RICARD LANATA Xavier, *Les voleurs d'ombre. L'univers religieux des bergers de l'Ausangate (Andes centrales)*

Laurence Charlier Zeineddine

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/12207>
DOI : 10.4000/jsa.12207
ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 31 juillet 2012
Pagination : 216-221
ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Laurence Charlier Zeineddine, « RICARD LANATA Xavier, *Les voleurs d'ombre. L'univers religieux des bergers de l'Ausangate (Andes centrales)* », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 98-1 | 2012, mis en ligne le 01 septembre 2012, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/12207> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.12207>

Ce document a été généré automatiquement le 3 septembre 2022.

Tous droits réservés

RICARD LANATA Xavier, *Les voleurs d'ombre. L'univers religieux des bergers de l'Ausangate (Andes centrales)*

Laurence Charlier Zeineddine

RÉFÉRENCE

RICARD LANATA Xavier, *Les voleurs d'ombre. L'univers religieux des bergers de l'Ausangate (Andes centrales)*, Société d'ethnologie, coll. « Recherches américaines » 9, Nanterre, 2010, 540 p. + 8 p. de pl., bibl., gloss., index, ill., tabl.

- 1 L'ouvrage de Xavier Ricard Lanata offre au lecteur une magnifique étude du chamanisme des bergers des Hautes Terres (sud Cuzco) au Pérou, étude riche en données qui viennent combler les lacunes de l'ethnographie de ces sociétés. Dans la première partie, « Le monde-autre et ses reflets », l'auteur se consacre à l'Apu, la divinité de l'Ausangate, puis à l'ombre des humains et à leurs rêves, enfin aux morts. La deuxième partie aborde l'univers des rites : le fait d'être chamane, la cure thérapeutique, les rites propitiatoires et l'entrée dans la mort. Dans la troisième partie, « Montrer et agir le monde », Ricard Lanata propose une description détaillée du culte des bergers à la montagne Quylly-rit'i, ce qui l'amène à analyser le rôle de la symbolisation, les notions d'autonomie et de dépendance. L'ouvrage s'achève sur une réflexion à propos de l'interprétation de la croyance : le statut de la croyance, l'adaptation au changement et les pièges de l'interprétation.
- 2 Un des points les plus remarquables est probablement la définition que donne l'auteur de l'*animu*, définition pertinente et novatrice qui vient altérer la relative homogénéité des définitions établies jusqu'alors. Pour Ricard Lanata, l'*animu* ne serait pas une « force vitale » ou une « âme-force-vitale » (Robin Azevedo 2008), mais plutôt une « essence actualisée », une « puissance d'animation », une « essence-en-acte » : « l'*animu* n'existe que dans la mesure où il produit une animation réelle : il n'est pas s'il ne se manifeste pas

au point de vue sensible, c'est-à-dire s'il n'est pas perceptible » (p. 84). Ce concept conduit l'auteur à une approche de la perception – et de la mort – passionnante : « Ce sont les altérations de l'*animu*, ses actualisations successives, la manière dont sa forme est constamment modifiée, qui produisent dans la conscience la perception » (p. 88).

- 3 De plus, l'auteur s'interroge sur la manière dont cette « puissance d'actualisation » est « véhiculée ». Le thème de la circulation est classique dans la littérature andiniste¹. Mais, grâce à ses données ethnographiques et à une analyse approfondie du thème, Xavier Ricard Lanata propose au lecteur une nouvelle approche : il ne s'agit pas tant en effet de comprendre comment cet *animu* est « véhiculé » ou « insufflé », pour reprendre les mots de l'auteur, que de comprendre comment cette puissance, contenue en chaque être, vient s'actualiser. En d'autres termes, comment expliquer qu'une virtualité s'actualise dans la vie sociale ? L'*animu* est *kamachisqa* c'est-à-dire « animé » par l'Apu. Ce dernier ordonne et pousse le monde à sa réalisation à travers l'*animu*. C'est aussi l'Apu qui façonne le rêve des humains. Enfin, les animaux des bergers sont également « animés » par l'Apu, et ce, par le biais de pierres magiques (*inqa*, *inqaychu*, *khuya rumi*) : elles poussent l'« essence-en-acte » des animaux à s'actualiser. Les lignes consacrées à ce thème sont admirables : le lecteur découvre là un véritable « système idéologique » (Hamayon 1978) dont il peut apprécier la beauté et la complexité. Toutefois, l'ampleur de cette appréciation est parfois atténuée ou du moins affectée. Certaines analyses de l'auteur sont fondées sur des dichotomies dont la pertinence pourrait être discutée : nature/culture, sauvage/domestique, monde-ci/monde-autre, monde de la nature/surnature, maladies naturelles/maladies surnaturelles.
- 4 Ce qui frappe le lecteur, c'est la subordination totale des bergers et de leurs animaux à la divinité de l'Ausangate puisque c'est elle qui les anime et impose sa volonté sur leurs *animu*. Selon l'auteur, les mythes des bergers montrent que ces derniers peuvent aussi être autonomes par rapport à la divinité, d'où un va-et-vient de leur pensée entre dépendance et autonomie. Cette autonomie est conçue par l'auteur comme la nécessité d'une rupture ontologique entre le monde sauvage et le monde domestique, entre nature et culture : moi, berger, j'appartiens à la culture et donc, pour exister, je dois me distinguer de la nature. La relation Apu/berger se superpose à celle de nature/culture de sorte que la praxis des bergers se résumerait à un effort de domestication de la nature sauvage. Nous pourrions pourtant nous demander si, lorsque les bergers oscillent entre dépendance et autonomie, ce va-et-vient doit être considéré comme une manifestation de deux catégories qui s'affrontent. Finalement, il ne s'agirait peut-être pas de catégories ontologiques d'appartenance qui s'opposeraient, mais de modes relationnels qui divergeraient, selon les contextes et les motifs pragmatiques des énoncés narratifs par exemple. Ce qui motiverait la dépendance ou l'autonomie des bergers ne serait pas l'actualisation d'une catégorie d'appartenance, mais une intention relationnelle. Ce serait le contexte qui déterminerait le fait que, moi humain, je serais tantôt dépendant, tantôt autonome. On peut aussi considérer que les bergers sont autonomes non pas, comme le pense Xavier Ricard Lanata, pour « être » des êtres culturels par opposition à la nature, mais pour « se positionner » comme tels. Et cette affirmation positionnelle serait pragmatique (signifier une intention par exemple).
- 5 Dans le même ordre d'idées, si l'*animu* des humains est animé par l'Apu, si celui-ci actualise sur le plan social la puissance de l'*animu* des humains, il est possible de s'interroger sur les contextes qui accompagnent (amorcent, déterminent, conditionnent ?) ces actualisations. L'auteur explique que « sous l'effet de l'offrande qui

