VÉRICOURT Virginie de, *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre* (préface de Thérèse Bouysse-Cassagne), L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes », Paris, 2000, 297 p.

César Itier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/425>

DOI : 10.4000/jsa.425

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 428-432

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

César Itier, « VÉRICOURT Virginie de, *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre* (préface de Thérèse Bouysse-Cassagne), L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes », Paris, 2000, 297 p. », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 87 | 2001, mis en ligne le 17 novembre 2005, consulté le 25 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/425> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.425>

Ce document a été généré automatiquement le 25 septembre 2020.

© Société des Américanistes

VÉRICOURT Virginie de, *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre* (préface de Thérèse Bouysse-Cassagne), L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes », Paris, 2000, 297 p.

César Itier

- 1 Cet ouvrage, dont la base est une thèse de troisième cycle en ethnologie, se propose d'étudier les représentations religieuses de la foudre auprès de la population rurale du nord du département de Potosí, en Bolivie. L'étude est centrée sur le pèlerinage qui, chaque année, se réalise autour du sanctuaire de Bombori, au cœur de la province de Chayanta. Comme le montre l'auteur, le Seigneur de Bombori, identifié à Santiago, est une manifestation christianisée du dieu panandin préhispanique de la foudre. Les pèlerins viennent demander des bienfaits matériels à la divinité et le sanctuaire est un lieu régénérateur auquel ils se rendent dans l'intention de réactiver le cycle vital dont dépend leur quotidien. L'auteur étudie également les pratiques chamaniques qui dépendent étroitement de ce culte puisque le Seigneur de Bombori impose à certains individus de devenir ses intermédiaires et leur donne des pouvoirs curatifs et divinatoires. Ces intermédiaires, ou *yatiri* (« celui qui sait » en aymara), peuvent être caractérisés comme des chamanes et c'est d'ailleurs en partie à leur image qu'est conçue la divinité de Bombori.
- 2 L'ouvrage est ordonné en quatre parties. La première décrit le comportement des fidèles pendant le pèlerinage et tente de dégager les conceptions religieuses qui se manifestent à travers leurs actes. La deuxième analyse les traditions miraculeuses dont

le Seigneur est le protagoniste. La troisième étudie le personnage du *yatiri*, les conditions qui président à son élection de la part de la divinité, la nature de ses pouvoirs et son lien avec ses esprits auxiliaires, les « *abogados* », ainsi qu'avec le Seigneur lui-même. La quatrième partie, enfin, explore les discours et le langage mis en œuvre dans les rites pratiqués par le *yatiri*, en particulier le « *cabildo* », séance au cours de laquelle le chamane dialogue dans l'obscurité avec ses esprits auxiliaires afin d'obtenir la guérison du malade. L'auteur a elle-même assisté à l'une de ces séances, l'a enregistrée, offre une transcription et une traduction du texte quechua et en propose une exégèse. Cet ouvrage constitue un apport notable à notre connaissance, encore très fragmentaire, du culte de la foudre et du chamanisme dans les Andes.

