Chamanisme et religion oraculaire : histoire à rebours de la voix des dieux et des esprits (Bolivie/Pérou)

Vincent Hirtzel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/707>

ISSN : 2105-2735

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Référence électronique

Vincent Hirtzel, « Chamanisme et religion oraculaire : histoire à rebours de la voix des dieux et des esprits (Bolivie/Pérou) », *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac* [En ligne], 7 | 2016, mis en ligne le 15 novembre 2016, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/707>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

© Tous droits réservés

Chamanisme et religion oraculaire : histoire à rebours de la voix des dieux et des esprits (Bolivie/Pérou)

Vincent Hirtzel

1 **M. Vincent HIRTZEL**

J'éprouve un grand plaisir à être présent et je remercie les organisateurs de m'avoir donné l'occasion de réfléchir à nouveau et de relire les travaux de Nathan WACHTEL. Il me semble que je suis le premier de la série de différents chercheurs bolivianistes à m'exprimer ce jour. Je souhaiterais préciser que l'œuvre de Nathan WACHTEL a un poids particulier.

- 2 Lorsque je suis parti en Bolivie, l'idée était de faire du terrain en Amazonie. Par conséquent, il fallait apprendre beaucoup de choses, mais je voyais les Andes comme quelque chose d'assez lointain dans mes préoccupations. J'ai connu le premier changement dans ma lecture du *Retour des ancêtres*, car j'ai eu le sentiment de retrouver en le lisant des éléments que je vivais sur le terrain du point de vue des gens chez qui je me trouvais, en l'occurrence des dominés *d'aymara* et de *quechua* un peu sur le modèle des *Urus* étudié par Nathan.
- 3 Évidemment, cet aspect m'a beaucoup touché et m'a permis de connaître une autre lecture et d'apprécier le cas des *Urus* d'une manière différente dans ces systèmes d'emboîtement et de hiérarchie. Une troisième lecture est probablement celle qui m'a le plus apporté d'un point de vue méthodologique et réflexif. J'ai découvert progressivement un élément que j'ignorais complètement, c'est-à-dire qu'il est essentiel d'avoir réalisé de l'ethnographie pour lire des sources historiques.
- 4 Du moins, pour certaines sources historiques, le fait d'avoir réalisé de l'ethnographie permet de les lire très différemment et ouvre des pistes interprétatives évidemment occultées à des chercheurs n'ayant pas cette expérience du terrain. Tout l'enjeu de l'ethnohistoire est précisément d'être capable d'immiscer dans une lecture standard des sources un autre regard et décaper à l'intérieur de ces sources des éléments qui n'apparaîtraient pas autrement.

