en ce sens significatif que, dans l'église de Bombori – le plus puissant lieu de culte de ce saint de la région –, l'effigie vénérée sous le nom de Santiago soit en fait celle de saint Barthélemy (Véricourt 2000, pp. 83-84). Il aurait ainsi pu s'effectuer un glissement entre les figures de ces saints guerriers (l'un porte un couteau, l'autre une épée), tous deux associés à la mine. La foudre dont Santiago est le maître possède en effet le pouvoir de féconder les mines et Bombori est, comme Potosi, un centre de production minière (*ibid.*).

6. Selon une date retrouvée sur le bâtiment, la construction de la chapelle daterait de 1825. Il est plus difficile de dater avec exactitude le transfert des saints que les habitants de La Puerta situent à l'époque de leurs grands-parents.

7. Les numéros entre crochets permettent de retrouver en annexe les récits tels qu'ils ont été recueillis en quechua.

8. Les danseurs de la « diablada », qui se produisent durant le carnaval d'Oruro et certaines fêtes patronales dont celle de saint Barthélemy, sont suspectés d'avoir passé un pacte avec le diable.

9. Cet épisode nous a été relaté par l'archéologue Jedu Sagarnaga dont le grand-père a participé à cette entreprise qui lança les conscrits sur la trace du mythique trésor du faussaire Rocha (voir note 4). Selon le grand-père, un certain nombre de soldats se serait perdu lors des recherches.

10. Mariano Melgarejo V. a été président de la Bolivie entre 1864 et 1871. Il a livré à Potosi une bataille connue sous le nom de la « victoire de la Cantería » au pied du Cerro Rico.

11. L'errance du saint n'est pas sans rappeler les récits de l'époque présolaire quand les montagnes cheminaient avant de s'établir à l'arrivée du soleil, un événement confondu avec l'avènement de l'empire inca ou du catholicisme. La migration des montagnes et les liens de parenté qui les unissent traduisent généralement d'anciennes relations politiques entre les habitants des lieux de leurs périple, peut-être de la même façon que les cheminements mythiques des *wak'a* préhispaniques. Ainsi, les habitants de Carma avaient autrefois l'habitude de se rendre à La Puerta pour la célébration de saint Barthélemy.

12. Le *rey* est le symbole des autorités indigènes ; dans le cas de saint Ignace, le bâton de commandement, porté par son effigie de la chapelle de La Puerta, incarne également le Royaume de Dieu.

13. Cette hiérarchie est transposée dans l'organisation de la fête de saint Barthélemy par les communautés de San Antonio. À cette occasion, deux organisateurs (*pasantes*) sont nommés : celui qui s'est marié le premier à l'église prend en charge la célébration de saint Barthélemy, l'autre celle de saint Ignace.

14. Le terme « *supay* », qui aurait désigné l'âme des morts et des ancêtres durant l'époque préhispanique, fut celui choisi par les missionnaires pour nommer le diable dans les Andes (Taylor 1980).

15. À l'époque préhispanique, *zamana* se référait aux lieux par lesquels sont passées les *wak'a* et où elles se sont reposées : ces lieux étaient des lieux de culte (Arriaga 1958).

16. Le terme « *wak'a* » (« *huaca* » ou « *huacca* », dans les textes coloniaux) désignait les entités et les lieux sacrés préhispaniques. Son champ sémantique est très large dans les dictionnaires quechua et aymara du début du xviii^e siècle, il inclut des objets et des êtres singuliers, certaines montagnes et leurs métaux (Salazar-Soler 1997) et la notion de « sépulture » (Bouysse-Cassagne 1997a).

17. *Cóndor Paulu era un niño nacido de la unión de una mujer con un cóndor. Como no tenía padre, cuando llegó a los 11 años, su tío empezó a llevarlo de viaje al valle como ayudante de la caravana. Pero Paulu era muy vago y se quedaba durmiendo en la qara [halte rituelle] hasta tarde en la mañana mientras su tío buscaba leña, agua, cocinaba y cargaba los animales. [Là, il trouve une pierre aux pouvoirs spéciaux] Tanto lo regañaba su tío que un día lo mató. Se quedó viviendo en una cueva en una serranía que está antes de llegar a Tarija, por donde pasan las caravanas al valle. Allí asaltaba y mataba a los arrieros que pasaban y llenó toda su cueva con los bienes que robaba, costales de maíz, charqui, etc. Para resolver el problema, una mujer fue y para ganar su confianza se juntó con él a vivir en la cueva. Aprovechando un momento en que salió a matar algún caravanero, le robó la piedra. Entonces vino la gente de la comunidad, lo agarraron a Paulu (ya sin poder) y le cortaron la cabeza y la enterraron en una apacheta. Cada vez que pasan los arrieros por ahí gritan « Cóndor Paulu ! » y su cabeza responde « No soy Cóndor, soy apacheta ! »* (récit recueilli par Axel Nielsen dans les années 1990).