lui est destinée, et en vertu d'un mécanisme désiré et constamment réactualisé par l'Apu, l'*inqaychu* libère l'« essence-en-acte » des bêtes » (p. 221). Il serait intéressant d'approfondir cette analyse notamment par rapport au désir et à l'intention. Ricard Lanata souligne que l'animation dont l'Apu est l'agent est le résultat d'une volonté : quelles peuvent être alors les intentions de l'Apu ? Quels sont les motifs de ses intentions (un caprice, la colère, la gratitude, la prédation, l'actualisation d'une catégorie ontologique d'appartenance, etc.) ? Finalement, quelles sont les modalités ontologiques des manifestations des maîtres des montagnes ? Si l'actualisation de la puissance d'animation est le fruit d'un désir comme l'écrit l'auteur, comment l'appréhender ? On pourra imaginer que c'est le comportement des humains qui amorce le désir de l'Apu, celui de les animer. Les gestes d'offrandes, par exemple, provoqueraient la bienveillance de l'Apu et son pouvoir d'animateur. À cet égard, l'auteur stipule que les relations qui unissent les *apu* aux humains sont régies par des lois de réciprocité et de complémentarité, autre fil d'Ariane des andinistes². Pourtant, on pourra se demander si les notions de réciprocité et de complémentarité sont suffisantes pour comprendre les êtres surnaturels ainsi que les modalités des relations qui les lient aux humains.

- 6 Xavier Ricard Lanata évoque le fait que, pour provoquer la bienveillance de l'Apu, les humains doivent faire preuve d'un « comportement irréprochable », mais surtout, leur affection doit être « véritable et sans faille ». Il semblerait donc que les dispositions émotionnelles des humains soient décisives pour comprendre les modalités des manifestations de l'Apu. Selon l'auteur, le maître de la montagne est un animateur et non un créateur, c'est-à-dire que « la relation serait antérieure même à l'idée de substance » (p. 373). Cette remarque est fondamentale et nous conduit à penser que la manifestation de la divinité est bien déterminée par la relation que le maître de la montagne noue avec les bergers et non par une quelconque catégorie d'appartenance (la nature ?). Plus loin, l'anthropologue nous livre les mots d'un informateur : « Ils y croyaient vraiment, et parce qu'ils y croyaient, les *apu* se métamorphosaient réellement en hommes, ils se dévoilaient facilement à eux sous forme de *wayra* » (p. 423). La disposition émotionnelle et spirituelle des humains semble donc bien déterminante : la « croyance » (il faudrait connaître le terme en quechua) aurait des propriétés agentives dont l'exploration serait passionnante. Souligner le rôle agentif de cette « croyance » humaine brouillerait ainsi l'image que le lecteur se fait des bergers comme totalement subordonnés à la divinité de la montagne et de l'Apu comme divinité suprême qui ordonne le monde. Le lecteur pourra en effet se demander si l'Apu a le pouvoir et la possibilité de se manifester dans le monde des humains de manière autonome, indépendamment des humains. N'est-ce pas la croyance des humains qui fait précisément que les *apu* se manifestent dans leur monde ou, pour le dire autrement, n'est-ce pas la croyance des humains qui actualise le pouvoir de l'Apu dans la vie sociale, ce qui soulignerait l'étroite dépendance de l'Apu à l'égard des humains ?
- 7 Dès l'avant-propos, Xavier Ricard Lanata explique qu'il envisage le chamanisme sous l'angle de la philosophie du langage ; il précise également qu'il le conçoit comme une institution et se défend d'avoir recours à la pragmatique pour l'étudier. Son propos est d'étudier les représentations qui fondent le chamanisme grâce aux discours des bergers et de comprendre les liens qui unissent les représentations et les pratiques, cela afin d'établir une « théorie de la connaissance » implicite qui encadrerait la pratique du chamane sud-andin. Selon l'auteur, le but de cette démarche est de « désanthropologiser » l'approche traditionnelle des croyances comme le chamanisme.