- 5 Mon exposé ne vise pas à articuler de manière très problématisée ou théorique le rapport entre l'histoire et l'ethnologie. Il s'agit plutôt d'anthropologie qui naviguera entre la zone que je connais bien du piémont andin et qui remontera dans les Andes et dans le temps. Il me semble que ce processus permettra de poser des questions pour les historiens et les anthropologues. Ces questions sont cruciales pour articuler les pratiques du passé et celles actuelles, mais également les pratiques des hautes terres et des basses terres.
- 6 Dans le cadre de cette présentation, je souhaiterais connecter trois ensembles de données ou trois dossiers dont le traitement conjoint me semble intéressant pour formuler un certain nombre de questions n'allant pas nécessairement de soi et n'étant pas en mesure d'émerger lorsque ces dossiers restent analysés chacun pour soi. D'abord, il s'agira de formuler des questions davantage que de donner des réponses.
- 7 Néanmoins, je tenterai de proposer quelques réflexions de sorte que nous puissions aller de l'avant. Par ailleurs, les éléments livrés ce jour sont issus d'une réflexion et d'une recherche en cours. Cela n'est donc pas abouti et sera amené à évoluer. La première étape de cette présentation consistera à relever qu'un lien plus étroit que ce que nous pourrions imaginer relie ce que nous appelons traditionnellement les « sessions » ou les « séances chamaniques » telles qu'elles étaient pratiquées dans certains groupes amazoniens des basses terres de Bolivie et en particulier sur le piémont des Andes. Cela n'est plus le cas aujourd'hui.
- 8 Par ailleurs, ces séances chamaniques ont des points communs avec celles qui sont pratiquées dans les hautes terres des Andes centrales d'une région allant au moins du Cusco jusqu'au nord de Potosí d'après mes vérifications. Si les cosmologies et les représentations divergent, si les paysages changent (la rivière et la forêt, les chemins pierreux et les sommets), le *Modus operandi* des séances chamaniques et le mode de communication s'y instaurant avec les esprits sont similaires sous bien des aspects.
- 9 Cela dit, « sauter » de la forêt amazonienne au sommet de la cordillère n'est pas chose aisée. Cette difficulté reste à affronter, puisque la comparaison ne peut présenter en elle-même de l'intérêt que si elle est à même de mettre en évidence des parallélismes éclairants allant au-delà de vagues généralités.
- 10 La seconde étape de la présentation consistera à suggérer que les termes la motivant sont pertinents à leur tour pour réunir des données ethnographiques ayant été consignées dans quelques sources coloniales du XVI^e siècle sur certaines pratiques religieuses en vigueur à l'époque préhispanique, donc dans l'espace dominé par les Incas.
- 11 Par ailleurs, d'une manière plus générale, le mode de communication de type chamanique me semble également instructif pour le mettre en perspective avec une autre forme d'interaction et de communication avec les esprits. Mais, nous parlons plutôt de divinités, à savoir de pratiques religieuses liées à leur culte et en particulier à celui des effigies matérielles ou « huacas » (les idoles pour les Espagnols) qui étaient conservées dans des sanctuaires ou des temples. À l'époque inca, l'une des fonctions essentielles était leur capacité à parler et à délivrer des oracles.
- 12 Ce « saut » que je propose de faire non plus dans l'espace, mais dans le temps, présente évidemment de grandes difficultés et peut-être plus encore qu'une simple comparaison ethnographique contemporaine par le fait qu'il convient d'agir avec toute la prudence nécessaire à la lecture de sources aussi éloignées des siennes. Autrement dit, il convient

de procéder en historien ou au moins tenter de faire ce peu. Avant de tenter d'en tirer des éléments, il convient de replacer ces sources dans un certain contexte et appréhender les enjeux de ces sources pour les auteurs les ayant produites. Cela n'a rien de nouveau, mais cette démarche n'est pas tout à fait intrinsèque dans la peau d'une personne s'étant surtout dédiée à réaliser de l'ethnographie et de l'anthropologie.

- 13 En remontant dans le temps, je précise d'emblée qu'il ne s'agit pas pour moi de chercher à démontrer d'importantes continuités historiques qui seraient nécessairement simplistes ou encore de faire ressortir une histoire conjecturale de type diffusionniste entre les basses terres et les hautes terres, mais simplement d'isoler quelques données ponctuelles, mais pertinentes et de les éclairer mutuellement quand bien même elles se trouvent inscrites dans des temps ou dans des contextes sociaux différents.
- 14 D'un autre côté, je n'ignore pas non plus la présence de connexions et de réflexions historiques à proposer, puisque les espaces dans lesquels nous nous trouvons sont contigus et unissent les basses terres et les hautes terres et des temps ayant permis l'existence de certaines formes d'héritage. Mais, les continuités des héritages sont davantage des problèmes et des questions plutôt que des solutions à apporter.
- 15 En premier lieu, abordons la question des sessions chamaniques sur le piémont et dans les basses terres boliviennes. Lorsque j'ai commencé mes recherches de terrain parmi les *Yuracarés* en 1999, il s'agissait d'une population de langue isolée vivant au pied des Andes bolivienne. Ces derniers comptaient plus en leur sein de chamane traditionnel et les derniers d'entre eux étaient décédés peu d'années auparavant.
- 16 Mais, les informations obtenues au fil du temps sur les différentes personnes ayant pratiqué m'ont permis de me faire une idée relativement étayée de leurs pratiques telles qu'elles étaient perçues par ceux qui les avaient vues à l'œuvre ou qui avaient été leurs patients. J'ai découvert sur le terrain que les pratiques de ces chamanes *Yuracarés* étaient éminemment proches de celles du groupe ethnique voisin (les *chiman*). En effet, s'agissant des pratiques des chamanes *chiman*, les *Yuracarés* m'en parlaient beaucoup plus volontiers que des pratiques de leur propre chamane.
- 17 En élaborant ces différentes données, tout ce que j'avais pu percevoir m'a été amplement confirmé à la lecture, mais également par les conversations partagées avec Isabelle DAYAN. Cette dernière a eu l'occasion de côtoyer des chamanes parmi les *chiman* qu'elle connaît très bien à une époque où certains d'entre eux (les derniers) étaient encore en activité. D'ailleurs, elle en a décrit les pratiques avec une grande finesse.
- 18 Bien que les données soient éparses et parfois décevantes tant nous souhaiterions en savoir davantage, il semblerait que les pratiques chamaniques constatées sur le piémont parmi les *Yuracarés* et les *Chiman* aient été à une certaine époque beaucoup plus largement distribuées dans les basses terres. D'ailleurs, nous nous en rendons notamment compte à la lecture d'un certain nombre de sources sur ces pratiques laissées par les jésuites. En effet, à partir de la fin du XVII^e siècle, ces derniers ont installé un certain nombre de missions dans les *llanos* de Mojos. Certains des groupes de *llanos* de Mojos présentent des pratiques chamaniques similaires.
- 19 Les deux exemples les plus clairs sont les *Mojos* ou *Mojo* au sens strict du terme avec une population *arawak* que vous retrouvez sur la carte et les *Manacica*. Les spécificités des