18. Le rite favorisait la reproduction des animaux.

19. L'identité de la grotte comme *sereno*, source d'inspiration des instruments de musique, est un autre trait de son statut de porte de l'inframonde.

20. Le périple des âmes commence en fait avant même la mort de l'individu. Quelques jours ou quelques semaines avant celle-ci, elles parcourent en effet leurs lieux familiers pour dire au revoir aux vivants auxquels elles apparaissent, généralement en rêve.

21. Les *apacheta* sont des lieux de halte rituelle (souvent signalés par un amoncellement intentionnel de pierres) situés à l'entrée d'un nouveau territoire (écologique, politique et/ou de juridiction d'une montagne sacrée) où les voyageurs s'arrêtent pour mâcher de la coca, faire des libations et rajouter quelques pierres pour assurer la fortune de leur voyage.

22. « *en todas las entradas y salidas de Potosí tienen [los Indios] diversos mochaderos* ».

23. Itinéraires rituels préhispaniques qui unissaient entre elles les *wak'a*.

24. Le personnage du *ch'uttillo* a disparu au début des années 1990, déplacé par les *comparsas* de danseurs promus par la mairie de Potosí pour redonner du lustre à la fête.

25. Ils empruntaient en fait les habits de travail des mineurs de la première moitié du xx^e siècle.

26. Introduite dans la région pour les besoins de l'industrie minière coloniale, la figure de la mule est déjà présente dans le récit d'Arzans.

27. Paredes Candia rapporte : « Il faut se *chutiller*, dit le peuple dans le sens de se moquer, de jouer les uns avec les autres ». Puis, il cite l'exemple d'une personne qui dit à une autre : « Tu veux te servir quelque chose ? », l'autre demande ingénument : « Quoi donc ? » ; la première, contente de l'avoir surpris, lui répond en criant : « *El Ch'uttillo !* ».

28. Le troisième jour était appelé *thapuquillo* (questionneur, curieux) ; ce jour-là, lorsqu'une personne demandait quelque chose à une autre, cette dernière avait le droit de refuser de lui répondre en disant : « tu es trop curieux ».

29. Mullupuncu ou « *la angostura de Potosí llamada usi* ».

30. « *Entre los demás Indios halló aquí vno, que avla ido en peregrinación más de trecientas leguas, visitando las principales Huacas, y adoratorios del Pirú, y llegó hasta el de Mollo Ponco, que es a la entrada de Potosí, muy famoso entre todos los Indios* ».

31. Si l'on poursuit l'analogie avec Porco, on peut supposer que les oracles émis depuis la gorge émanaient de *mamas* originaires du Cerro Rico, ces blocs de minerai de grande valeur conçus comme les mères des gisements miniers et localisés aux *punku* des *wak'a* minières.

32. Encore aujourd'hui, les mineurs de Potosí conçoivent leur travail comme une circulation d'énergie animique. Tandis qu'ils reçoivent du Cerro Rico et du Tío (la divinité diabolique de la mine), la force physique et spirituelle nécessaire pour affronter l'inframonde *saqra*, leur labeur, leur effort et leur dévotion exhalent une énergie vitale qui alimente les pouvoirs fertiles du sous-sol. Lorsqu'un mineur meurt dans la mine, il devient lui-même *saqra*, mangé corps et âme par la montagne qui produira en échange ses meilleurs métaux (Absi 2003).

33. Divinités, maîtres diaboliques du travail minier. Selon les mineurs, le diable de la grotte est le même personnage que le Tío et les travailleurs pourraient se rendre à la grotte du diable pour passer un pacte avec cette divinité.

34. Cette configuration concilie la figure du Tío avec la tradition européenne qui identifiait les divinités diaboliques des mines européennes avec les âmes damnées (Salazar-Soler 1997).

