

Année universitaire 2023-2024

ONTOLOGIES ET REPRÉSENTATIONS SYMBOLIQUES ANDINES REGARDS CROISÉS DE TROIS YATIRI DE PACAJES

Présenté par Julien LAJOURMARD

Sous la direction de Laurence CHARLIER, maîtresse de conférence

Mémoire présenté le 23/09/2024 devant :

- Laurence CHARLIER, directrice du mémoire
- Julie METAIS, membre du jury

Résumé : En étudiant les discours de trois chamanes de l'altiplano bolivien, qui proposent des regards différents quant aux êtres surnaturels qu'ils conçoivent et aux pratiques rituelles qu'ils réalisent, ce travail tente de démontrer que les conceptions symboliques andines ont pour qualité intrinsèque d'être réactualisables et réappropriables par les acteurs qui les considèrent. Les notions de « croire » ou de « ne pas croire » font partie intégrante de l'ontologie andine et sous-entendent une grande plasticité des représentations qui font apparaître le réel. L'univers symbolique et religieux andin se présenterait donc comme étant particulièrement protéiforme et foisonnant, et la multiplicité de ses modalités permettrait un rapport au réel extrêmement dynamique, capable de se perpétuer tout en s'adaptant continuellement.

Mots-clés : croyance, rituel, prédation, chamanisme, montagne sacrée.

Sommaire

Introduction	4
Présentation du terrain	6
I. Déambuler dans le paysage	
L'ascension du Chukapaka	8
A la recherche d'un vieil homme	15
<i>Yatiri et ch'amakani</i>	18
Les montagnes sacrées : des êtres ambivalents	21
Un environnement empreint de prédation	26
II. Rencontrer les grands-pères	
Un <i>yatiri</i> évangéliste	31
El Rey de los Reyes	38
Une offrande au Kumpuku	44
Le rocher et le grand-père	48
<i>Los Pachamamas</i>	54
III. « Croire » ou « ne pas croire »	
Devenir client d'un devin	62
Des conversions en cascade	66
Si tu n'y crois pas, il ne se passe rien	74
L'altiplano et le bocage normand : « plasticité » de la croyance	78
Je ne crois pas aux fantômes, mais j'en ai peur	81
Un bestiaire effrayant et omniprésent	86

IV. Des existences enchevêtrées

Un rite de premier labour : réactualiser des représentations	94
La maladie de la danse : se réapproprier une parole	98
L' <i>ajayu</i> et la <i>chuyma</i> : être conjointement	103
« <i>Yuyay</i> », une pensée performative qui perpétue la peur	109

V. Ruses, visions et improvisations

Transmettre des procédés rituels	114
Divination et opérations chirurgicales : donner la « foi »	118
Une inspiration « artistique » ?	122
De multiples regards	124

Conclusion	129
------------	-----

Annexes

Photos	131
Traductions	154
Bibliographie	166

Introduction

Ce travail est issu de trois terrains qui ont duré chacun quatre mois et ont été réalisés en 2017, 2022 et 2023, de février à mai à chaque fois. Le terrain de 2017 faisait suite à mon année de Master 1 d'anthropologie et j'ai eu peu après un grave accident de la route qui m'a amené à suspendre mes études. Je suis alors devenu berger de haute-montagne, mais je tenais à terminer ce chemin qui avait été entamé de longues années auparavant. J'ai donc repris un Master 2 en 2021-2022 et me suis rendu de nouveau en Bolivie à deux reprises, tout en continuant de travailler la moitié de l'année en tant que berger.

Je me suis rendu à chaque fois dans l'altiplano bolivien, et plus précisément dans la province de Pacajes, située dans le département de La Paz, dont les populations sont aymaras et parlent la langue aymara. Je n'ai malheureusement pas pu apprendre suffisamment la langue aymara pour pouvoir tenir une conversation soutenue avec mes interlocuteurs, étant donné qu'il n'y a pas de cours d'aymara en France et qu'il m'aurait fallu passer plusieurs mois consécutifs à La Paz afin d'y suivre des cours pour pouvoir maîtriser cette langue particulièrement complexe. De plus, les habitants que j'ai côtoyés parlaient aussi espagnol, dans leur très grande majorité, aussi c'est par cette langue que nous communiquions. J'étais néanmoins capable, en 2023, de saisir de nombreux éléments de discours en aymara et de tenir des conversations simples.

Ce travail a pour but de présenter le cheminement qui a été le mien au cours de ces séjours et ainsi de rendre accessible à quiconque, pas uniquement à des universitaires, l'univers très riche et complexe que j'ai rencontré sur ces terres austères et inhospitalières, situées à près de 4.000 mètres d'altitude. Cet univers symbolique apparaît à travers les discours croisés de trois *yatiri*, trois chamanes âgés de plus de 80 ans que j'ai côtoyés durant plusieurs semaines voire plusieurs mois, ainsi qu'à l'aide de nombreuses citations d'anthropologues, dans l'optique de les faire dialoguer tous ensemble. Les photos en annexe permettent de se faire une idée de l'environnement que j'ai ainsi arpenté.

Les habitants de l'altiplano appartiennent à des communautés qui sont elles-mêmes divisées en *ayllu*, c'est-à-dire en unités sociales et géographiques à l'intérieur desquelles les individus possèdent des liens de parenté¹. Plusieurs traits socio-culturels de ces populations appartiennent au régime de la réciprocité. Il en va ainsi, par exemple, de l'*ayni*, relations de travail réciproques (c'est-à-dire des échanges de travail, notamment agricoles, ponctuels et différés dans le temps) entre membres d'une même famille ou d'une même communauté², de

¹ Par rapport à l'*ayllu*, voir par exemple Métraux et Gutelman 1963, Rivière 1983 ou Burman 2015.

² Par rapport à l'*ayni*, voir Flores-Ochoa 1981, Alison Spedding 2009 ou Loritz 2016.

l'*aynuqa*, gestion communautaire des terres agricoles³, et du *thaki*, « chemin des charges » qu'un individu doit réaliser pour la communauté afin d'obtenir notamment un statut et une reconnaissance de la part de celle-ci⁴. Ces éléments empreints de réciprocité ont amené la littérature andiniste à considérer généralement que l'univers religieux et symbolique andin serait lui aussi rempli de réciprocité.

A travers un récit ethnographique qui puisse permettre de présenter au fur et à mesure les différents protagonistes et leurs discours, nous allons faire ressortir l'ambivalence fondamentale des êtres surnaturels andins, dont font partie les montagnes sacrées, et questionner la pertinence de cette « réciprocité ontologique » admise dans la littérature, en considérant le fait que les relations que les populations de l'altiplano mettent en place avec les êtres surnaturels sont aussi de l'ordre de la prédation.

Nous ferons ainsi ressortir la complexité du régime ontologique de ces êtres surnaturels susceptibles de dévorer les êtres humains en permanence, ainsi que la grande plasticité de la « croyance » chez ces populations. Cela nous amènera à considérer que ces entités et les représentations qui les soutendent sont en permanence réactualisées et réappropriées par les acteurs qui les mobilisent, qu'ils soient des chamanes ou de simples habitants. Nous verrons aussi que ces chamanes sont les plus susceptibles de manipuler ces représentations symboliques, guérissant les habitants à l'aide de plantes mais aussi de rituels qu'ils interprètent tels des acteurs, tout en étant à la fois pris eux-mêmes dans cet ensemble de représentations. Finalement, cela nous aura permis, je l'espère, de faire ressortir l'immense densité et profondeur qui constituent l'univers symbolique et religieux de ces populations.

Par ailleurs, je tiens à m'excuser quant à la transcription des accents en espagnols, qui sont pour une grande partie absents. Le fait qu'une partie de ce travail a été réalisée depuis ma cabane de berger, à 2.000 mètres d'altitude, sur une tablette munie d'un clavier, étant donné qu'il est ici impossible de charger un ordinateur, et avec une connexion internet très instable, ont rendu de telles vérifications et corrections particulièrement complexes et chronophages.

Enfin, je tiens à remercier les habitants que j'ai rencontrés au cours de ces multiples périples et qui ont accepté de me laisser cheminer sur leurs terres et leurs imaginaires.

³ Par rapport à l'*aynuqa*, voir Rivière 1983, 2000.

⁴ Par rapport au « chemin des charges », voir Albo 2009, Ciervo 2009 ou Hall 2015.

Présentation générale du terrain

La province de Pacajes, située au Sud-Ouest de la capitale, La Paz, et s'étendant jusqu'à la frontière avec le Pérou et le Chili, est une zone particulièrement aride (bien que moins aride que de nombreuses régions plus méridionales de l'altiplano qui sont de véritables déserts) et assez enclavée malgré sa proximité relative avec la capitale, distante d'une centaine de kilomètres de la zone la plus orientale de Pacajas. C'est une région sauvage, qui compte environ 55.000 habitants dispersés sur quelques 10.000 km² (il faut ainsi considérer que, outre la capitale de province Coro Coro ainsi que la ville de Caquiaviri, qui compteraient quelques milliers d'habitants⁵, les principales « villes » ne sont peuplées que de quelques centaines d'habitants), très peu de routes praticables et de transports, et des infrastructures extrêmement réduites : elle est parsemée d'écoles primaires et secondaires, ainsi que de centres de soins, mais ne possède quasiment aucun centre de formation supérieure (ni, a fortiori, d'université) et aucun hôpital. La majeure partie de la population est constituée d'agriculteurs qui cultivent principalement la pomme de terre, l'orge, le quinoa, ainsi que divers types de tubercules. La grande majorité des foyers possède aussi du bétail, dans des dimensions variables : des brebis, qui constituent la principale source de nourriture carnée, pour des troupeaux variant de cinq ou six bêtes à plusieurs dizaines, voire, très rarement, quelques centaines. Des lamas (voire quelques alpagas), dont les troupeaux, généralement inexistantes dans une grande partie des régions de Pacajes, peuvent être assez conséquents dans certaines d'entre elles. Il peuvent compter quelques dizaines à quelques centaines et, très exceptionnellement et pour des familles particulièrement riches, jusqu'à un ou deux milliers de bêtes, lorsqu'on se rapproche de la zone montagneuse frontalière avec le Chili, où les habitants sont avant tout des éleveurs avant d'être des agriculteurs car leurs terres, très sauvages, escarpées et assez pauvres, semblent moins propices à l'agriculture. Et enfin, des vaches, qui sont très peu nombreuses, réclamant une herbe riche et grasse que le climat aride ou semi-aride peine à leur fournir. Les pacajeños (habitants de Pacajes) dépendent donc fortement de l'alternance de la saison sèche et de la saison des pluies (que ce soit pour la croissance des cultures ou celle des pâturages), et les sécheresses récurrentes qui touchent la région depuis au moins une dizaine d'années, amenées à se répéter, causent de multiples problèmes économiques voire existentiels aux populations locales (l'altiplano bolivien étant parmi les régions du monde les plus touchées par le changement climatique). C'est aussi une zone minière, à une échelle réduite excepté pour la capitale de province de Coro Coro qui

⁵ Cela d'après le site gouvernemental bolivien municipio.com.bo, qui recense la population par « municipio », c'est-à-dire par municipalité. Ainsi, la population de la municipalité de la capitale provinciale de Coro Coro, qui compterait d'après ce site une dizaine de milliers d'habitants, ne fait pas référence uniquement à la population de la ville elle-même mais aussi à celle, rurale, qui entoure la ville dans une zone étendue.

possède toujours de grandes mines de cuivres qui ont autrefois fait sa grandeur et sa richesse : il s'agit à présent d'un agglomérat de constructions abandonnées et de structures minières rongées par la rouille, de ponts branlants et d'églises croulantes, et sa splendeur passée se ressent de toutes ces ruines qui en feraient encore, presque virtuellement, une « ville », une cité presque vivante mais pourtant quasiment éteinte, si ce n'étaient les camions et les bulldozers qui tamisent les montagnes alentours, du matin au soir, maintenant ainsi, présentement, son existence ainsi que celle de ses travailleurs. De petites mines de cuivre, de soufre, ou de chaux (souvent « familiales » en ce dernier cas), sont dispersées sur le territoire et sont une source non négligeable de revenus. Quelques villages se sont aussi spécialisés dans l'extraction du sel qui se trouve en grande quantité dans certaines zones. Tous ces éléments économiques font des habitants de Pacajes une population particulièrement pauvre, même à l'échelle de la Bolivie, et qui ne présente pas grand intérêt pour le pouvoir exécutif qui, bien qu'il eut promis à de nombreuses reprises de « développer » la région et de participer à sa croissance, se désintéresse fondamentalement de cette province ne présente que peu d'intérêts économiques ni même touristiques. Ce désintérêt du gouvernement, voire ce mépris (s'exprimant régulièrement à travers des promesses non tenues), cause un sentiment d'abandon chez les pacajeños, qui se désolent quotidiennement de leur isolement, de leur pauvreté, avec beaucoup de fatalité. Ce sentiment de rejet, allié aux conditions climatiques extrêmes qui rendent le mode de vie paysan très difficile, pousse l'immense majorité des jeunes à s'enfuir vers El Alto, la banlieue de La Paz, voire vers Oruro, ou Arica au Chili, à la recherche d'un mode de vie « moderne » et moins difficile à vivre, les amenant à s'empêtrer ainsi dans un univers urbain terriblement rude et violent... Pourtant, les pacajeños ne sont pas tombés de la dernière pluie, si je puis m'exprimer en ces termes. Ils sont reconnus historiquement comme ayant lutté farouchement contre les envahisseurs incas, puis espagnols, et la littérature mentionne que le pacajeño a été et s'est désigné lui-même en tant que « homme-aigle » (« *hombre-aguila* »)⁶, mettant en exergue son caractère combattif. Ils se définissent eux-mêmes assez souvent comme des guerriers et ils se préparent d'ailleurs, dans leurs discours du moins, à la guerre avec le Chili frontalier, qu'ils jugent imminente, tout en réclamant régulièrement à l'Etat bolivien une relative indépendance politique en menaçant de se battre contre celui-ci ainsi que contre ses représentants, si leurs revendications « autonomistes » et économiques n'étaient pas écoutées⁷.