pratiques de ces deux groupes ont été repérées depuis longtemps, puisque Alfred METRAUX a consacré un article à ces deux groupes en 1943 où il pointait déjà du doigt le contraste entre ces données ethnographiques et sur un chamanisme générique amazonien tel qu'il l'avait lui-même perçu à cette époque. Les *Bauré*, un groupe un peu plus lointain, pourrait probablement être ajouté à cette constellation, même si j'ai plus de doute.

- 20 Dans l'ensemble de cette zone, il existe un mode de communication généralisé avec les esprits dont je ne prétends absolument pas qu'il soit exclusif à cette région. En tout cas, ce mode de communication est bien attesté à cet endroit. Pour qu'il puisse être établi en public et non pas en rêve ou lors de rencontres fortuites, cela suppose d'une part que les esprits restent invisibles lorsqu'ils se manifestent. D'autre part, le plus étonnant est que le chamane agissant et servant de médiateur le devienne également. Par conséquent, nous ne voyons pas l'esprit tout comme le chamane.
- 21 D'une manière générale, le mode de communication propre à ces sessions chamaniques repose ainsi sur les caractéristiques suivantes. Je généralise et je schématise quelque chose de très valable pour les *Yuracarés* et les *Chiman* et moins pour les groupes, car la documentation en notre possession est bien inférieure pour les autres groupes. Ces sessions et séances chamaniques prennent la forme « d'invitations » où les esprits sont appelés par le chamane et reçus « en personne » par une congrégation les invitant surtout à boire de la bière de manioc.
- 22 En tant qu'invitation, ces sessions chamaniques permettent d'instaurer un rapport de commensalité avec les esprits invités, puisque nous trinquons ensemble. Dans ce cadre à la fois festif et de communications autour d'une boisson, il est possible pour les participants de communiquer et de dialoguer avec l'esprit. Ensuite, cet échange verbal « déborde » toujours la dimension thérapeutique. Les esprits peuvent soigner et guérir, mais dans ce genre de session ce qui compte également est de s'informer d'éléments que les esprits peuvent savoir et que les humains ignorent. C'est exactement comme si nous recevions des hôtes humains lointains que nous n'avons pas l'habitude de voir souvent. Il s'agit par exemple de l'Oncle d'Amérique.
- 23 Puis, la congrégation participant à la session ne peut avoir d'échange visuel avec les esprits et ne fait que les entendre. Nous pouvons sentir leur présence et parfois les entrapercevoir, mais cela ne va jamais plus loin. De fait, le point limite concerne l'échange de regard. Nous pouvons aller très loin dans des dispositifs de présences d'esprit, mais le fait d'échanger un regard avec un esprit devient impossible à réaliser. Ou alors cela ouvre sur quelque chose de tout à fait autre, par exemple, une vocation chamanique, mais cela n'est pas public.
- 24 De ce fait, les participants à la session constituent non pas des spectateurs, mais une audience. Un corollaire existe dans ce type d'interaction, c'est-à-dire la complète dissociation entre le corps visible du chamane et la manifestation de l'esprit. Le corps du chamane est donc invisible en tant que tel pour le public durant tout le temps de la session, c'est-à-dire pendant tout le temps de la visite des esprits. Comment est-il possible de réaliser une session chamanique qui est de telle propriété ?
- 25 Dans la limite du temps qui m'est imparti, je ne pourrai rentrer dans tous les détails. Malgré tout, je souhaiterais vous présenter brièvement de manière un peu plus chronologique le déroulement d'une session chamanique pour que vous compreniez bien l'articulation de tous ces différents éléments. N'ayant pas été moi-même témoin de visu de ce genre de séance, je prendrai une description synthétique d'une séance