35. Selon Thérèse Bouysse-Cassagne (1997b, p. 176 ; 2004, p. 71), la relation entre l'enfer et le caractère volcanique du Cerro Rico aurait aussi motivé l'intronisation de saint Barthélemy en raison de son précédent séjour dans la région volcanique des îles siciliennes, également associées à l'enfer.

36. Cependant, la version de Don Maximo [3] de San Antonio fait en quelque sorte le pont entre les deux *corpuses*. Elle fait précéder l'apparition de saint Barthélemy par la disparition du fils d'une bergère et par sa transmutation en saint : « Tata Bartolo était apparu là, pour pourfendre cette roche. On dit que notre Seigneur a un village [lien d'origine ?]. On dit que c'était juste un trou qui laissait passer l'eau [de la rivière]. Ensuite, sa mère avait laissé l'enfant endormi pour aller chercher la brebis. Lorsqu'elle est revenue, l'enfant avait disparu. Plus tard, on raconte que c'est là qu'il [le saint] est apparu. Peut-être cela s'est-il passé le lendemain, qui sait ? Il était apparu là. [...] On dit que notre saint a un village. Quel peut bien avoir été le nom de sa mère ? On dit qu'elle avait laissé l'enfant endormi au sommet. On dit que, sur cette cime, il y a de la lumière. Il semble qu'on raconte que c'est là qu'elle apparaît. Lorsqu'elle [la mère] est revenue, l'enfant n'était plus là. C'est pour cela qu'il [le saint] est apparu là ».

37. Une autre version a été recueillie par un quotidien de Potosí, *El Siglo* (21/08/1987), qui ne cite malheureusement pas sa source : « *Cerca de la cueva del diablo vivía una joven pastora, huérfana y muy pobre. Un día se embarazó, y cuando la gente le preguntaba quién era el padre de su hijo, sólo contestaba : "¡ Supay ah, supaypuni, ah !" ("para el diablo")*. Cuando nació el niño, el diablo se adueñó de él y nadie lo volvió a ver hasta el día en que apareció un hombre joven extraño, medio desnudo, que la pastora reconoció como su hijo. Los curas lo bautizaron y le dieron el nombre de Bartolomé. Entonces la naturaleza se desenfrenó, un viento terrible se levantó de las montañas, lluvias y relámpagos rompieron el cielo. Los diablos rabiosos se apoderaron del hijo, lo decapitaron y lo echaron de lo alto de un acantilado. Sin embargo, el hijo volvió sano y salvo : era San Bartolomé ».

38. Don Hipolito [2] de La Puerta décrit de cette manière l'époque du surgissement de saint Barthélemy : « Ce doit être avant Jésus-Christ. On raconte qu'avant, comme dit aussi la Bible et aussi le Testament, tout parlait. On dit que même les arbres parlaient, les pierres, on nous dit que tout parlait. Après Jésus-Christ, dans le nouveau Testament, ces choses n'ont plus eu lieu ».

39. Dans d'autres récits, la paternité diabolique est plus explicite, comme dans cette version recueillie auprès d'un travailleur de la mine Forzados 1 du Cerro Rico : « *Según los antiguos, dicen que había una chica, pastorita con rebaños, todo. Allí había aparecido un joven, buen mozo, todo. ¿ De donde venía ? Nadie sabía. Allí se habían conocido y se habían enamorado tiempo dice. De allí habían tenido un hijo dice. Entonces el hombre quería llevárselo dice. Pero dice que su mamá no quería. De allí, que de bronca el hombre se había adueñado dice el hombre, el diablo. Y no les dejaba pasar en la quebrada. Entonces como no había paso, todo, los del lugar habían pedido ayuda. Y allí había aparecido el santo, será*

su hijo, será otro no sé, pero santo había aparecido y había vencido. Y para que [el diablo] no escuche nada en la cueva le había metido titi [plomo] en las orejas, eso han contado los antiguos, mi mamá me ha contado ».

40. Les habitants de la région voient dans le cabri blanchi par les excréments d'oiseaux, une brebis et son petit pour lesquels ils avaient l'habitude d'allumer des bougies, notamment le jour de la saint Jean, pour assurer la reproduction de leurs moutons.

41. Cet enchantement rappelle la relation privilégiée des saints qui peuvent s'incarner dans les roches (Nicolas *et al.* 2002, p. 35), les vierges lithiques (Gisbert 2004, figure 3a) et la lithomorphose des ancêtres (Arriaga 1958 ; Duviols 1979).