⁶ Je n'ai plus la source, malheureusement. Elle se trouve à la Biblioteca Municipal de La Paz.

⁷ J'ai pu observer de telles revendications « autonomistes », aux discours quasiment guerriers, lors de l'assemblée des *mallku* de Pacajes, à Tumarapi en 2017.

I. Déambuler dans le paysage

L'ascension du Chukapaka

Étrange idée que celle d'aller se jeter de l'autre côté du monde afin de tenter d'y comprendre cette chose insaisissable et protéiforme qu'est la matière humaine. Tant d'énergie déployée, tant de recherches et de luttes afin de répondre à une intuition profondément enfouie, presque inconsciente, à un appel venu, tel un souffle, depuis les confins d'un désert. Quel était l'enjeu, et quel est-il devenu ? Y-avait-t-il, en fin de compte, un enjeu ? Ces efforts et remises en question, ces allées et venues, ces renversements jusqu'au vertige, avaient-ils vraiment pour but de découvrir « quelque chose » ? De trouver et formuler un sens qu'on puisse ensuite apposer sur le monde et en soi-même ? Toute cette prétention à catégoriser le réel ne serait-elle pas finalement un prétexte à vivre des intensités aussi multiples qu'improbables, parfois dangereuses, souvent très belles ? Et pourtant, oui, je crois presque me souvenir qu'il y avait au départ un enjeu véritable...

J'étais en plein pris dans ces pensées anthropologiques lorsque je rouvrais les yeux pour me rappeler que j'étais assis dans un bus, au beau milieu de El Alto, la banlieue de La Paz, véritable jungle de béton, d'adobe et de terre battue à plus de 4.000 mètres d'altitude. Il devait être autour de 4 heures du matin et dans la nuit noire s'agitait déjà un foisonnement de vie, de travailleurs se dirigeant vers leur labeur, de commerçants ouvrant leurs boutiques, de vendeurs à la sauvette poussant leur chariole, de chiens errants, et de voyageurs dont certains montaient dans le bus où je me trouvais. Il y régnait une douce pénombre et un froid glacial, parmi lesquels chacun s'activait à se trouver une place la plus confortable possible, à déposer au milieu du couloir ou à n'importe quel endroit imaginable ses bagages qui consistent souvent en de grands tissus colorés, *awayo*, repliés sur eux-mêmes, contenant tous les produits alimentaires et de première nécessité que les voyageurs ramènent de la ville vers leur habitation rurale. C'est ainsi, au milieu des chuchots de salutations assoupies, des sacs de denrées entassées et des odeurs humaines prégnantes que je me suis dit, plein d'une joie mystérieuse : « Voilà, c'est bien pour cela que je suis là. »

Ce bus m'amenait jusqu'à Santa Rosa, un village de la province de Pacajes, au Sud-Ouest de La Paz. C'était alors la fin de mon deuxième terrain à Pacajes, en mai 2022, et bien que j'eusse exploré en partie cette province en 2017 je ne m'étais jamais rendu à Santa Rosa, bien que ce village se trouve enserré entre deux montagnes particulièrement hautes et visibles depuis des distances considérables à travers l'altiplano : le Chukapaka et le Kumpuku. Ce fut lorsqu'un *yatiri*, un chamane de Pacajes que je côtoyais quelques semaines auparavant, Don

Alejandro⁸, me montra du doigt le Chukapaka en me le mentionnant comme faisant partie de ses divinités tutélaires que je me décidai à le gravir. J'aurais aimé qu'il m'accompagne dans ce voyage afin de porter une offrande à cette montagne mais son grand âge lui interdisait un tel périple. Je prenais alors le parti de monter moi-même une offrande au sommet de ce vénérable *achachila* (qu'on peut traduire par « grand-père ») étant donné que j'avais alors quelques notions du déroulement d'un tel rituel et que je considérais qu'il fallait s'impliquer et participer activement aux pratiques religieuses pour pouvoir accéder ne serait-ce que superficiellement à l'univers des croyances aymaras⁹. Un autre intérêt de cette approche était de pouvoir prouver à mes divers interlocuteurs que j'étais dans une démarche sincère et volontaire de compréhension de leurs pratiques et de leur symbolisme.

Après un voyage cahoteux de quatre ou cinq heures, et quelques rencontres dans le bus avec des personnes étonnées ou amusées de ma présence, parfois soupçonneuses, j'arrivais à Santa Rosa. Que pouvait bien faire un étranger, un gringo, sur ces terres pauvres et inhospitalières ? C'est ce qu'on me demanda de nouveau, à plusieurs reprises, lorsque je descendais du bus et cherchais à prendre un petit déjeuner et à peut-être lancer la conversation à propos des deux montagnes qui surplombent de part et d'autre le village, déjà à la recherche des histoires ou des mythes qui pourraient s'y rattacher. Très vite arriva un homme d'une cinquantaine d'années qui commença par me menacer ouvertement. Il lança des suppositions hostiles quant à mon origine et à mes intentions : serais-je un bandit vénézuélien, ou bien un chercheur d'or russe, ou encore un américain à la recherche de terres à s'accaparer ? A chacune de ses supputations je partais d'un grand éclat de rire et j'argumentais sur le ton de la blague, pour contrecarrer cette tension, même lorsqu'il me prévint avec hargne : « Ici, les voleurs nous les brûlons vifs ! » J'avais déjà compris que dans l'altiplano l'humour et la simplicité étaient les meilleures manières de déjouer le soupçon et la violence potentielle. Et puis, je connaissais bien la région, c'était d'ailleurs pour cela que je me permettais désormais d'arriver pour la première fois dans un village sans même y avoir de contact direct, ce qui autrement pourrait être très dangereux. Je lui citais nombre de personnes et d'autorités traditionnelles que je connaissais dans les villages alentours, j'expliquais que je m'intéressais à leur monde, à leur manière de vivre, mais aussi à leurs pratiques pastorales étant donné que je suis aussi berger dans mon propre pays, un homme de la terre, somme toute, et les vidéos des troupeaux que je garde en haute montagne l'été, dans les Alpes,

⁸ Alejandro est le seul de mes interlocuteurs qui m'ait demandé à ne pas être nommé formellement dans mon travail, j'ai donc changé son prénom et fait en sorte que son emplacement géographique reste incertain.

⁹ Par rapport à l'observation participante, voir Delaporte 1993 : « en matière d'ethnologie des savoirs, on ne saurait barguigner [hésiter] : il faut s'y engager soi-même, ou bien renoncer à en comprendre même le b.a.b.a-ba. », et « Le seul niveau où l'on est fondé à parler de participation véritable, est celui où le chercheur intègre dans son corps ou son esprit certains éléments culturels du groupe étudié ».

achevèrent de le convaincre de ma bonne foi. Son humeur tourna soudainement à l'allégresse, il m'invita à prendre une tisane chez lui, à lui parler un peu de mon pays, et me proposa de retourner le voir à l'occasion.

C'était acté : à la condition de ne pas agir de manière malencontreuse par la suite j'avais obtenu un début de légitimité à parcourir ces terres. Je trouvais assez rapidement un autre habitant qui accepta de me loger pour la nuit, je déposais mes affaires et décidais d'entamer l'ascension du Chukapaka, cône majestueux culminant à près de 4.500 mètres d'altitude, avec dans mon sac à dos, pêle-mêle, tous les éléments constitutifs de l'offrande que je souhaitais lui offrir. Il ne me manquait plus que le bois pour faire brûler cette offrande, pour la « faire passer » (« *hacer pasar* »), que j'avais décidé de collecter à mi-chemin de la montée, au niveau le plus haut au-delà duquel ne pousse plus cette végétation de buissons et d'épines qui pouvait me servir de combustible. C'est à peu près à cette hauteur, sur un replat, que je tombais sur une ancienne église, encore assez bien conservée malgré qu'elle avait dû être abandonnée depuis de nombreuses décennies. Elle était habitée par quelques sculptures en bois de saints à la peinture éteinte et par quelques colibris, véritables éclairs verts qui tourbillonnaient parfois à quelques dizaines de centimètres autour de moi, certainement inaccoutumés à rencontrer un tel animal au cœur de leur demeure. Je laissais quelques affaires dans l'église, me chargeais d'une belle quantité de bois mort récupéré alentour, et me lançais dans la fin de l'ascension. J'avais réussi, de loin, à apercevoir un semblant de chemin qui montait en ligne droite vers le sommet et qui s'avéra ensuite, d'après mes interlocuteurs, avoir été construit par « l'Inca », c'est-à-dire dans des temps anciens, certainement pour des raisons rituelles. Les lourdes pierres encastrées avaient en partie résisté au temps et je parvins finalement au point culminant.

Le spectacle qui s'ouvrait alors était de toute beauté, notamment du fait que j'avais parcouru auparavant une bonne partie des territoires arides qui s'étendaient dès lors sous mes yeux, à perte de vue. Face au Sud et au Sud-Ouest, je pouvais englober du regard la quasi-totalité de la province de Pacajes. Vers le Sud, sur une plaine immense et semi-désertique, seulement creusée par des rivières et d'anciens fleuves désormais presque éteints, je devinais de nombreux villages et communautés où j'avais séjourné : Calacoto, Caquingora, Pando, Sewenkani, Kantopata, Huayllapata, Rosapata, Jayu Uma, Canuta, Callapa... Vers l'Est se trouvaient les montagnes pleines de cuivre où se loge la capitale de Pacajes : la ville minière de Coro Coro autrefois resplendissante, désormais toute faite de rouille et de ruines, avec non loin de là le Mirikiri, une autre montagne sacrée. Au Sud-Ouest, après les plaines de Viyacha et d'Achiri, se devine une autre chaîne de montagne particulièrement difficile d'accès. Au cœur de ces montagnes, arpentées par des milliers de lamas et leurs éleveurs mais aussi par des contrebandiers de toutes sortes, se trouvent notamment les villages de Rosario, de Condor

Iquiña, de General Campero, et plus loin de Charaña qui se trouve à la frontière entre la Bolivie, le Pérou et le Chili. En regardant en direction du Nord-Ouest, je pouvais apercevoir une boucle du lac Titicaca, la Laguna Aguallamaya, à plus de 50 kilomètres de là.

A cette altitude, mon impression d'être « hors du monde » était réelle. Il ne s'agissait pas seulement d'être en train de le surplomber, mais aussi d'en être presque séparé, d'avoir la sensation de ne plus y prendre part, ou différemment. Au-delà de la distance même avec le monde des humains, avec ces villes et villages grands comme des têtes d'épingles, avec ces routes plus fragiles qu'un trait de plume, c'était l'immensité du paysage qui me saisissait. Sa réalité, son « poids », comme si s'ouvrait là un ailleurs. Alors, survint une étrange rencontre : le Kumpuku se dressait devant moi, la montagne sœur du Chukapaka. Il me présentait son versant le plus farouche : une falaise abrupte de roches rouges, de plusieurs centaines de mètres de haut, qui semblait prête à engloutir le village de Santa Rosa. Je côtoyais ses hauteurs, son sommet. Je le côtoyais « de face ». Au cœur de cette étendue géographique qui écrase l'espace même par son gigantisme se trouvait, là, juste à côté de moi, un occupant de ces dimensions altières et démesurées que j'aurais presque pu vouloir tutoyer.