chamanique *chiman* et je la compléterai par quelques références aux *Yuracarés* sur des points où ces derniers divergent des pratiques *chiman*. À noter que toutes les informations divulguées sont issues de la publication d'Isabelle DAYAN.

- 26 En effet, les chamanes *chiman* possédaient des maisons rituelles. Il s'agissait d'une sorte de petite hutte de base circulaire au toit conique avec deux portes (l'une à l'est et l'autre à l'ouest). Ces édifices pérennes étaient des maisons rituelles rendues le plus hermétiques possible au passage de la lumière. Par ailleurs, elles étaient toujours mises en service de nuit et si possible lorsque la nuit était la plus obscure possible, c'est-à-dire sans lune.
- 27 Lorsqu'un chamane officiait, il était au préalable nécessaire d'avoir préparé une grande quantité de boissons qui seraient consommées au moment de la session, mais surtout distribuées aux esprits en visite. Lorsque le chamane officiait, il entrait dans la hutte par la porte de l'ouest. À cette occasion, il pouvait être accompagné par des membres de la congrégation de l'audience qui pouvaient prendre place à l'intérieur même de la hutte. En fonction de la quantité de gens présents, d'autres restaient à l'extérieur, mais toujours devant la porte ouest.
- 28 Une fois que le chamane entrait à l'intérieur de la maison, ce dernier commençait à jouer du tambour d'une main, agitait un hochet de l'autre et chantait. Une fois que ce dernier estimait avoir été entendu par l'esprit, il allait le chercher. Par conséquent, le chamane sortait par la porte de l'est où il n'y avait pas de public et peu de temps plus tard l'esprit apparaissait par la même porte. Parfois, il y avait d'autres manières de rentrer. L'esprit saluait et la conversation s'engageait. Où allait le chamane ? Pendant que l'esprit venait, le chamane partait pour boire de la bière de manioc parmi les esprits dans une sorte de séance parallèle qui avait lieu ailleurs.
- 29 Cependant, du point de vue de l'audience, il n'y avait plus de chamane, mais uniquement un esprit invisible ou presque invisible, à qui nous pouvions tout de même servir une boisson qui pouvait être bue. Il n'y avait pas de contact visuel avec l'esprit, mais un univers sonore prenait une importance extraordinaire dans cette obscurité la plus complète. En effet, nous entendions des voix d'esprits très haut perchés, des voix de fausset lorsqu'il s'agissait d'esprits féminins et de voix beaucoup plus gutturales et plus graves lorsqu'il s'agissait d'esprits masculins. Nous entendions également des bruits de respiration très importants et des bruits ostentatoires de déglutition lorsque la boisson était bue. En résumé, l'effet de présence de l'esprit durant le rituel était poussé au maximum.
- 30 Parmi les *Chiman*, la maison rituelle avec ces deux portes joue évidemment un rôle très important, mais il ce dispositif n'est pas indispensable pour produire ce genre d'effets. Par exemple les *Yuracarés* semblent en avoir disposé selon une source qui n'est pas très probante. Toutefois, ils pouvaient tout à fait s'en passer.
- 31 En effet, je vous ai présenté un certain nombre de points qui me semblent caractériser les séances chamaniques sur le piémont. Nous pouvons dresser une série de parallèles avec d'autres séances chamaniques. Il s'agit d'une synthèse de différentes sources. J'ai utilisé des données provenant de quatre différentes régions. Nous retrouvons des travaux sur les pasteurs du Massif de l'*Ausangate (quechuapone)* de Ricard LANATA, des données recueillies dans la région de *Puno (aymaraphone)*, des informations obtenues par Fernando JUÁREZ dans la région d'*Omasuyo (aymaraphone)* et des données du Norte-Potosi (*quechuapone*) recueillies notamment par Tristan PLATT.