- 3 L'interprétation des faits observés par l'auteur nous semble cependant considérablement limitée par un certain nombre de défaillances dans la démarche ethnologique elle-même. La première est celle qui consiste à s'appuyer très fréquemment sur les sources espagnoles des XVI^e et XVII^e siècles pour éclairer certains aspects du culte actuel. Il s'agit, certes, d'une entreprise intéressante mais elle exempte parfois l'auteur d'essayer de saisir la signification que les pratiques observées prennent dans le contexte actuel. D'autant plus que V. de Véricourt ne prend pas toujours les précautions historiographiques qui s'imposent et connaît mal les sources. Ainsi situe-t-elle le culte du dieu Libiac dans la province de Huarochirí (pp. 73, 201) alors qu'il était pratiqué dans celle, nettement plus septentrionale, de Cajatambo. De même, elle attribue le culte de Catequil aux anciennes populations de la côte septentrionale alors qu'il n'était pratiqué que dans les montagnes septentrionales du Pérou (p. 73). Elle préfère d'ailleurs en général éviter de citer les sources primaires pour ne s'en tenir qu'aux analyses déjà menées par d'autres sur la culture des Andes anciennes. Mais elle se montre trop dépendante de ces sources secondaires et y puise de façon peu critique un cadre conceptuel pour l'interprétation de ses observations. Ainsi reprend-elle l'idée, formulée par d'autres, selon laquelle le cosmos andin s'articule en trois plans verticaux – *hananpacha* « ciel », *kaypacha* « terre » et *ukhupacha* « monde souterrain » (p. 82) – et en fait un usage abondant dans l'interprétation de ses observations. Mais jusqu'à quel point cette tripartition, imposée au XVI^e siècle par les missionnaires¹, structure-t-elle l'ensemble de la représentation indigène actuelle du monde ? De même, elle a recours au concept ancien d'*ushnu*, tel que l'a interprété Tom Zuidema, pour comprendre le concept de *sanku* « lieu touché par la foudre » qu'elle a relevé sur le terrain (p. 159). Le rapprochement entre les deux concepts est peu convaincant, mais il a apparemment dispensé l'auteur d'interroger plus précisément ses informateurs sur le concept de *sanku*. V. de Véricourt établit un parallèle très peu convaincant entre le bâton divinatoire du *yatiri* et le *tupayawri*, sceptre des rois incas. De la même façon, elle opère un rapprochement entre la tour du sanctuaire de Bombori et les *huancas* (dans la religion ancienne, monolithe planté dans le sol symbolisant la prise de possession du territoire par l'ancêtre du groupe). Cette hypothèse n'est étayée par aucun indice sérieux, si ce n'est la constatation que la tour est verticale, comme plantée dans le sol et qu'on lui fait des offrandes. La façon dont les pèlerins se présentent devant le Seigneur de Bombori reflète, selon l'auteur, un « modèle hiérarchique des genres » spécifiquement andin (pp. 41-42). Elle fonde cette interprétation sur un travail de Gilles Rivière, daté de 1982, qui s'appuie à son tour – ce que l'auteur ne perçoit pas – sur des études ethnohistoriques de Tom Zuidema fortement remises en question depuis lors. Bref, l'auteur interprète la réalité qu'elle observe à partir de catégories préconçues qui ne proviennent pas de ses informateurs mais de l'ethnohistoire andine telle qu'elle s'est

constituée à un moment donné. Au lieu de comparer ses interprétations à celles d'autres auteurs afin de discuter la validité des conclusions de ces derniers, elle traite les conclusions des ethnologues et des historiens comme des faits avérés – les mettant presque sur le même plan que le discours de ses informateurs – et s'appuie sur elles pour interpréter les faits. À ce compte, la connaissance tourne en rond et l'ethnologie se prive de la possibilité de renouveler le débat.

- 4 Le texte de la séance du « *cabildo* » est le seul qui nous soit livré dans la langue originale. Dans les autres cas, l'auteur ne précise jamais de quelle langue sont traduits les petits textes français qu'elle présente comme les témoignages de ses informateurs. Le style de ces textes suggère qu'ils sont traduits, au moins le plus souvent, de l'espagnol et non du quechua et que l'auteur a travaillé avec des personnes bilingues ou des interprètes. En effet, elle ne semble pas posséder une connaissance pratique minimale du quechua, qui est pourtant la première langue, voire la seule, des personnes parmi lesquelles elle a travaillé. Ainsi a-t-elle recours à des dictionnaires, y compris du XVII^e siècle, pour éclairer le sens des termes les plus courants. Ses interprétations linguistiques sont souvent erratiques. Selon elle, le verbe *rima-* « parler » est d'usage plus courant que *parla-* (esp. « *parlar* ») et ce dernier s'emploie plutôt dans un contexte rituel. Cette affirmation est inexacte puisque le verbe qui signifie « parler » dans le quechua bolivien est *parla-*, *rima-* n'ayant que des emplois limités. Ce n'est certes pas ce qui est consigné dans le dictionnaire peu fiable de Jesús Lara, utilisé par l'auteur, mais quelques conversations dans la variété locale de la langue auraient pu lui suffire pour s'en apercevoir.
- 5 Il se trouve que le quechua n'a qu'une implantation récente dans la région de Chayanta et que de nombreux termes relevés par l'auteur trouvent leur interprétation en aymara, langue de substrat de la région. L'auteur ne possède pas non plus la connaissance minimale de cette langue qui lui aurait permis d'interpréter certains termes intéressants. Ainsi, le terme *aysiri*, qui désigne le *yatiri* capable de « faire revenir l'âme » détachée du corps du malade, est-il composé de la base verbale quechua *aysa-*, qui signifie « tirer » (ce que l'auteur signale en ayant recours à un dictionnaire...), et de l'agentif aymara *-iri*. *Aysiri* est donc un terme hybride quechua-aymara qui signifie « celui qui tire [l'âme] ». Cette hybridité mériterait d'ailleurs d'être expliquée. C'est la même formation que l'on trouve dans *wawachiri* et *yanapiri*, également mentionnés par l'auteur mais non traduits, qui signifient, respectivement, « celui qui met au monde » et « celui qui aide, auxiliaire ». Comme on peut le constater, ces interprétations simples ne sont pas indifférentes à la compréhension des fonctions des personnes auxquelles ces termes s'appliquent. Le terme *yatiri* possède la même formation et signifie, comme le signale l'auteur, « celui qui sait ». Mais, contrairement à ce qui est affirmé p. 123, ce terme ne provient pas du verbe quechua *yacha-*, « savoir », mais du verbe aymara *yati-* qui a le même sens. L'auteur signale que les esprits auxiliaires sont appelés *qullu* sans proposer aucune interprétation de ce terme (p. 127). Or, *qullu* signifie, en aymara, « montagne », ce qui ouvre le champ à des interprétations intéressantes que l'auteur ne peut explorer faute de connaître le sens des mots. Le terme aymara *ch'amakani*, autre désignation du *yatiri*, est traduit comme « celui qui est dans l'obscurité », alors qu'il signifie « maître de l'obscurité », ce qui n'est pas non plus sans implications intéressantes.
- 6 Cette méconnaissance de la langue se manifeste également dans la transcription et la traduction de la séance de « *cabildo* ». Ainsi, *kunan, tuta chay jinata pasallasqataq ari* est