Mais il m'était aussi impossible de ne pas m'incliner devant la présence d'un autre colosse : le Sajama, sommet le plus élevé de Bolivie du haut de ses 6.542 mètres d'altitude, volcan conique et enneigé que je pouvais distinctement admirer, crevant l'altiplano, à quelques 120 kilomètres de là. Le Sajama marque géographiquement la limite Sud de la province de Pacajes (bien qu'il appartienne à la province éponyme de Sajama, il ne se trouve qu'à une dizaine de kilomètres de Pacajes), tout comme le Chukapaka en marque a peu de choses près la limite Nord. Mais si ces délimitations sont géographiques, elles sont aussi symboliques. En effet, de manière générale dans les Andes et en tout cas dans l'altiplano, le territoire est défini spatialement à travers des points cardinaux qu'incarnent les montagnes tutélaires : « Dans chaque province visitée, existent des montagnes sacrées qui se trouvent dans la partie la plus haute de la hiérarchie symbolique, mais il existe aussi des montagnes sacrées locales qui s'articulent avec les montagnes principales, formant un réseau symbolique, avec des attributs et des qualités »¹⁰. Une communauté se définit par un espace territorial qui lui est propre, mais aussi par son ancrage au cœur d'un espace plus ample délimité par un premier cercle de montagnes « locales » (généralement au nombre de quatre), puis par un deuxième cercle encore plus ample et lointain, de montagnes particulièrement sacrées. C'est dans cette logique que le chamane dont j'ai parlé précédemment, Don Alejandro, m'a mentionné le Chukapaka comme faisant partie de ses divinités tutélaires. Il m'a alors non seulement mentionné le Chukapaka (au Nord), mais aussi successivement le Kachaka (à l'Ouest, que je n'ai pas réussi

¹⁰ Suarez Roja et Arroyo Aguilar 2021 p. 29, ma traduction.

à identifier précisément car il fait partie d'une chaîne de montagnes), le Sajama (au Sud) et le Mirikiri (au Nord-Est). Ces montagnes font partie du premier cercle de divinités auxquelles ce chamane peut et doit se référer lors de tout acte rituel. Il peut aussi mentionner des montagnes plus éloignées appartenant au deuxième cercle : lors de la discussion, après s'être référé à son premier cercle d'*achachilas*, il m'a ensuite nommé l'Illimani et le Huayna Potosi, qui surplombent La Paz, ainsi que l'Illampu, au nord du lac Titicaca, montagnes qui ne sont pas visibles depuis Pacajes, sont bien plus distantes et culminent à plus de 6000 mètres d'altitude¹¹.

La prééminence des montagnes dans le monde andin est résumée ici de manière brève par Francisco M. Francisco Gil García et Gerardo Fernández Juárez :

Il ne fait aucun doute que le paysage des Andes est dominé par des montagnes et des sommets enneigés, imposants protagonistes du paysage qui ont influé fortement sur les modes de penser andins. Les *apus*, *wamanis*, *awkillus*, *malkus*, *achachilas*, *machulas*, ainsi que s'y réfèrent les peuples des Andes selon les régions, constituent des éléments de référence culturelle de premier ordre. Depuis l'époque préhispanique jusqu'à l'heure actuelle ils ont servi de base aux cosmologies et aux mythologies, autour d'eux ont été générées des croyances et se sont développées des pratiques rituelles, et à eux ont été offerts tous types de sacrifices, dont les plus importants en vies humaines.¹²

Cette ascendance des montagnes, cette omniprésence massive qui sculpte l'environnement, qui en choisit les contours et les reliefs, est certainement au cœur de la mythologie mais aussi d'une multiplicité d'autres aspects de la vie humaine andine : économiques, politiques, juridiques, médicaux, symboliques,... Véritables référents, ces *apu*, *achachila* (« grands-pères ») ou *mallku* (« chefs traditionnels ») s'imposent de toutes parts, ils débordent du paysage pour entrer dans le monde des humains dont ils sont, pour reprendre un terme de Xavier Ricard Lanata, les « ordonnateurs » :

Ainsi, l'*apu* est celui qui segmente, qui classe, qui imprime son ordre dans le paysage. Il « ordonne » le monde, c'est-à-dire qu'à la fois il y « met un ordre » en organisant la vie sur des parcelles de terrain discontinues et il « donne des ordres » en instaurant une loi qui, si elle est enfreinte par les hommes, conduit au désordre. Il est « celui qui commande » [...]

Ainsi, l'*apu* n'est pas seulement un principe supérieur de l'ordre naturel. Ses prérogatives s'étendent à la culture. L'*apu* domine, de sa hauteur, toute activité humaine. Plus encore :

¹¹ Un autre chamane de Pacajes, Don Nicolas, me mentionna aussi la montagne de Tunupa qui borde le salar d'Uyuni à plusieurs centaines de kilomètres de là, ainsi que celle d'Uchumachi, située dans les Yungas (les vallées descendant vers la forêt amazonienne depuis La Paz), bien que cette montagne-là soit aussi extrêmement distante et qu'elle ne culmine qu'à 2500 mètres d'altitude.

¹² Garcia et Fernandez Juarez 2007 p. 105, ma traduction.

il la détermine dans une large mesure car, dans ces sociétés pastorales, le monde de la culture se meut dans les étroites limites imposées par les conditions naturelles.¹³

Si les montagnes tutélaires détiennent un tel pouvoir, si elles ont autant d'implications dans la vie des êtres humains, il faut alors évidemment maintenir avec elles des relations saines et sereines. C'est ce sur quoi insista Don Alejandro, qui habitait en plein cœur de la plaine, lorsqu'il m'indiqua : « *Pour moi, ce sont... [le Chukapaka, le Kachaka,...]. Mais toi, dans ton pays, tu dois aussi avoir des montagnes. Quand tu seras rentré chez toi, c'est de ces montagnes là que tu dois obtenir la permission [« *tienes que sacar licencia* »]. » Cette idée de devoir « *sacar licencia* », obtenir la permission des montagnes tutélaires, est une chose qui revient de manière récurrente. Les chamanes que j'ai côtoyés m'ont ainsi répété à de nombreuses reprises que je devais obtenir la permission de leurs propres montagnes tutélaires si je voulais pouvoir marcher en paix sur leurs territoires (« *para andar tranquilo* », c'est-à-dire pour « vivre bien, en bonne santé, en se déplaçant sans danger, en réussissant socialement et financièrement »). Pour cela, il faut effectuer des rituels envers ces divinités, rituels qui se présentent généralement sous forme d'offrandes que l'on brûle (étant donné que les divinités mais aussi les êtres de l'inframonde se nourrissent notamment d'odeurs), de libations ou de sacrifices d'animaux. C'est donc bien pour « *sacar licencia* », pour obtenir une légitimité à cheminer dans Pacajes, que je me trouvais au sommet du Chukapaka. Une légitimité que je recherchais, encore une fois, pour des raisons tout autant sociales (pour être accepté par mes interlocuteurs) que symboliques (pour « mettre un pied » dans le régime de croyance aymara).*

J'étais donc au sommet du Chukapaka, où je rencontrais une croix dressée, un cercle de pierre entourant des restes d'offrandes carbonisés, ainsi qu'une sorte de large creux au fond duquel se trouvait une lourde pierre. Je commençais à mettre en place l'offrande à l'aide de tous les « ingrédients » que j'avais amenés (du sucre, de la laine, de la graisse de lama, du bois de santal, du copal, de l'encens, des feuilles d'or et d'argent, des feuilles de plastique argenté et brillant, une plante séchée appelée *q'owa*, deux noix). Je la plaçais sur le petit tas de bois que j'avais disposé et je l'allumais pour la « faire passer », en suivant les préconisations que j'avais pu entendre ou observer par le passé. Je fumais quelques cigarettes, mâchais de la coca et trempais mes lèvres dans une petite bouteille d'alcool à 96° après en avoir versé quelques gouttes à terre, comme cela est d'usage. Cela tout en regardant le sucre bouillir et l'offrande se consumer : erreur grossière, car j'appris plus tard qu'il était malpoli de regarder un *achachila* « manger » (il aurait fallu laisser l'offrande brûler en se tournant d'un autre côté).

¹³ Ricard Lanata 2010 pp. 56, 58.

Au bout de quelques dizaines de minutes, le repas de mon hôte étant apparemment terminé, j'entamais la descente. Je retournais récupérer mes quelques affaires dans l'église en ruine et rencontrais non loin une femme qui récoltait tardivement ses pommes de terre. J'entamais la discussion et lui proposais de me raconter les histoires qu'elle connaissait à propos du Chukapaka et du Kumpuku mais elle resta assez évasive, prétextant que c'était une de ses sœurs, absente, qui en savait beaucoup plus qu'elle. Néanmoins, je pouvais aller discuter avec un vieux *mallku* qui habitait à bonne distance de là et saurait m'informer plus précisément. Elle m'indiqua la direction, je me mis en route et, après avoir erré dans la pampa pendant une ou deux heures et avoir toqué à quelques portes pour m'orienter, je tombais sur une petite maison en adobe, très isolée, au creux d'une colline. Deux personnes étaient assises dans la cour : le *mallku* que je cherchais et une femme d'une cinquantaine d'années qui s'avéra être la sœur de mon interlocutrice précédente. Le vieil homme, âgé de peut-être quatre-vingts ans, était malentendant et semblait assez fatigué, si bien que les échanges avec lui ne furent pas aussi prometteurs qu'escompté. Mais il en fut autrement avec cette femme qui apprécia rapidement mon intérêt pour les contes et les mythes, et commença à me raconter plusieurs histoires concernant le village.

Elle m'expliqua notamment que le nom aymara du village de Santa Rosa est *Kankasilla*, ce qui signifie « rôti » ou bien « grillade » (« *asado* »), cela en raison d'un conflit ancien entre le village de Santa Rosa et un village voisin qui vint lui faire la guerre, dans un passé assez indéterminé. Les habitants de Santa Rosa gagnèrent cette guerre, allumèrent un brasier et firent une grande grillade de leurs ennemis avant de les manger, donnant ainsi son nom au village. D'autres versions de cette histoire collectées par la suite, qui mentionnent aussi l'épisode de cannibalisme¹⁴ comme étant à l'origine du nom de village, remplaçaient ce conflit comme étant celui de deux grands propriétaires d'haciendas qui se seraient menés une guerre interposée à travers leurs *peones*, leurs serfs (le servage paysan ayant été d'usage jusqu'à la révolution nationale de 1952). Cette ancienne domination via le système de servage a laissé des relents de rancœur chez de nombreux habitants de la province de Pacajes, qui l'ont directement vécue pour les plus âgés d'entre eux, d'où un rejet voire une haine compréhensible d'une partie des habitants envers un étranger blanc cheminant sur leurs terres et qu'ils ne connaissent pas ou pas encore (ou bien, inversement, des situations surprenantes et très malaisantes au cours desquelles de vieilles personnes viennent vous saluer en s'inclinant et en vous remerciant presque de leur accorder votre attention...).

¹⁴ Des cas de cannibalisme lors de conflits entre communautés ont été relevés dans l'altiplano jusqu'à une période récente, voir par exemple Molinié 1988. Charlier a relevé des cas de cannibalisme remontant à à peine quelques décennies en arrière (communication personnelle).

C'est aussi cette femme qui, la première, m'expliqua que le Chukapaka serait un « volcan » traversé par un vent intérieur, et qu'au centre du large creux situé à son sommet se trouvait un trou (que la grande pierre que j'avais aperçue servait à boucher) d'où jaillissait parfois de l'air à haute pression ainsi que des sifflements et même des voix inquiétantes. Bien qu'il me semblât peu concevable que le Chukapaka soit réellement un ancien volcan (étant donné que la roche qui le constitue semble faite de grès, ou en tout cas de roches calcaires et sédimentaires, à l'inverse du Kumpuku qui semble lui être d'origine volcanique), je retrouvais là une conception fréquente dans les Andes faisant de certains *achachila* des points de passage entre le monde des humains et l'inframonde habité d'une myriade d'entités prédatrices.

A la recherche d'un vieil homme

Elle semblait apprécier de me raconter de telles histoires mais, se définissant comme évangéliste, elle maintenait avec elles une certaine distance et ne m'en donnait que des bribes. La répulsion de l'évangélisme envers toute croyance autochtone non liée à la Bible et au Christ, considérée comme étant issue du diable, expliquait certainement ces précautions que prenait mon interlocutrice lorsqu'elle me racontait de manière enjouée quelques fragments d'histoires mythologiques. Il ne fallait pas qu'elle puisse être prise en faute de donner foi à ces récits « diaboliques » et le seul fait de les mentionner avec précision aurait pu s'avérer suspect pour ses coreligionnaires. Mais mon intérêt et ma candeur lui laissaient probablement le champ libre pour parler de ces montagnes dont elle n'avait vraisemblablement pas su se couper complètement, d'autant plus qu'elle vivait elle-même sur un des flancs du Chukapaka. Aussi, lorsqu'elle laissa échapper au détour d'une phrase qu'elle revenait tout juste de chez un *yatiri*, je la prenais gentiment à revers et lui demandais comment elle pouvait concilier le fait d'être évangéliste avec celui de consulter un spécialiste rituel traditionnel. Elle fut visiblement un peu gênée par ma question et rétorqua que si elle faisait cela c'était pour sa mère, qui elle n'était pas évangéliste, mais qui était malade et ne pouvait pas se déplacer. Sa mère avait un problème au niveau de l'abdomen, probablement une plaie ou une tumeur, et le *yatiri* venait d'expliquer à sa fille qu'elle avait sûrement été « prise » ou « attrapé » (« *agarrada* ») par un *chullpa*, un être ancien des temps pré-solaires. Malheureusement, le *yatiri* aurait refusé de prendre part à un rituel pour soigner cette personne car il craignait, si le rituel échouait, d'être lui-même sujet à la prédation du *chullpa* qui pourrait alors « l'attraper » lui aussi. Il avait néanmoins donné à sa fille des herbes qui pouvaient aider à son rétablissement.