- 32 En résumant, nous sommes moins en présence d'invitations au sens de fêtes et de boissons que d'une consultation d'esprits appelés par le chamane, mais toujours reçus devant une congrégation. En tant qu'invitation, ces sessions chamaniques permettent d'instaurer un rapport de commensalité avec l'esprit, mais c'est moins nettement le cas que dans le cadre du partage de grands bols de bière de manioc. Toutefois, ce partage est réalisé par de l'alcool, de la chicha ou des feuilles de coca.
- 33 Dans ces séances, il est important de noter que les esprits se présentant ont la possibilité de dialoguer et de communiquer avec l'audience réunie. À nouveau, la nature de ces échanges verbaux « déborde » de loin la dimension thérapeutique bien qu'elle puisse en faire partie. Ce genre de session sert également à s'informer et plus encore à demander conseil aux esprits sur des points que les humains ignorent ou devraient réaliser. À nouveau, les séances chamaniques se passent dans la plus complète obscurité et le chamane n'est pas visible tout comme les esprits. La dimension sonore est absolument essentielle et les choses sont similaires sur ces différents éléments.
- 34 Je soulignerai un point clé différenciant ces sessions chamaniques andines des sessions du piémont. Comme évoqué, sur le piémont, le chamane s'en va et laisse un esprit seul. Au contraire, dans les Andes, le chamane peut parler en même temps que l'esprit s'exprime à côté de lui, bien qu'il soit invisible et se trouve dans l'obscurité. D'ailleurs, le chamane a un rôle de guide dans le cours même de l'interaction comme l'a parfaitement démontré Tristan.
- 35 En résumé, vous notez que tous les éléments du *Modus operandi* des chamanes du piémont se retrouvent dans les Andes avec de légères modifications. Le phénomène essentiel est la possibilité de discuter et de converser avec les esprits et d'obtenir d'eux des informations plus qu'une seule guérison chamanique. D'autre part, tout est réalisé dans l'obscurité la plus complète.
- 36 Lorsque nous nous penchons sur des sources beaucoup plus anciennes, nous rapportant à l'époque préhispanique, les différents chercheurs ont souligné l'importance cruciale qu'avaient les différents sanctuaires qui se retrouvaient disséminés sur l'ensemble de son territoire dans l'organisation religieuse de l'Empire inca. Pour les Incas, le sanctuaire principal était évidemment au Cusco et il s'agissait du temple de *Coricancha* où une effigie du soleil était conservée sous une forme matérielle. Par ailleurs, le sanctuaire présentait tout un dispositif de serviteurs et de personnels dédiés à l'entretien et au maintien du site.
- 37 Mais il y en avait beaucoup d'autres. Et les Incas ont aménagé toute une politique particulière lors de leur expansion pour catégoriser les différents sanctuaires et la valeur des différentes divinités qui s'y trouvaient. Celles qui intéressaient le plus les Incas étaient celles qui parlaient et qui étaient capables de révéler des dons à travers des oracles et de donner des informations avec une certaine pertinence politique.
- 38 En effet, de nombreux travaux ont été consacrés à cette question. Je souhaiterais souligner que cet élément est très important dans les pratiques religieuses de l'époque. Mais, lorsque nous cherchons dans les sources, nous nous rendons compte qu'il y avait probablement en parallèle d'autres praticiens et spécialistes rituels qui avaient un autre public non nécessairement et directement associé au sanctuaire. En l'occurrence, il était consulté par le peuple comme le précise un chroniqueur. Comment pratiquaient ces chamanes plus populaires ? Nous avons deux descriptions, c'est-à-dire la

description originale et celle de POLO de ONDEGARDO dans une enquête menée lorsqu'il était *corregidor* du Cusco dans les premières années de la chute de l'Empire inca. Son manuscrit complet était perdu et une partie avait été sauvegardée, mais il s'agit d'un résumé.