- 8 Loin de s'attendre à une objectivation de cette présomption, le lecteur conserve l'espoir, au fil des pages, d'être mis en déroute, comme lui annonçait l'auteur. Les analyses de Xavier Ricard Lanata s'éloignent pourtant de cette ambition. Seule la dernière partie laisse présager une approche susceptible de fragiliser celle plus « traditionnelle » puisque l'auteur s'inspire de la philosophie du langage pour en extraire des outils analytiques propices à une réflexion sur la croyance. Néanmoins, si les conclusions auxquelles parvient l'auteur sont intéressantes, elles n'ébranlent probablement pas l'édifice intellectuel des anthropologues même « traditionnels » : les croyances « s'établissent comme des idées religieuses c'est-à-dire comme un discours sur le monde dont les fondements échappent à la vérification empirique, en ce qu'ils concernent l'être même des choses » (p. 401), « le langage fonde la croyance plus que l'expérience » (p. 402), la symétrie entre les signes ou les représentations et les expériences tangibles permet de consolider la foi, le rapport d'homologie entre représentations et pratiques est réajusté à l'occasion des cérémonies collectives, garantissant par là les fondements du système tout entier. Le lecteur pourra aussi s'étonner de certaines conclusions qui ont l'intonation d'une mise en garde adressée aux anthropologues : attention aux inférences logiques (il ne suffit pas d'être élu par la foudre pour être chamane) ; il y a une différence entre vérité *de facto* et vérité *de jure* ; les termes sont polysémiques d'où la nécessité de considérer le contexte d'énonciation pour ne pas faire d'erreur d'interprétation ; il faut considérer le mythe par rapport à un système de pensée global.
- 9 Pour conclure, l'ouvrage de Xavier Ricard Lanata mérite toute l'attention des andinistes non pas en raison d'une approche qui révolutionnerait la littérature andiniste sur le chamanisme, mais en raison, d'une part, de sa contribution ethnographique manifeste, d'autre part, à cause de ses analyses fondées sur le concept d'actualisation, concept qui enrichit incontestablement la recherche anthropologique sur le chamanisme andin. Si l'auteur n'a guère « désanthropologisé » l'approche du chamanisme, il est en tout cas parvenu, grâce à ce concept, à dévier son axe.

BIBLIOGRAPHIE

ARNOLD Denise Y., Domingo JIMÉNEZ et Juan de Dios YAPITA

1992 *Hacia un orden andino de las cosas*, Hisbol/ILCA, La Paz.

ARNOLD Denise Y. et Juan de Dios YAPITA

1996 « Los caminos de género en Qaqachaka : saberes femeninos y discursos textuales alternativos en los Andes », in Silvia Rivera Cusicanqui (éd.), *Ser mujer indígena chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, Plural/CID, La Paz, pp. 303-392.

BASTIEN Joseph W.

1985 « Qollahuaya-andean body concepts : a topographical-hydraulic model of physiology », *American Anthropologist*, 87 (3), pp. 595-611.

EARLS John et Irene SILVERBLATT

1978 « La realidad física y social en la cosmología andina », *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas*, 4, pp. 299-325, Paris.

HAMAYON Roberte

1978 « De l'idéologie », *L'Homme*, 13 (3-4), pp. 17-45.

HARRIS Olivia et Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE

1988 « Pacha : en torno al pensamiento aymara », in Albó Xavier (éd.), *Raíces de América. El mundo aymara*, Alianza América/UNESCO, Madrid, pp. 217-282.

RANDALL Robert

1987 « Del tiempo y del río : el ciclo de la historia y la energía en la cosmología incaica », *Boletín de Lima*, 54, pp. 69-95.

1993 « Los dos vasos : cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkanato hasta la colonia », in Thierry Saignes (éd.), *Borrachera y memoria*, Hisbol/IFEA, La Paz.

ROBIN AZEVEDO Valérie

2008 *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*, Société d'Ethnologie, coll. « Recherches américaines » 7, Nanterre.

SHERBONDY Jeanette

1982 *The canal systems of Hanan Cusco*, PhD., University of Illinois, Champaign-Urbana.

NOTES

1. On pourra se référer notamment aux travaux d'Arnold et alii (1992), d'Arnold et Yapita (1996), de Bastien (1985), de Earls et Silverblatt (1978), de Harris et Bouysse-Cassagne (1988), de Randall (1987 ; 1993) et de Sherbondy (1982).
2. Le lecteur pourra néanmoins s'étonner de l'absence quasiment complète de références à des auteurs bolivianistes.

AUTEURS

LAURENCE CHARLIER ZEINEDDINE

CERMA-MASCIPO