La conversation allant, je finis par obtenir l'assentiment de cette femme à rendre visite au *yatiri*, ainsi qu'une description plus ou moins claire de l'emplacement de sa maison. Je prenais congé d'elle et du vieux *mallku*, puis je retournais dans la pampa, m'éloignant toujours plus du village de Santa Rosa à la recherche de ce vieux chamane qui, m'avait-elle dit, faisait pâturer ses vaches en marchant sur une seule jambe. Après quelques heures à aller et venir dans les buissons épineux, tournant en rond et épiant le moindre troupeau, j'apercevais au loin des vaches qui s'avèrent être gardées par deux hommes allongés non loin d'elles. Je leur exposais que je recherchais un *yatiri* qui boitait et, dubitatifs, ils m'indiquèrent la maison de Don Santiago, visible depuis là. C'était la plus belle maison que j'aie pu voir dans tout l'altiplano : au pied d'une colline, plusieurs petites maisonnettes sans étage étaient reliées entre elles par un muret formant une cour intérieure. Deux autres cours, attenantes, étaient dédiées aux vaches ainsi qu'aux porcs, peu communs dans la région, pour lesquels des zones d'ombre avaient été aménagées. Les formes et l'organisation de toutes les structures et de tous les murets étaient harmonieuses et joliment achevées. Les angles étaient travaillés, arrondis, et de petites alcôves s'ouvraient de part et d'autre. L'ensemble était fait d'adobe et de chaume, à l'exception de deux toits en tôle ondulée. Enfin, chose extrêmement rare, deux ou trois grands arbres s'étendaient au-dessus de ce foyer qui était à n'en pas douter particulièrement chéri. Tandis que je m'approchais, plusieurs chiens donnèrent l'alarme et une vieille femme toute courbée vint à ma rencontre. Elle ne parlait qu'aymara à voix basse, et, bien que semblant très aimable, je ne pus obtenir d'elle aucune information si ce n'était que son mari était absent.

Cela faisait maintenant de nombreuses heures que je cheminai dans la pampa à la recherche d'une opportunité évanescence, déroulant le fil des rencontres et des aléas sous un soleil de plomb, mais la fin du jour commençait à se rapprocher. Le lendemain matin je devais voyager pour me rendre à un rendez-vous dans une autre zone de Pacajes, je partais donc un peu dépité de ne pas croiser le vieux *yatiri* et décidais de retourner au village en faisant une grande boucle, pour tenter une dernière fois ma chance. Il ne me fallait néanmoins pas trop tarder, car la nuit amène un froid glacial à ces altitudes et le fait de marcher seul dans la pénombre attise très fortement le soupçon des populations. J'escaladai puis longeai le sommet d'une petite crête, en regardant de tous côtés, et tandis que j'étais finalement certain de ne plus croiser le *yatiri* je tombais soudain nez à nez avec un troupeau, dans le creux formé par le lit d'une rivière asséchée. Un vieil homme marchait en clopinant non loin de là. Il me repéra lui aussi et me regarda arriver d'un œil méfiant. Il m'expliquera l'année suivante qu'il avait alors cru que j'étais un contrebandier, potentiellement violent, qui aurait caché son camion de marchandises dans cette zone de collines et de ravins en attendant que la police douanière ne s'éloigne. Je me rapprochais en souriant : « Cela fait un moment que je vous cherche ! ».

Immédiatement, son attitude se montra joviale, douce, il riait beaucoup et ponctuait avec humilité la conversation de nombreux « Oui, chef ! », « C'est cela, chef ! » (« *Si, jefe !* », « *Así es, jefe !* »). C'était un petit homme de quatre-vingt-un ans, tanné par le soleil et quasiment édenté tout comme le sont la totalité des personnes âgées (ou moins âgées) vivant sur l'altiplano, ce qui ne l'empêchait pas d'avoir la bouche et la salive vertes de la coca qu'il mastiquait. Il était habillé de vêtements de laines, de sandales faites de lanières de pneus usagés, portait sur son dos un *awayo* replié et rattaché au niveau de son cou, grand tissu coloré qui lui servait de sac à dos, et se servait pour se déplacer de deux cannes en bois rudimentaires pour soutenir une de ses jambes invalide, probablement touchée par la polio. Ce vieillard au regard vif se déplaçait avec une agilité vigoureuse et insolite dans les reliefs buissonneux de ses terres, menant tout le jour, tous les jours, son troupeau d'une quinzaine de belles vaches.

Je lui expliquais le plus simplement et sincèrement possible mes intérêts et mon cheminement et lui parlais des personnes que j'avais rencontrées au cours de la journée, qui m'avaient menées jusqu'à lui. Lorsque je lui racontais que je venais tout juste de gravir le Chukapaka et que j'avais fait passer une offrande au sommet, il éclata de rire : « Mais c'est très dangereux ! » Il était évident que je n'avais pas pu suivre de manière correcte et réglementaire le rituel, ce qui rendait mon acte particulièrement périlleux puisque la montagne pouvait prendre ombrage de ma désinvolture.

Il me proposa de refaire le rituel avec moi, de manière complète, afin d'établir une relation plus ordonnée et sereine entre moi et le Chukapaka. Malheureusement, je n'avais pas le temps nécessaire, c'était la fin de ce terrain (je repartais en France quelques jours plus tard), aussi nous nous mîmes d'accord pour réaliser ce rituel à mon retour, l'année suivante. Je profitais de son amabilité pour lui demander de me parler du Chukapaka. Il m'expliqua lui aussi qu'il s'agissait d'un volcan, d'une montagne creuse au cœur de laquelle remuait un « souffle » (« *un soplo* »), et que des sifflements et des voix effrayantes étaient susceptibles de jaillir de la montagne, conjointement à ce souffle. Il me parla également de l'existence de deux taureaux en or massif à l'intérieur de la montagne (« *una yunta de toros de oro* »¹⁵), qui seraient cachés quelque part dans ses profondeurs, dans une grotte peut-être, ou une fissure, et bien qu'il les eut cherchés lui-même, il n'avait jamais réussi à les trouver.

Tandis que nous parlions, les vaches s'étaient éloignées. Il pesta : « *Carajo !* » (expression vulgaire qu'on pourrait traduire de manière convenable par « Mince ! »), et se lança à leur poursuite. Je le devançais et arrêtais les vaches, à quelques mètres devant une réserve d'eau,

¹⁵ Une *yunta* (qu'on pourrait traduire par attelage) correspond à une paire d'animaux de traction, en général deux taureaux/bœufs ou bien, lors d'un cadre rituel, un taureau et une vache, dans une logique de complémentarité dualiste, qui servent à tracter une charrue pour labourer la terre.

large cuvette creusée dans la terre qui retenait l'eau de la saison des pluies. Il me rejoignit, renvoya ses vaches de l'autre côté à coup de jets de pierres et de « *Carajo !* », puis s'assit en souriant. Je sortais un sachet de coca et lui en proposais. J'en enfournais une bonne quantité dans le sac tissé qu'il portait autour du cou, dédié à transporter la coca, avant de lui demander s'il pouvait lire dans les feuilles pour moi, afin de savoir si j'allais réussir à accomplir l'objectif que je m'étais fixé d'assimiler leurs croyances et leur cosmologie. La question le fit rire. Il me demanda une pièce de monnaie, étendit un petit tissu sur le sol, sélectionna quelques feuilles de coca dans mon sachet, en plaça six ainsi que la pièce sur le tissu, puis commença à faire tomber d'autres feuilles sur l'ensemble ainsi disposé, en les lâchant de sa main tendue à une trentaine de centimètres au-dessus du tissu, petit à petit. En voyant où retombaient les feuilles, il s'exclama à plusieurs reprises, exprimant parfois du contentement, parfois de la surprise, et déclara finalement : « Tu veux savoir comment travailler, avec le Chukapaka, avec le Kumpuku, c'est bien ça ? Alors je peux t'enseigner, je peux t'enseigner. Lorsque tu reviendras, je vais t'apprendre à travailler avec ces *malku*. Pour la chance, pour le commerce, pour la santé, pour tout. Je te le dis en tant que *ch'amakani*. Maintenant, hâte-toi de rentrer avant la nuit. »¹⁶

Yatiri et ch'amakani

Don Santiago était bien le *yatiri* que l'on m'avait indiqué précédemment, c'est-à-dire un spécialiste rituel que l'on pourrait vouloir appeler un « chamane ». Il convient tout d'abord d'explicitier le terme de « chamane » qui pose plusieurs problématiques, notamment en lien avec la généralisation de son usage au fil des époques :

La multiplicité et la complexité des activités du chamane font naître la tentation d'adopter ce terme pour remplacer, en les englobant toutes, les appellations utilisées jusqu'alors comme synonymes, telles que jongleur, devin, magicien, sorcier, guérisseur...

Non seulement celles-ci peuvent donner à penser qu'elles correspondent à des spécialités différentes alors qu'elles sont en général exercées par les mêmes mains. Mais surtout, le terme « chamane » paraît d'autant plus approprié pour les penser toutes ensemble qu'il n'existe pas de définition consensuelle lui conférant valablement du sens et délimitant l'extension de ses usages.¹⁷

¹⁶ J'ai remanié cette citation afin qu'elle condense les éléments principaux qui ont été exprimés et que j'ai posés par écrit quelques minutes plus tard. Toutes les citations qui apparaissent tout d'abord dans le texte en langue française sont des traductions issues des discours recueillis et notés sur carnet, à l'inverse des discours enregistrés qui sont retranscrits tels quels en espagnol, et dont la traduction française se trouve en annexe.

¹⁷ Hamayon 2015 pp. 32-33.

On voit ici que l'usage du terme « chamane » peut s'avérer commode pour désigner ces personnes qui pratiquent des activités diverses et néanmoins souvent liées entre elles par leur caractère thérapeutique, symbolique ou performatif. La difficulté à délimiter ces activités, ces rôles, mais aussi leur enchevêtrement, a pu pousser à l'émergence d'un terme qui permette de nommer du même coup l'ensemble des acteurs de ces pratiques. Mais la question se complique lorsque l'on considère, non plus uniquement les acteurs eux-mêmes en tant que dépositaires d'un savoir-faire, en tentant de les désigner sous un même terme qui se voudrait généralisant, mais aussi les pratiques de ces acteurs :

La pratique chamanique, extrêmement variable, défie elle aussi les tentatives de définition et de synthèse. Elle varie en effet non seulement d'une société à l'autre, mais aussi d'un chamane à l'autre, et surtout d'un rituel à l'autre d'un même chamane. Qui plus est, chacun revendique son droit à l'improvisation et la singularité absolue de sa pratique, tout entière inspirée par son entrée en « contact direct » avec ses « esprits », conçus comme rivaux de ceux des autres chamanes.¹⁸

Nous voici donc face à des pratiques presque mystérieuses, aux contours particulièrement flottants, face à « un phénomène d'une déconcertante diversité »¹⁹ au cœur duquel se trouve la relation avec des « esprits ». Roberte Hamayon développe la notion de « contact direct » avec ces entités selon que celui-ci a lieu *hors du corps* ou bien *dans le corps* du spécialiste rituel, chaque entité ou type d'entité ayant sa modalité particulière par laquelle il est possible d'entrer en contact avec elle. Lorsqu'il entre en contact avec une entité, que ce soit *hors du corps* ou bien par *incorporation* ou *incarnation*, le chamane peut, par exemple et de manière absolument non exhaustive : lui demander son aide dans le cadre d'un rituel thérapeutique, entrer en négociation avec elle pour obtenir du gibier ou d'autres bénéfices économiques, tenter de l'apaiser s'il s'agit de l'âme d'un mort...