traduit comme « cette nuit j'ai tant parlé » (p. 228), alors que cette phrase signifie « cette nuit s'est également passée comme ça » ; *mana [...] perdó nmañakunkichischu* est traduit comme « tu n'as donc pas demandé pardon » (p. 228), alors que son sens est « vous (pluriel) n'avez pas demandé pardon » ; *imaynapipis pierdeshanpuni ari* est traduit par « même si toutefois quelques-uns se perdent » (p. 230), alors qu'il signifie « quoi qu'on fasse, il [= le fœtus] n'arrive pas à terme », c'est-à-dire pratiquement le contraire. L'auteur affirme avoir observé, dans les phrases prononcées lors de ces séances, des altérations grammaticales et syntaxiques mais n'en montre concrètement aucune. Pour notre part, nous n'en avons pas constaté dans le texte qui nous est fourni. V. de Véricourt constate une ressemblance formelle entre *sut'i* « clair, manifeste » et *suti* « nom ». Elle en déduit que la parole est associée au concept de *sut'i* et que cela « montre bien qu'il y a bien construction d'un monde dans le dire » (p. 258). Un tel rapprochement est tout à fait dénué de fondement. Une ressemblance formelle entre deux mots n'implique pas une association conceptuelle : associations-nous en français « poisson » et « poison », « poisson » et « boisson », « pain » et « bain » ? Or, l'opposition entre occlusive simple et glottalisée en quechua (cette dernière étant représentée par l'apostrophe dans *sut'i*) n'est pas moins phonologique que l'opposition consonne sourde/consonne sonore en français.