- 39 Un autre chroniqueur a réussi à conserver pendant beaucoup plus longtemps le manuscrit original et nous l'a retransmis. Je vous présenterai brièvement cette bribe. Des disciples du démon que le peuple tenait pour devins et auprès de qui il venait voir s'il avait perdu différentes choses ou pour différents autres problèmes, consultaient le démon avec qui ils parlaient et avaient avec lui des colloques dans des lieux très obscurs. Le diable répondait avec des voix tellement rauques et ténébreuses que cela était parfois incompris. Ils parlaient avec lui de cette manière. Nous avons une description tout à fait similaire que nous pourrions appliquer aussi bien sur le piémont que dans les Andes contemporaines. Il y a différentes informations nous permettant de retracer l'existence de ces chamanes dans d'autres sources, notamment un anonyme qui est probablement Blas VALERA.
- 40 Par ailleurs, une source très intéressante nous présente un dispositif rituel mis en place pour faire parler le *huaca* recueilli par des missionnaires augustins dans les années 1550 dans la région de *Huamachuco* au nord du Pérou. Dans ce cas, il est extraordinaire qu'un prêtre se cache derrière un voile et parle en public devant l'effigie, mais personne ne le voit. Évidemment, l'effigie répond à ses questions et, vous l'aurez compris, il réalise la seconde voix. Autrement dit, nous sommes exactement dans le même scénario que celui dans les Andes avec une grande différence.
- 41 À partir du moment où nous nous retrouvons dans un sanctuaire avec une idole, une solution est possible permettant de faire un lien aisé avec les séances chamaniques. Au fond, il s'agit d'allumer soudainement la lumière et de rendre visible ce qui est absolument invisible. Il s'agit de mettre soudainement une figure à l'absent invisible normalement présent, mais que nous ne pouvons jamais voir. Cette transformation permet d'avoir une idole et de développer autour de cette dernière des rituels de dissociation sonore assez similaires aux séances chamaniques.
- 42 Enfin, il est évident que le fait d'avoir une effigie matérielle change beaucoup de choses. À partir de ce moment, nous avons un élément qu'il est possible d'enraciner dans le sol, formant une caisse de résonance à des propos pouvant évidemment durer beaucoup plus longtemps que l'existence d'un seul chamane. À partir du moment où vous avez une idole, des générations de prêtres peuvent se succéder et continuer à la faire parler. Comme il s'agit d'une caisse de résonance, nous entendons beaucoup plus loin et le pouvoir politique s'en trouve complètement renforcé. Toute une série d'articulations se met en place à partir de cette petite transformation consistant finalement à mettre une figure à un absent. (*Applaudissements*).
- 43 **Mme Anne-Christine TAYLOR DESCOLA**
Merci beaucoup, Vincent.

RÉSUMÉS

Cet exposé souhaite poursuivre, sur un domaine spécifique, le dialogue entre l'attention anthropologique au domaine des formes et l'attention historique au changement qu'à mise en pratique avec succès Nathan Wachtel. J'examinerai ainsi, dans un premier temps, comment le *modus operandi* des sessions chamaniques pratiquées aussi bien dans les Andes centrales contemporaines que dans certains petits groupes amazoniens proches de la Cordillère (Yurakaré et Chimane) permet d'éclairer certains aspects clés des pratiques religieuses propres aux grands sanctuaires oraculaires préhispaniques andins. Dans un second temps, je souhaite montrer qu'en ce qu'elle permet d'identifier dans les pratiques et les dispositifs rituels des enjeux partagés, cette comparaison est aussi instructive, en terme de changement, puisqu'elle permet de repenser les processus de restructuration et de réajustement continus des pratiques religieuses andines dans leur rapport historique avec le christianisme et dans les tensions induites par l'instauration de l'ordre social colonial.

AUTEUR

VINCENT HIRTZEL

EREA-LESC, CNRS