La modalité de l'*incorporation* est de plus spécifique aux « cultes de possession » (sans lui être exclusive étant donné que certains chamanes sont aussi capables de réaliser l'*incorporation* d'entités). Si le chamane peut mettre en place des « négociations » avec les entités surnaturelles qu'il côtoie, ce n'est pas le cas du possédé car les entités surnaturelles qui entrent en lui ont une autorité absolue. L'initiative du contact, tandis qu'elle est attribuée au chamane qui fait la démarche de rejoindre le monde des esprits, est refusée au possédé sur lequel l'entité « descend », possédé dont la conduite est placée « sous la dépendance symbolique des êtres spirituels dont son corps doit manifester tout ce qu'ils font en lui ou à travers lui »²⁰. Les danses, les mouvements effectués sont considérés comme étant ceux de

¹⁸ Ibid p. 33.

¹⁹ Hamayon 1990 p. 25.

²⁰ Hamayon 2015 p. 153.

l'esprit à travers le corps du possédé. De même, la voix, les paroles du possédé sont directement celles de l'entité qui le possède. Malgré ces différences a priori formelles entre chamanisme et « cultes de possession », Roberte Hamayon note une spécificité :

Dans les Andes boliviennes, le spécialiste yatiri, qui tient par ailleurs à la fois du chamane et du possédé, est censé lors du rituel parler au nom d'esprits appelés *abogados*. Ceux-ci, liés au saint chrétien Santiago, sont les avocats des instances politiques et judiciaires officielles. Ce que le yatiri dit en leur nom est considéré comme incontestable et ne donne pas lieu à négociation.²¹

Ainsi, le chamane qui nous intéresse, le *yatiri*, pratiquerait de plus la possession. Hamayon se réfère ici à Virginie de Véricourt qui a travaillé sur des populations quechuaphones, or, pour les populations aymaras qui nous intéressent, une différenciation est faite entre le *yatiri*, qui est la spécialiste rituel le plus usuel, et le *ch'amakani*, celui qui est capable de réaliser cette possession dont nous parlons. Les aymaras utilisent le terme d'*aphalla* et non d'*abogados* pour se référer à ces entités surnaturelles :

Les *aphalla* sont les êtres qui ont pour tutelle le travail du « maestro » ; ils s'assoient sur le *ch'amakani*, quand ils répondent à ses appels. Ils se placent sur les épaules du spécialiste, provoquant chez lui, par leur poids, une épuisante fatigue, pour le seconder dans l'analyse des cas les plus problématiques.²²

Il est ici nécessaire d'effectuer une clarification quant aux différents spécialistes rituels qui existent dans le monde aymara. Tout d'abord, donc, le *yatiri*, spécialiste rituel le plus répandu dont la traduction littérale est « celui qui sait » (de *yatiña*, savoir), expert dans la divination à travers la lecture des feuilles de coca et capable de réaliser toute une série de rituels et d'offrandes touchant à de nombreuses sphères de la vie humaines : des rituels individuels qui peuvent guérir de nombreux maux et maladies (en se servant aussi de remèdes à base de plantes), renverser l'infortune, favoriser les négoce et commerces, faire croître le bétail, assurer la sécurité lors des voyages... Ainsi que des rituels collectifs, lors des grandes fêtes calendaires ou bien lorsque la communauté fait directement appel à eux, pour faire tomber la pluie lors d'épisodes de sécheresse ou avant de réaliser un projet d'infrastructure pour le village, afin que celui-ci ait lieu sous les meilleurs auspices, par exemple.

Ensuite, beaucoup plus rare et prestigieux, le *ch'amakani*, littéralement « celui qui possède l'obscurité » ou « le maître de l'obscurité » (de *ch'amaka* : obscur, obscurité). Il est au sommet de la hiérarchie de ceux qui sont en relation avec le monde invisible et est donc le plus craint et respecté. C'est lui, finalement, qui est désigné par Hamayon comme étant à la fois un

²¹ Ibid p. 157.

²² Juarez 2004 Note de bas de page 46 p. 51, ma traduction.

chamane et un possédé car, lors d'un rituel spécifique ayant lieu dans l'obscurité, il a la capacité d'incorporer²³ ou de faire venir à ses côtés ses esprits tutélaires, de s'exprimer par leur voix, tout en possédant les connaissances usuelles des *yatiri*.²⁴

A ceux-ci peuvent s'ajouter le *kallawaya*, herboriste anciennement itinérant qui soigne notamment à l'aide de plantes, originaire de la Province quechuaphone de Bautista Saavedra au Nord du lac Titicaca, l'*amawt'a* que l'on peut traduire par « sage », le *qulliri* que l'on peut traduire par « guérisseur », et le *layqa*, que l'on peut traduire par « sorcier » et qui est spécialisé dans les sorts destinés à provoquer le malheur et l'infortune chez un ennemi. Je ne traiterai pas de ces derniers spécialistes rituels mais uniquement du *yatiri* et du *ch'amakani* qui constituent l'ossature du système rituel et symbolique aymara.

Les montagnes sacrées : des êtres ambivalents

Don Santiago m'avait été désigné par la femme rencontrée précédemment comme étant un *yatiri*, terme que j'ai employé en m'adressant aux deux hommes allongés auprès de leurs vaches, avant qu'ils ne m'indiquent l'emplacement de sa maison. Il est donc reconnu socialement comme étant un *yatiri*. Mais il s'est ensuite lui-même défini comme étant un *ch'amakani*, cela sans que je prononce moi-même le terme ni ne mentionne aucune des capacités particulières que possède un tel spécialiste rituel. Il est possible que le statut social particulièrement élevé du *ch'amakani* l'ait poussé à se présenter ou à se révéler comme tel, lui donnant une stature qui ne pouvait manquer de m'impressionner (car il s'avérera par la suite qu'il m'affirma ne pas être un *ch'amakani*). Ce qui s'exprime là, c'est que le *ch'amakani* n'est pas un rôle ou un statut séparé de celui du *yatiri*, mais plutôt sa continuité, un grade supérieur qui englobe les capacités du *yatiri* tout en les surpassant. De plus, il semble fréquent qu'un *ch'amakani* soit désigné ou se désigne lui-même aussi par le terme de *yatiri* (les trois personnes que j'ai rencontrées dans Pacajes et qui se sont désignées en tant que *ch'amakani*

²³ Fernandez Juarez mentionne que le *ch'amakani* peut ne plus avoir aucun souvenir du déroulement du rituel et de la venue de l'entité, ce qui corrèlerait l'idée selon laquelle sa pratique relèverait de la possession. Fernandez Juarez 2015 p. 60.

²⁴ Xavier Ricard Lanata considère, en s'opposant ouvertement à Tristan Platt, que l'*altumisayuq* de l'Ausangate (correspondant au *ch'amakani* de l'altiplano bolivien) n'est pas possédé : « On n'assiste pas à un voyage extatique du chamane ni à une transe de possession. Ce sont les esprits qui répondent à l'invocation chamanique et se rendent dans ce monde-ci, avec un corps (oiseau) ou tout au moins une voix et un vent (*wayra*), c'est-à-dire avec une apparence sensible bien réelle. » (Ricard Lanata 2010 pp. 174-175) Je ne suis pas en mesure de trancher la question, mais je peux mentionner que j'ai recueilli les deux versions auprès de divers interlocuteurs : certains m'ont expliqué que les esprits parlent bien par la bouche du *ch'amakani*, avec une voix différente (incorporation de l'entité dans le corps du chamane qui n'a plus le choix que de devenir le médium de l'entité), et non depuis un autre endroit de la pièce plongée dans l'obscurité, où se situerait l'entité appelée, comme cela est considéré par d'autres interlocuteurs (corporalité propre de l'entité). Quoiqu'il en soit, le *ch'amakani* possède une relation très particulière et approfondie avec les entités surnaturelles.

se sont aussi désignés elles-mêmes par le terme de *yatiri*). On peut quoi qu'il en soit considérer qu'il est un chamane, bien que le terme, nous l'avons vu brièvement, prête à de nombreuses problématiques voire controverses. Michel Perrin donne une définition du chamanisme qui met en exergue son but fondamental : résoudre ou renverser le malheur et l'infortune. Pour cela, le chamane doit entrer en relation avec le « monde-autre ».

Le chamanisme est un système destiné avant tout à penser le malheur, à en garantir les humains ou à les en soulager, qu'il s'agisse de maladies, de problèmes économiques, climatiques, ou politiques : revers à la chasse, épizooties, famines, intempéries, conflits guerriers, etc.

Le chamanisme partage des principes fondamentaux avec les autres grands systèmes de traitement de l'infortune, telle la possession ou la sorcellerie : tous attribuent les événements adverses ou extraordinaires à des forces impersonnelles ou à l'effet de la volonté ou du désir d'un « autre » - divinité, ancêtre, sorcier, etc. ; tous tentent de « résoudre » les oppositions entre l'aléatoire et le certain, le continu et le discontinu ; tous définissent et associent à leur manière le patient, le thérapeute et l'origine du mal. [...]

Le monde-autre est une projection fantastique de ce monde-ci, une représentation de la nature et du groupe social, même si les hommes sont persuadés du contraire. Il est peuplé d'êtres comparables aux humains, auxquels on prête des manières et des passions semblables, mais plus de puissance et de clairvoyance. La célèbre formule « L'homme est à l'image de Dieu, qui le créa » doit être retournée : « Les dieux sont à l'image des hommes qui les créèrent. » En témoignent la diversité des religions et les rapports étroits entre l'organisation d'une société et son expression du sacré. Réciproquement, toute société humaine est marquée par son monde-autre, qui en est le reflet idéalisé ou déformé : les représentations influent sur les pratiques.²⁵

La mise en garde que m'a fait Santiago est éloquente : « Mais c'est très dangereux ! » Tandis que j'avais manipulé des éléments rituels et symboliques de manière improvisée, il me ramenait dans son propre espace de représentations, structuré par certaines règles définies. Il me raccrochait soudainement et fermement à son « monde-autre », ce monde habité par des entités surnaturelles et invisibles, et il m'y faisait accéder en éclatant de rire comme face à un enfant qui sait à peine tenir debout. Le « monde-autre » dans les Andes est notamment habité par les divinités que sont les montagnes, et si Santiago m'avertit d'un danger, c'est parce que les montagnes sacrées, comme presque toutes les entités du monde surnaturel andin, sont susceptibles d'être à la fois positives et négatives, bénéfiques et néfastes, protectrices et prédatrices. Si les montagnes ont cette capacité de donner ou de prendre, de favoriser ou de punir, ce n'est pas simplement parce qu'elles sont des montagnes en tant que

²⁵ Perrin 1992 pp. 99-100.

telles, qu'elles occupent une place imposante dans le paysage, mais plutôt (ou bien réciproquement) parce qu'elles sont situées dans le « monde-autre », qu'elles occupent un espace symbolique ou ontologique fait de représentations. C'est à travers celui-ci qu'elles existent et que les *yatiri* et les *ch'amakani* peuvent entrer en relation avec elles et avec les formes qu'elles y prennent, afin de renverser l'infortune ou de favoriser les êtres humains qui souhaitent les solliciter.

Les montagnes andines, en tant qu'entités vivantes à l'intérieur de l'imaginaire, ont un maître ; le maître de la montagne et des animaux qui se multiplient sur elle, des plantes qui croissent en elle et des minéraux qui s'accumulent à l'intérieur d'elle. Un maître incarné en n'importe laquelle des multiples entités tutélaires qui habitent la montagne et qui, en conséquence de cette ambiguïté qui caractérise les divinités andines, peuvent être bonnes et mauvaises en même temps. La montagne, tout autant qu'elle donne, peut prendre, car elle est dangereuse. Il faut s'approcher d'elles avec respect, en négociant une série de paiements et d'offrandes qui plaisent aux entités tutélaires qui les habitent, mais avec précaution, en les sollicitant à la juste mesure, sans tomber victime de la cupidité, car les montagnes séduisent, oui, mais elles punissent aussi.²⁶

Les montagnes sacrées ne seraient donc ni « bonnes » ni « mauvaises », mais alternativement voire conjointement les deux à la fois. C'est bien ce qui apparaît dans l'avertissement que me fit Santiago : le Chukapaka n'est pas un être foncièrement bénéfique, il peut aussi être dangereux. Cela ressort de même des discours mentionnant qu'il est un volcan habité par un « souffle » souvent accompagné de cris et de sifflements effrayants. Il serait tel un pont, un point de passage entre le monde humain et le monde souterrain où vivent des entités prédatrices. L'espace aymara est en effet constitué de trois *pacha*, trois espace-temps distincts et superposés, où vivent des êtres différents : *alax pacha* (correspondant au ciel), *aka pacha* (correspondant au monde terrestre, des humains) et *manqha pacha* (correspondant au monde souterrain). De nombreuses études tendent par ailleurs à faire penser que cette division tripartite serait notamment issue de syncrétismes à la suite de la colonisation²⁷, bien qu'elle soit efficiente dans la cosmogonie aymara actuelle et que le monde souterrain, notamment, est particulièrement prégnant dans les discours et les mythes, possédant des caractéristiques bien différentes de celles de notre « enfer ».