- 7 L'auteur se propose de montrer qu'il existe une influence du vocabulaire des mystiques espagnols sur celui des chamanes andins. Mais les rapprochements qu'elle opère ne sont guère frappants. Peut-être parce qu'elle ne met en rapport que des traductions françaises.
- 8 Dès lors, la seule possibilité de lecture qui s'ouvre à l'ethnologue est une interprétation abstraite et « structuralisante » à laquelle V. de Véricourt se livre sans retenue. L'impossibilité où elle se trouve, pour des raisons linguistiques, d'analyser le discours de ses informateurs à partir de leurs propres catégories l'oblige à se tourner vers un kit de concepts préfabriqués par l'ethnohistoire andine et l'ethnologie générale, afin de construire son interprétation. L'auteur ne peut alors que découvrir ce qui est déjà connu. Analysant une version du récit de l'origine du Seigneur de Bombori, elle conclut : « Du mouvement au fixe, de l'obscurité à l'aube, de l'union à la séparation et à l'éclatement, chacune de ces configurations traduit l'idée d'une transformation et d'une rupture avec un état antérieur » (pp. 89-90). Ne pourrait-on pas affirmer la même chose de quantité de récits mythiques à travers le monde ? Le contenu de ce genre de récits s'épuise-t-il en ces oppositions simples et universelles ? N'y a-t-il pas un sens à chercher, qui pourrait être dégagé par comparaison avec d'autres récits et par l'analyse d'une version dans sa langue originale et de son vocabulaire ? Les exégèses que propose l'auteur en restent à un trop haut degré de généralité.
- 9 Le lecteur observe que certains termes reviennent de façon réitérée dans le discours des informateurs : *milagro*, *patrón*, *gloria*, *altogloria*, *ukhugloria*, *ukhupacha*, *suerte*, *sonqo*, etc. On pressent qu'il s'agit là de concepts très spécifiques et centraux, dont l'élucidation serait essentielle à notre compréhension de la pensée des acteurs du culte de la foudre. Malheureusement, l'auteur n'en donne que des équivalents français qui n'éclairent guère le sens d'origine (par exemple « cœur » pour *sonqo*) et ne s'attache jamais à dégager des signifiés. Comment *gloria*, vaguement traduit comme « gloire » et comme « ciel », peut-il être parfois rendu comme un synonyme de *suerte*, et qu'entend-on par ce dernier terme ? On ne le saura pas, et les phrases quechuas où ces termes apparaissent n'étant jamais reproduites, le lecteur ne peut pas non plus se livrer à sa

propre analyse. De même, le rêve est le lieu privilégié de la communication du chamane avec le Seigneur. L'auteur signale qu'un même verbe – *mosqoy* – s'utilise pour désigner l'état du rêve comme l'état d'inspiration divinatoire (p. 193). On aimerait en savoir davantage sur les contextes morphologiques dans lesquels ce terme est employé. En effet, notre propre expérience linguistique nous montre que ce ne sont pas les mêmes selon les contextes sémantiques et qu'il serait essentiel de les analyser pour dégager le signifié du verbe *mosqoy*. Cela permettrait de mieux comprendre comment est pensée la communication entre la divinité et le *yatiri*.

- 10 L'échec de la démarche de l'auteur se manifeste pleinement dans la conclusion de l'ouvrage. Elle se propose d'y dégager « quelques notions fondamentales pour une meilleure compréhension du culte de la foudre » (p. 268). N'ayant pu les découvrir dans le vocabulaire et la langue, elle en appelle à une notion abstraite, externe à la culture de ses informateurs, celle de seuil. Elle montre ainsi que la foudre est une « divinité du seuil » (pp. 268 ou 269), que le *yatiri* est au seuil de l'humanité et que « la notion de seuil semble bien cimenter toutes les expressions du culte » (p. 270). Elle tente de donner à cette notion une coloration andine en s'inspirant d'un travail de Robert Randall – qui s'appuie à son tour sur une interprétation linguistique douteuse de Lawrence Carpenter concernant la dualité de la personne dans la culture andine. Elle définit ainsi le seuil, dans le cas du culte de la foudre, comme « la distinction établie entre un ordre du dehors et un ordre du dedans » (p. 272). On en arrive à une philosophie triviale, faite de lapalissades revêtues d'un langage « ethno » : « Ainsi, le seuil ne se définit que dans ses implications réciproques constitutives ; il n'est jamais essence (et encore moins une origine unique), mais rapport à l'autre. En d'autres termes, il est le point de référence qui permet de penser le rapport au monde » (p. 273). On reste songeur devant l'idée qu'une notion appartenant au français est au cœur du système conceptuel des populations andines. Certes, on ne peut nier que le culte de la foudre se réalise sur la frontière avec l'au-delà et que les *yatiri* vivent en partie sur cette frontière. Mais cela n'est-il pas vrai de tout culte et de tout intermédiaire religieux dans toutes les traditions religieuses ? Une conclusion aussi triviale et aussi détachée de la spécificité d'une culture nous semble la négation même du travail ethnologique.

NOTES

1. Comme l'a montré J.-C. Estenssoro dans *Du paganisme à la sainteté. L'incorporation des Indiens du Pérou au catholicisme. 1532-1750*, thèse de doctorat en histoire et civilisations, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1997, pp. 66-69.

AUTEURS

CÉSAR ITIER

INALCO et Centre d'études des langues indigènes d'Amérique, CNRS, Villejuif