42. Chemin inca principal.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABSIS Pascale

2003 *Les Ministres du diable. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosí*, L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes », Paris.

ÁLVAREZ Bartolomé

1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, Ed. Polifemo, Madrid [1588].

ARRIAGA Pablo Joseph de

1958 *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Imprenta y librería San Martí y C^{ia}, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Lima [1621].

ARZANS DE ORSUA Y VELA Bartolomé

1965 *Historia de la Villa imperial de Potosí*, Brown University Press, Providence, Rhode Island [1737].

BERTONIO Ludovico

1984 *Vocabulario de la lengua aymara*, Ceres, La Paz [1612].

BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse

1997a « Le palanquin d'argent de l'Inca : petite enquête d'ethno-histoire à propos d'un objet absent », *Techniques et Culture*, 29, pp. 69-111.

1997b « De Empedocle a Tunupa : evangelización, hagiografía y mitos », in Thérèse Bouysse-Cassagne (éd.), *Saberes y memoria en Los Andes*, IFEA/CBC, Lima.

2004 « El sol de adentro : wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (Siglos xv a xvii) », *Boletín de Arqueología PUCP*, numéro spécial *Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas*, 8, pp. 59-97.

2006 « Mines et métallurgie dans les Andes du sud de l'époque préhispanique au xvii^e siècle », colloque IRD/IFEA/Colorado State University, Sucre, 25-27 juin, Actes sous presse.

BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse et Olivia HARRIS

1987 « Pacha : en torno al pensamiento aymara », in Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt et Verónica Cereceda (éds), *Tres reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, pp. 217-280, Hisbol, La Paz.

CHACON TORRES Mario

- 1995 « El Chutillo. Festividad potosina de origen precolombino », in Mario Chacon Torres, *Guía turística de Potosí (Ch'utillos 1995)*, [s. n.], Potosí [1988], pp. 59-61.

CRUZ Pablo

- 2006 « Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de los *punkus* y las *qaqas* en el paisaje altoandino de Potosí (Bolivia) », *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 11 (2), pp. 35-50, Santiago.
- 2007 « Qaraqara y incas : el rostro indígena de Potosí. Estrategias de poder y supervivencia durante los siglos XV y XVI », *Chachapuma*, 1, pp. 29-40, La Paz.

CRUZ Pablo, Pascale ABSI et Sergio FIDEL

- 2005 « ¿ Y entonces dónde estaban los Indios ? La ocupación de Potosí antes de los españoles », *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, pp. 75-99, Sucre.

DUVIOLS Pierre

- 1979 « Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe "huanca" et sa fonction dans les Andes préhispaniques », *L'Homme*, XIX (2), pp. 7-31.

GISBERT Teresa

- 2004 *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*, Ed. Gisbert & Cia, La Paz.

HERRERO Joaquín et Federico SÁNCHEZ DE LOZADA

- 1983 *Diccionario quechua*, CEFICO, Cochabamba.

HOLGUIN Diego

- 1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua*, edición del Instituto de Historia, Lima [1608].

NICOLAS Vincent, Sandra ZEGARRA et Miguel POZO

- 2002 *Los Ayllus de Tinkipaya. Estudio ethnohistórico de su organización social y territorial*, UATF/ISALP/PIEB, La Paz.

PAREDES CANDIA Antonio

- 1980 *Folklore de Potosí*, Ed. Los Amigos del Libro, La Paz.

PLATT Tristan

- 1983 « *Qhoya rima* y *ayllu*. Conciencia andina y conciencia proletaria », *Hisla*, II, pp. 47-74, Lima.

PLATT Tristan, Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE et Olivia HARRIS

- 2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inca y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*, IFEA/Plural, La Paz.

SALAZAR-SOLER Carmen

- 1997 « El mito de descubrimiento de Potosí : las huacas y la exploración minera colonial », in Thérèse Bouyssc-Cassagne (éd.), *Saberes y memoria en los Andes*, IFEA/CBC, Lima, pp. 237-257.

TAYLOR Gérard

- 1974-1976 « Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri », *Journal de la Société des Américanistes*, LXII, pp. 231-237.
- 1980 « Supay », *Amerindia*, 5, pp. 47-63.
- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri, manuscrito quechua de comienzo del siglo XVII*, Instituto de Estudios Peruanos/IFEA, Lima.

VÉRICOURT Virginie de

- 2000 *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre*, L'Harmattan, coll. « Connaissance des Hommes », Paris.