Le Chukapaka posséderait donc des caractères ambivalents. On peut lui demander ses faveurs mais il faut aussi se prémunir de ses colères, tandis qu'à l'intérieur de lui habitent des êtres effrayants mais aussi, nous dit Santiago, une « yunta de toros de oro ». Que vient faire une « paire de taureaux en or » au cœur d'une montagne desséchée et perdue dans

²⁶ Gil García & Fernández Juárez 2007 pp. 107-108, ma traduction.

²⁷ Voir par exemple Harris 2006 ou Arce Ruiz 2007.

l'altiplano ? D'autant plus intrigante est son affirmation qu'il aurait lui-même cherché à trouver ces taureaux en or, arpentant la montagne, en vain.

La représentation d'une « *yunta de toros de oro* » est relevée mot pour mot par Gabriel Martinez dans un texte où il cherche à catégoriser les différents types de montagnes sacrées. En effet, il considère les multiples termes andins désignant selon les régions les « dieux des montagnes » (*awkillu, wamani, apu, machula, achachila, mallku*) comme correspondant tous à « une seule entité panandine »²⁸, et malgré qu'il lui semble « presque impossible d'attribuer à une figure déterminée une notion déterminée, de manière à circonscrire une entité plus ou moins stable qui réponde à une définition unique de la divinité, capable d'en inclure toutes les variantes », il cherche malgré tout à proposer des instruments et des catégories permettant de penser ces variantes. Nous l'avons vu, il est inadéquat de tenter de comprendre ces entités via les catégories de bonnes ou mauvaises, de bénéfiques ou néfastes, puisqu'elles sont toujours capables d'être les deux à la fois. Martinez va donc considérer la « dangerosité » et la nature « effrayante » de ces entités sacrées (entités qui seraient elles-mêmes différentes versions d'une même entité panandine) en tant que caractère discriminant, proposant ainsi un système dualiste : « les déités *wak'a* sont généralement très dangereuses et très effrayantes, ce qui n'a pas lieu avec les déités non-*wak'a* »²⁹. S'attachant à l'étude de la montagne Q'ara Qollu auprès de laquelle se trouve la communauté de Chuani du département de La Paz, il note :

Elle est très prestigieuse : au sommet de la montagne se trouve un calvaire et les gens disent que c'est un très bon lieu pour la chance, pour les négoce, « pour cheminer »... Mais dans les entrailles de la montagne il y a des cavernes avec de grandes richesses minérales : on y trouve « toutes sortes de métal ». Le *Q'ara Qollu*, disent-ils, est *wak'a*-démon. A propos de ces richesses se raconte l'histoire de deux « gringos », ingénieurs, qui vinrent « il y a longtemps » pour extraire les minéraux. Une roche s'entrouvrit, leur permettant d'entrer, avant de se refermer derrière eux sans qu'ils ne réapparurent jamais : le *Q'ara Qollu* les avait « avalés ». [...] La montagne *Q'ara Qollu* est proche de deux lagunes qui sont supposées constituer un seul lac ; elles seraient reliées par le bas et la montagne « flotterait » sur ce lac. [...] Dans l'une des deux lagunes se trouve une « paire de taureaux en or » ainsi qu'un grand serpent, qui gardent les richesses de la montagne. [...] On dit de cet *achachila* qu'il est très dangereux. [...] Il se raconte aussi que le *Q'ara Qollu* se présente toujours aux sessions des *ch'amakani*.³⁰

Par la suite, Martinez décrit la montagne Wilajj Achachila, qui se trouve elle aussi auprès de la communauté de Chuani. Celle-ci, à l'inverse du *Q'ara Qollu*, ne posséderait pas de

²⁸ Cette citation et suivante Martinez 1983 p. 86, ma traduction.

²⁹ Ibid p. 94 ma traduction.

³⁰ Martinez 1983 p. 92 ma traduction.

caractéristiques *wak'a*. Pour établir plus précisément sa distinction entre les êtres *wak'a* (qu'il qualifie de démoniques) avec les êtres non-*wak'a*, au-delà du seul critère de leur nature dangereuse et effrayante ou non, il déploie un tableau recensant plusieurs caractéristiques et arrive à la conclusion que le Q'ara Qollu et le Wilajj Achachila possèdent généralement des traits opposés et excluants l'un par rapport à l'autre. Les caractéristiques du Q'ara Qollu sont : intériorité, humide, richesses métalliques, taureaux, serpent, très effrayant, métis. Celles du Wilajj Achachila sont : extériorité, sec, santé/bien-être, pas de taureaux, pas de serpents, moins effrayant, indigène. Ces deux entités correspondraient respectivement aux types *wak'a* et non-*wak'a*, cela bien que Martinez constate que de nombreuses ambiguïtés subsistent et qu'une différenciation qui se veuille formelle et catégorique semble demeurer artificielle. Il propose dans la suite de son texte des systèmes complexes qui tentent de subsumer ces ambiguïtés.

On peut tenter d'appliquer ces catégories aux deux montagnes qui ensèrent Santa Rosa : le Chukapaka et le Kumpuku. Le Chukapaka possède une intériorité où habitent un souffle et des esprits effrayants, et où demeurent des taureaux en or ainsi que des richesses métalliques. Il est de plus considéré comme dangereux. Le Kumpuku, quant à lui, est conçu par les habitants de Santa Rosa comme étant particulièrement puissant, comme regorgeant de minéraux et étant extrêmement dangereux (cela, je l'apprendrai lors de mon troisième terrain, ayant pensé au départ que le Chukapaka, étant plus élevé que le Kumpuku et se voyant de plus loin, avait une importance supérieure ; le fait que le Chukapaka m'avait été mentionné par Don Alejandro comme faisant partie de ses divinités tutélaires, et non le Kumpuku, avait aussi participé à cette incompréhension³¹). Le Kumpuku est craint et c'est surtout vers lui que se tournent les rituels, car il peut rendre riche, mais il peut aussi manger les humains qui ne respectent pas le contrat qu'ils ont engagé avec lui. C'est lui, principalement, qui est en relation avec les *ch'amakani*, et non pas le Chukapaka. De plus, un autre *ch'amakani* m'a raconté plus tard qu'un « grand-père en or » (« *un abuelo de oro, con su chicote y todo, todo de oro* ») serait assis au fond d'une des grottes qui le parsèment, mais que s'engouffrer dans les entrailles du Kumpuku serait particulièrement risqué car celui-ci pourrait être tenté d'avaler l'ambitieux explorateur.

Les caractéristiques du Kumpuku semblent se rapprocher fortement de celles du Q'ara Qollu. A l'inverse, celles du Chukapaka présentent des contradictions avec le modèle de Martinez. Il est marqué par son intériorité, possède des richesses minérales, est habité par des taureaux

³¹ On peut penser que les deux montagnes ne revêtent pas la même importance selon les populations qui les considèrent : Don Alejandro vit bien plus loin de Santa Rosa, aussi c'est le Chukapaka qu'il peut observer à distance et qui l'accompagne dans sa vie quotidienne, tandis que pour Don Santiago, qui les côtoie de près, ce ne serait plus l'élévation de la montagne qui compterait mais d'autres traits spécifiques.

en or. Ces éléments semblent le positionner dans la catégorie *wak'a*. Il est craint, mais largement moins que le Kumpuku que presque chaque personne du village considère avec un respect mêlé d'inquiétude. De plus, ses richesses minérales sont considérées comme moins conséquentes que celles du Kumpuku. Cela le fait-il passer dans la catégorie non-*wak'a*, dont un des traits serait d'être « moins effrayant » ? Les montagnes sacrées pourraient-elles se définir selon les intensités de crainte qu'elles produisent chez les êtres humains ? Dans ce cas, elles se situeraient plutôt dans un continuum que dans une dichotomie *wak'a/non-wak'a*. Si le modèle présenté par Martinez est issu de l'observation d'une communauté enserrée par deux montagnes qui semblent présenter des caractéristiques opposées, ce ne semble pas être aussi radicalement le cas pour la communauté de Santa Rosa.

Un environnement empreint de prédation

Ce qui ressort des considérations précédentes, c'est que les montagnes sacrées semblent toujours exercer de la crainte sur les habitants de l'altiplano, qui vivent avec elles quotidiennement. Elles occupent une place importante dans le « monde-autre », elles sont la cible de rituels et de négociations, menés par les *yatiri* et les *ch'amakani*, qui ont pour but de renverser l'infortune ou d'obtenir divers bénéfices, notamment économiques. On peut dès lors considérer deux modalités aux relations que les êtres humains mettent en place avec les entités surnaturelles : s'il s'agit pour les humains d'obtenir des bénéfices via des offrandes à ces divinités qui leurs demandent conjointement d'assouvir leurs besoins, de les « nourrir », il y aurait alors un système d'échange réciproque entre ces différents protagonistes. Mais, sous un autre angle, la crainte perpétuelle que ces divinités font peser sur les humains peut laisser penser que ceux-ci ne se situent pas au cœur d'une réciprocité harmonieuse et équitable, mais se trouvent plutôt dans un état de sujétion envers ces divinités. En effet, les humains ne provoquent vraisemblablement pas de crainte aux montagnes sacrées, qui elles en revanche les écrasent perpétuellement du malheur potentiel qu'elles peuvent provoquer, les obligeant à leur fournir continuellement des offrandes sous peine de causer l'infortune voire de les dévorer littéralement.

La littérature andiniste a ainsi considéré de manière générale que les bonnes grâces données par les entités surnaturelles aux êtres humains étaient liées à l'accomplissement par ces derniers d'offrandes qui les satisfaisaient, sous la modalité de l'échange. De nombreux éléments socio-culturels andins semblent relever d'une logique de réciprocité, tels que l'*ayni*, l'*aynuqa* ou le chemin des charges, évoqués brièvement au début de ce texte. La prégnance de ces éléments a pu amener à considérer le système symbolique andin comme étant empreint de toutes parts de réciprocité. Dans cette logique, lorsque les humains remplissent

totale la part qui leur est demandée, lorsqu'ils satisfont aux exigences des entités surnaturelles à travers des offrandes notamment, ils sont en retour favorisés, c'est-à-dire qu'ils obtiennent ce à quoi ils ont droit au cœur de la relation de réciprocité. A l'inverse, s'ils n'accomplissent pas les rituels nécessaires cela correspondrait à un défaut de réciprocité qui serait sévèrement puni par les entités surnaturelles :

Il s'agit donc de décrire en priorité des « accrocs » de la réciprocité, la prédation étant presque exclusivement appréhendée comme une modalité dégradée de la relation d'échange normalement instituée. La notion de réciprocité est également corrélée avec celle du pacte dont la rupture, établie par les hommes, expliquerait que les esprits viennent manger les humains¹⁰. Dans ces interprétations, les rapports qu'entretiennent les populations des Andes avec les êtres surnaturels seraient principalement contractuels¹¹ et la prédation demeure essentiellement entendue comme une procédure de rectification pratique et/ou morale de l'échange. Dans les interprétations « classiques » des andinistes, l'infortune est en résumé conçue comme l'expression d'un manque de réciprocité, parfois d'un déséquilibre entre l'homme et son espace symbolique. Ceci étant, l'offrande est définie comme un moyen de compenser un défaut de réciprocité et la thérapie comme visant à son rétablissement (Molinié, 1985) ou à « la réconciliation de l'homme avec l'univers » (Véricourt).³²

Laurence Charlier propose dans la suite de son ouvrage de penser les relations aux entités surnaturelles non pas comme appartenant au régime de la réciprocité mais à celui de la prédation, c'est-à-dire que les humains seraient en permanence des proies potentielles et qu'il ne s'agirait pour eux que de se prémunir de la faim de ces entités. Il faut noter qu'elle prend en compte spécifiquement les entités de l'inframonde, qui prennent le nom de *saqra*, c'est-à-dire des entités considérées comme étant particulièrement sauvages et affamées. On peut se demander à quel degré les montagnes elles-mêmes appartiennent à l'inframonde, étant donné qu'elles sont habitées d'entités de l'inframonde et qu'elles sont souvent des points de passage avec celui-ci, qu'elles y sont en quelque sorte connectées, comme l'est le Chukapaka par exemple. Le Kumpuku possède lui aussi une profonde intériorité et est susceptible de dévorer les êtres humains. Il est possible de mettre en place avec lui des « pactes » pour obtenir des richesses, malgré que de nombreuses personnes m'aient mis en garde contre de tels pactes avec le Kumpuku qui, bien que très efficaces, ne peuvent ensuite pas être déliés et finiront généralement par amener la maladie et la mort, ou pour le moins une certaine forme de servitude continue. Il semblerait en effet que cette montagne puisse changer les règles de l'échange en cours de route, qu'elle puisse décider de ne plus être satisfaite des rituels qui lui sont offerts, tourmentant ainsi, selon son bon vouloir, les humains avec lesquelles elle est en

³² Charlier 2015 p. 16.

négoce. De manière générale, la crainte et l'attention qui sont vouées au Kumpuku le font apparaître comme une entité tutélaire particulièrement capricieuse voire funeste. Nous pouvons ainsi, déjà, considérer que le « monde-autre » des populations de l'altiplano est empreint du danger perpétuel d'être dévoré par les entités surnaturelles qui l'habitent.

Les humains évoluent ainsi dans un milieu foncièrement sauvage et prédateur. Ils vont pourtant s'évertuer périodiquement à les nourrir. Mais pour les participants, l'enjeu n'est pas tant d'apaiser la faim des *saqra* pour les satisfaire et espérer ainsi modérer leur prédation, que de leur montrer l'exemple et de les inciter à entrer dans une relation d'échange. [...] Pourtant, ce que mes interlocuteurs manifestent, c'est que l'échange est un idéal qui appartient aux humains, un idéal qu'ils espèrent constamment pouvoir imputer au surnaturel tout en constatant périodiquement que cet espoir est vain ; les offrandes rituelles n'empêchent nullement les *saqra* d'agir en tant que prédateurs : loin de s'exclure mutuellement, offrandes des humains et prédation des *saqra* cohabitent.³³

Ce seraient donc les humains qui tenteraient, en vain, de mettre en place un rapport de réciprocité avec ces entités à la faim dévorante. Ils essaieraient de les « socialiser », de les faire entrer dans un cycle de relations harmonieuses, malgré que celles-ci demeurent à jamais sauvages. S'il est très probablement inapproprié d'extrapoler les considérations de Laurence Charlier sur les entités *saqra* (qui sont des entités qui habitent l'altiplano et dont l'occupation favorite est de « prédater » les êtres humains) aux montagnes tutélares en faisant de ces dernières des entités avant tout prédatrices, il semble en tout cas que ces montagnes possèdent elles aussi un caractère de prédation. Un article récent de Denise Arnold semble faire ressortir cette prédation des « Montagnes Gardiennes », bien qu'en des modalités différentes de celle pratiquée par les entités *saqra*. En comparant la réciprocité andine avec la prédation amazonienne (de manière assez similaire à ce qu'avait fait Charlier, qui constatait, dans la littérature, la prégnance de la prédation dans les basses-terres et son effacement face à la notion de réciprocité dans les hautes-terres), elle remarque que les « Montagnes Gardiennes », qu'elle appelle aussi « Maîtres des animaux » (ainsi que des ressources se trouvant sur leur domaine : gibier, pâturages, minéraux, voire même êtres humains), ont des « relations prédatrices de domination et de propriété sur leur environnement immédiat, et leurs réponses prédatrices aux humains sous leur charge sont une réaction envers leur échec à accomplir leur part de ces pactes réciproques. »³⁴ Ces rapports de prédation ne seraient donc pas liés à l'assouvissement d'une faim, mais plutôt à un rapport de domination entre un maître et ses créatures, ou bien entre un propriétaire et ses serfs, qui seraient punis suite à leurs manquements. Les émissaires susceptibles de se charger de telles punitions seraient, d'après Arnold, les félins (capables d'attaquer et de dévorer les troupeaux des humains voire les

³³ Ibid p. 210.

³⁴ Arnold 2023 p. 334, ma traduction.

humains eux-mêmes), félins qui correspondraient eux-mêmes aux « bergers » des troupeaux (constitués d'animaux sauvages) de la Montagne Gardienne, aux « protecteurs » de ses ressources.

Les « manquements » des humains envers les divinités correspondraient avant tout à un défaut de réciprocité, mais la situation de domination des Montagnes Gardiennes les positionne aussi en tant que prédatrices. En effet, d'après Arnold, la prédation n'apparaîtrait pas uniquement lors de l'échec des humains à accomplir leur part de ces pactes réciproques, mais aussi en amont, dans le danger perpétuel qui plane face au risque de ne pas remplir ces pactes. Un manquement de la part des humains pourrait impulser une logique de violence et d'infortune, pourrait libérer des êtres prédateurs sur la communauté. Pour ne pas être à l'origine de tels manquements, les êtres humains réaliseraient des offrandes mais mettraient aussi en place des obligations morales : l'hospitalité et la commensalité, des normes de chasse et de pâturage, le respect envers les animaux et les autres humains, le partage du gibier, des rapports au corps comme la nécessité d'avoir l'estomac plein (cela afin de ne pas laisser d'espace vide dans lequel des entités pourraient s'installer), ainsi que des normes dans les relations sexuelles et dans le comportement des hommes et des femmes. Toutes ces séries d'obligations auraient pour but de ne pas laisser la possibilité d'un manquement envers les Montagnes Gardiennes qui autrement seraient susceptibles de libérer leur puissance prédatrice et destructrice, presque tyrannique.

Laurence Charlier, dans une logique qui reste assez comparable sur plusieurs points, considère elle aussi des obligations morales et des rapports au corps, comme ayant pour but de se prémunir de la prédation des entités *saqra*. Dans les deux cas, celui de la prédation des entités *saqra* et celui de la prédation des Montagnes Gardiennes, c'est la menace qui rôde autour des êtres humains qui les positionne en tant que proie et qui leur fait mettre en place toute une série de pratiques visant à se protéger. Ils n'ont pas le choix que d'être tributaires de la puissance d'entités violentes et dévorantes, dont le déchaînement, bien qu'il puisse le plus souvent être écarté par l'accomplissement continu de pactes réciproques, reste toujours latent :

Cependant, les allusions à des pactes réciproques ne sont pas suffisantes pour expliquer la puissance qui pousse les humains à accomplir ces obligations morales au cours du passé récent, que ce soit dans les actes réciproques entre les communautés humaines, entre les humains et les animaux, ou entre les humains et leurs Montagnes Gardiennes, en tant qu'instances régionales du Maître des Animaux. Les données ethnographiques présentées ici montrent comment la puissance menant à l'accomplissement de ces obligations morales est dirigée en parallèle par les peurs induites par les actes de prédation et de vengeance de ces Maîtres de la ressource régionale, et des personnages non-

humains (par-dessus tout les félins) sous leur contrôle, si les coutumes sacrificielles étaient négligées.³⁵

Denise Arnold propose donc de relier les notions de réciprocité et de prédation de manière à ce que celles-ci ne soient pas excluantes l'une par rapport à l'autre mais qu'elles opèrent de manière conjointe. Les contrats réciproques qui lient les humains aux entités qui les entourent seraient aussi portés par la nécessité pour ces humains de ne pas se rendre disponible à la prédation, nécessité qui serait la cause d'une peur perpétuelle. Cette dynamique ferait émerger des « notions juridiques archaïques » ainsi que la possibilité d'une « gestion durable des ressources ». En effet, La Montagne Gardienne, souvent perçue comme une « personne », est un être tout à la fois singulier et collectif, qui « absorbe la multiplicité des acteurs individuels et de leurs actes, voire même des écosystèmes entiers, à l'intérieur de lui. C'est une représentation humaine de la collectivité et de la subjectivité du groupe, dans le sens de Durkheim, et c'est cela qui confère à cette figure sa puissance prédatrice. »³⁶ La Montagne Gardienne, en tant que subsumant les individualités mais aussi les ressources dont elles dépendent ainsi que les pratiques qu'elles mettent en place, se trouve être l'expression du collectif. Elle se présente sous une forme individualisée, ce qui permet d'entrer en relation directe avec elle, de lui faire des offrandes, de la craindre et de la respecter, ou d'être puni par elle. Mais elle est aussi une représentation du collectif et de la domination de celui-ci sur l'individu. Elle est à la source de règles contractuelles ou morales, qui sous-tendent sa propre pérennité et celle des humains, règles qui les enserrent et les font exister dans un univers collectif et cohérent.

En instituant des juges vénérables ou terrifiants, les populations andines légifèrent (ou permettent de faire apparaître une législation et des règles éthiques, de manière indirecte voire par jeu de réciprocité) non seulement sur des aspects économiques et territoriaux, mais aussi sur l'organisation sociale elle-même, à des niveaux collectifs mais aussi individuels. En effet, le domaine de la culture « n'échappe pas non plus cependant, en dernière instance, au contrôle des *apu*, les « bergers des hommes » (*runa michiq*), qui sanctionnent aussi les infractions aux normes sociales. »³⁷ La Montagne Gardienne est donc utilisée, ou conçue, comme le vecteur d'éléments extrêmement variés tels que la justice, la morale, la gestion des ressources, la prédation ou la réciprocité. Ces éléments peuvent émerger et faire système de manière conjointe et entremêlée via la relation que les humains entretiennent avec cette divinité : « L'*apu* est, dans sa définition même, un principe dynamique et relationnel. »³⁸

³⁵ Ibid p. 347, ma traduction.

³⁶ Ibid p. 348 ma traduction.

³⁷ Ricard Lanata 2010 pp. 479-480.

³⁸ Ibid p. 398.

Toutes ces considérations ne prennent évidemment en compte que des éléments partiels de la littérature concernant ces montagnes sacrées dont nous avons entrevu qu'elles possèdent de très nombreux aspects. Cela a néanmoins permis, je l'espère, de proposer plusieurs regards ambivalents sur ces entités qui habitent le monde andin, parfois bergers des hommes, parfois prédateurs affamés ou en quête de vengeance. C'est bien cette ambivalence-là qui me saisissait, face au Kumpuku : il m'avait tellement été désigné comme étant dangereux et malicieux, comme presque « trichant » aux règles de la réciprocité, que je ne pouvais manquer de sentir comme un voile de menace planer sur le village, lorsque je contemplais ce « grand-père ».

II. Rencontrer les grands-pères

Un *yatiri* évangéliste

Lors de mon premier terrain à Pacajes, pour mon travail de M1 en 2017, j'avais réussi à m'intégrer assez bien à plusieurs communautés (notamment en donnant des cours d'anglais dans l'école rurale de Sewenkani, mais aussi en participant à la vie des villages de Calacoto, Rosapata, Kantopata et Canuta), ce qui m'avait pris alors la totalité de mon temps, ne me permettant pas d'accéder à suffisamment d'éléments mythologiques ou rituels ni d'entrer en relation proche avec des *yatiri*, raison pour laquelle mon mémoire de M1 ne s'intéressait qu'à des éléments économiques et politiques, plus faciles d'accès.

Au début de mon deuxième terrain, en 2022, tandis que j'avais repris mes études d'anthropologie suite à un grave accident survenu fin 2017 et à la suite duquel j'avais mis une pause à mes travaux académiques pour devenir berger de haute montagne dans les Alpes, mes contacts et mes liens avec ces communautés de Pacajes ne s'étaient pas vraiment distendus, assez étonnamment et agréablement. Je les réactivais tout d'abord, puis décidais de me concentrer cette fois sur la recherche de spécialistes rituels, étant donné que je pouvais désormais voyager dans la région, à pied ou en transport, sans trop de risques. Je connaissais assez bien suffisamment de gens dans une large zone pour pouvoir nommer, à quiconque que je rencontrais, au moins une personne qui lui était connue, et j'avais de plus des alliés dans plusieurs communautés qui étaient susceptibles de se porter garants pour moi. J'avais aussi intégré un minimum des codes culturels nécessaires, à la fois pour agir de la bonne manière et surtout pour ne pas agir de manière inconvenante voire périlleuse. Je tournais au départ mes recherches vers l'Ouest de Pacajes (autour de Rosario et de Condor Iquiña), une zone que je n'avais pas explorée jusqu'alors et qui est particulièrement difficile d'accès, tout d'abord

géographiquement, car c'est une région très escarpée et isolée, mais surtout socialement, humainement, car les populations y sont très renfermées sur elles-mêmes. Je réussis à entrer dans cette zone, petit à petit, par sauts de puce, en y trouvant finalement un emploi de berger de lamas. Mais malheureusement, bien qu'une partie des habitants m'accepta, les menaces sérieuses et répétées que je reçus de la part d'autres habitants qui refusaient explicitement tout contact de leurs communautés avec l'extérieur me décidèrent à abandonner le projet de m'établir dans cette zone³⁹. Je retournais alors dans la région que j'avais le plus fréquentée et où j'avais suffisamment d'alliés pour ne pas me sentir en danger. Mais les spécialistes rituels, au-delà d'être évidemment assez inaccessibles au premier étranger venu, semblaient se faire de plus en plus rares dans Pacajes (cela même durant le carnaval, période rituelle majeure) et le seul que je connaissais alors personnellement et auquel je rendais visite fréquemment, Don Alejandro, dont je parle au début de ce texte, était réfractaire à tout échange harmonieux avec moi. J'intensifiais et étendais alors mes recherches, me rendant le plus souvent possible aux fêtes des différents villages alentours et approfondissant les liens qui me liaient aux habitants, en participant par exemple aux récoltes ou à divers travaux, tout en voyageant dans des villages plus éloignés. Aussi, la rencontre de Don Santiago durant cette journée racontée précédemment, qui clôturait plus ou moins ce deuxième terrain, me semblait particulièrement prometteuse. Le côté assez aléatoire du déroulement de cette journée traduit bien la démarche qui était alors la mienne : une logique assez opportuniste et persévérante, qui tente de saisir toutes les occasions qui se présentent au gré des jours et des rencontres, tout en restant le plus sincère et transparent possible envers mes interlocuteurs.

Je décidais donc, dès le commencement de mon troisième terrain, en 2023, de me rendre directement chez Don Santiago, qui m'avait proposé l'année précédente de « m'enseigner » et s'était de plus présenté comme étant un *ch'amakani*. Je me rendais donc chez lui dès le jour de mon arrivée à Santa Rosa et il commença par me demander de me présenter aux *mallku* (les autorités traditionnelles) des différentes communautés qui composent le village, ne pouvant entrer en relation avec moi sans leur approbation. Il m'avait d'ailleurs déjà mentionné, l'année précédente, cette nécessité que j'aurais d'obtenir l'assentiment des autorités traditionnelles. Je réussissais le jour même et le lendemain à rencontrer quelques autorités qui, bien que saisies de quelques doutes, finirent par se convaincre de ma bonne foi et

³⁹ Cette situation de « violence très potentielle » fait écho à une problématique similaire que j'avais vécue en 2017 dans le village de Canuta, bien que dans ce cas-là la violence n'était pas tournée contre moi-même : tandis que j'avais été très bien accepté par une grande partie des habitants, la violence latente qui régnait alors entre les communautés du village, semblant capable de s'embraser de manière radicale, m'avait éloigné de ce terrain où j'étais pourtant bien implanté. Deux « groupes » dont je ne saurais définir précisément les appartenances lignagères semblaient capables de s'entretuer d'un moment à l'autre. Par rapport à ce type de conflits intercommunautaires voir Molinié 2006.

acceptèrent que je demeure dans le village et que j'échange avec Don Santiago. Je leur avais donné le prétexte que je voulais comprendre leur vision du monde et que je m'intéressais aux plantes médicinales (était-ce réellement un prétexte ? Plutôt une proposition consensuelle), aussi le savoir de Don Santiago pouvait s'avérer particulièrement précieux pour moi. J'avais dans mon sac de nombreux flacons d'huiles essentielles, que je suis capable d'utiliser efficacement, ce qui renforçait mes propos. Par la suite, plusieurs personnes vinrent d'ailleurs se faire « soigner » auprès de moi et je distribuais sans rétribution une quantité non négligeable d'huiles essentielles au fur et à mesure de ce terrain.

De retour chez Don Santiago, après avoir reçu l'approbation des autorités traditionnelles, j'entendis une discussion à l'intérieur de sa maison. Le ton semblait assez haut et une femme âgée ne tarda pas à en sortir. Elle se tourna vers moi, me lança agressivement que je n'avais rien à faire ici, que les connaissances autochtones devaient rester autochtones, et que je devais m'en aller tant que je n'aurais pas rencontré les autorités traditionnelles. Je rétorquais que j'avais eu l'assentiment de certaines d'entre elles, mais cela ne lui suffisait pas : je devais me présenter à la prochaine réunion communautaire où la majorité des *mallku* seraient présents (ce que je fis quelques jours plus tard). Elle partit, furieuse, et je restais avec Santiago. Il était toujours aussi doux et bienveillant, mais il m'annonça avec un peu de peine : « *No te voy a poder asegurar* » (littéralement : « Je ne vais pas pouvoir t'assurer, te garantir »), c'est-à-dire qu'il n'allait finalement pas pouvoir m'enseigner ses connaissances tel qu'il me l'avait déclaré un an plus tôt et même confirmé la veille.

Vraisemblablement, la venue de cette femme, qui avait certainement entendu parler de mon arrivée dans le village et de ma recherche d'approbation de la part des *mallku*, avait causé ce revirement de la part de Santiago. Était-ce réellement parce que, tel qu'elle me l'avait exprimé, les connaissances et croyances locales ne devaient pas être divulguées à un étranger et a fortiori à un gringo ? Je pouvais fortement en douter, car Santiago finit par m'expliquer assez rapidement que la cause du problème était qu'il était devenu évangéliste. Cette femme était donc probablement une évangéliste qui venait sermonner et mettre en garde un des membres de son église. En effet, les pratiques et les discours relevant des croyances autochtones anciennes, qu'on pourrait qualifier de « traditionnelles », sont rejetés absolument par l'évangélisme comme étant diaboliques. Je tombais un peu des nues, d'autant plus que ce n'était pas la première fois que je rencontrais un *yatiri* qui s'était converti à l'évangélisme : Alejandro, le premier que j'avais côtoyé, s'était lui aussi converti, ce qui expliquait probablement, du moins en partie, pourquoi il refusait de répondre à mes attentes et à mes questions sur les aspects symboliques et mythiques du monde andin. Je me retrouvais donc face à deux *yatiri* très âgés, les seuls que j'avais pu approcher réellement, qui étaient tous deux dans une phase de « transition » vers un autre régime de croyance.

Santiago Ayala était alors âgé de 82 ans. Sa femme était infirme et ne pouvait plus que cuisiner : elle pouvait se déplacer, bien que difficilement, mais semblait tenir des propos incohérents, était presque sourde et aveugle, et paraissait être dans un état de sénilité. Il s'occupait donc seul de ses vaches (tandis que des voisins s'occupaient de ses brebis) et de toutes les autres tâches quotidiennes, et se rendait régulièrement aux marchés des villages alentours voire à La Paz pour acheter des biens de première nécessité. Il était malade, me disait-il, et sa jambe invalide ne facilitait pas son labeur. Il avait été sous la tutelle d'un *ch'amakani* pendant de nombreuses années, en tant qu'apprenti, avant de devenir lui-même *ch'amakani* au décès de celui-ci. Il avait alors une soixantaine d'années lorsqu'il est devenu *ch'amakani*, ce qui est assez tardif pour une vocation de spécialiste rituel. Quand je lui demandais ce qui avait déclenché cette vocation, il me répondit⁴⁰ :

*Yo tengo ese fe. Después yo, nombre tengo, Santiago. Después ahora, para ese siempre, como sea, al enfermo... se enferman después, como sea, cualquier pasa, hago pasar la mesita después ya, la persona ya se sana no más. Hmm... Ya se sanito no más se encuentra. Hmm... Así no más es. Después "Vos eres Santiago para ese has nacido" me han dicho.*⁴¹

Don Santiago m'explique ici que c'est son nom qui l'a amené à devenir *ch'amakani*. En effet, Santiago, saint catholique qui a été fortement « assimilé » par les populations andines, dans une logique syncrétique, est présent dans de nombreux mythes où il possède un caractère civilisateur mais est aussi apparenté à un devin et un guérisseur, ce qui l'associe aux *yatiri* et aux *ch'amakani*. Il est de plus identifié à la foudre, force fondamentale de l'univers cosmologique andin avec laquelle les spécialistes rituels ont des relations particulières (un des critères d'élection du *yatiri* étant notamment le fait qu'il ait été foudroyé)⁴². Don Santiago, par son nom lui-même, était donc prédestiné à devenir un *ch'amakani*, c'est en tout cas ce qu'« ils lui ont dit » (« *me han dicho* »), c'est-à-dire ses proches, des habitants du village, celui qui lui a enseigné sa pratique... Il évoque aussi le fait qu'il était capable de guérir les malades de manière presque naturelle, simple, évidente : « la personne guérit, c'est tout » (« *la persona ya se sana no más* »). Cette constatation qu'il était capable de guérir faisait inévitablement de lui un spécialiste rituel légitime et reconnu, étant donné que sa pratique « fonctionne ». Pour reprendre Hamayon : « la validité de la démarche chamanique repose sur son efficacité : elle "marche" ou "ne marche pas". »⁴³ Santiago me raconte ainsi son parcours et ce qui l'a amené à arrêter sa pratique :

⁴⁰ Tous les passages retranscrits directement en espagnol ont été enregistrés lors d'entretiens, en accord avec l'interlocuteur. Leur traduction se trouve en annexe.

⁴¹ Voir Traduction 1.

⁴² Voir par exemple Rivière 1995 pp. 22-25 ou Véricourt 2000.

⁴³ Hamayon 2015.

Yo como ayudante, yo ayudé a ese abuelo. Después de... aprender, después yo he hecho la prueba. Entonces, como ch'amakani, ese abuelo, después de... a mí me ha enseñado, se ha ido ahora otro mundo. Ha muerto. Entonces yo, a mí me ha dejado como ch'amakani. Entonces yo he aprendido dar al camión⁴⁴... así... hablando con ese abuelito, ese achachila, en ahí en Kumpuku. Después de eso, entonces, ese abuelo se ha ido, después ya está... yo he aprendido, después ahora... después de unos cuantos años yo he manejado, después ahora ya, quiero olvidar también eso, ya no puede ser bueno de... entonces... A veces, mi esposa enferma. Después ya está... "Vos eres un yatiri, entonces tu esposa vas a crucificar al diablo", así me han dicho entonces, de esa manera ya no he actuado esas ch'amakanis. Ahí lo he suspendido.⁴⁵

Santiago rappelle de nouveau qu'il était efficace et légitime dans sa pratique, qu'il a « fait ses preuves » (« *he hecho la prueba* »), pouvant ainsi faire suite à ce « grand-père » (« *abuelo* ») qu'est ce *ch'amakani* qui lui a enseigné (il ne s'agissait pas d'un grand-père au sens familial du terme mais d'un terme respectueux utilisé envers cette personne âgée et importante). Il est intéressant de noter que Santiago utilise aussi le terme de « grand-père » dans une autre acception, elle aussi marquée de respect : en désignant le Kumpuku, ou plutôt un « grand-père » qui se trouverait à l'intérieur du Kumpuku, avec lequel il parlait. Celui-ci correspond probablement à ce que Gil García et Fernández Juárez appellent le « maître de la montagne » (« *dueño del cerro*»), c'est-à-dire ici une entité incarnée, comparable à un être humain, avec laquelle il est possible de communiquer.

Mais Santiago veut désormais oublier cette pratique, car il craint que l'état de sa femme soit lié à ses relations avec le monde-autre. Il s'est converti à l'évangélisme quatre ans auparavant et se rend à l'église du Septième Jour (*Septimo Día*) qui se trouve dans le village de Santa Rosa. Il est particulièrement attristé par le sort de sa femme, pour des raisons économiques mais surtout affectives, et est effrayé à l'idée que son passé de *yatiri* puisse amener à « la crucifier au diable » (« *tu esposa vas a crucificar al diablo* »). Il ne serait pas uniquement jeté en enfer lui-même, en raison de son activité de spécialiste rituel, mais sa femme l'accompagnerait et les symptômes actuels de celle-ci ne seraient qu'un avertissement. A l'inverse, le rejet de ses pratiques et croyances serait susceptible de les sauver tous les deux : « Grâce à sa conversion, l'individu rompt littéralement le lien qui le mettait en relation avec des âmes ou avec le diable »⁴⁶.

Cette transition d'un système de croyance à un autre, qui est censée s'effectuer par une rupture radicale et presque violente, n'est pas uniquement liée à une économie de la religiosité,

⁴⁴ Rituel consistant à bénir les véhicules pour que leurs trajets se réalisent sans encombre, ainsi que les camions de contrebande nombreux dans cette région, afin d'éviter qu'ils ne soient interpellés.

⁴⁵ Voir Traduction 2.

⁴⁶ Charlier 2015 p. 126.

c'est-à-dire à l'éloignement d'un système religieux pour la recherche d'un autre qui soit plus intéressant en termes de bénéfices individuels (bénéfices tels que le fait d'aller au paradis plutôt qu'en enfer, mais aussi la capacité d'abolir les relations avec les entités surnaturelles dont nous avons vu le caractère éminemment prédateur, en les ignorant littéralement et en se plaçant sous l'égide du Christ). Cette conversion permet aussi d'appartenir au corps social, de prendre part à une dynamique collective (celle de l'augmentation exponentielle des conversions à l'évangélisme dans le village de Santa Rosa et de manière générale dans tout l'altiplano) et réciproquement d'éviter d'être rejeté. Laurence Charlier décrit le cas de Feliciano, qui après être tombé malade en vient à adopter l'éthique et les obligations morales des évangélistes :

Pour Feliciano, son infortune marque un véritable rite de passage et elle est décrite sous les mêmes termes que les conversions des évangéliques. Le récit est marqué par l'« avant » et l'« après », l'arrêt de l'alcool et de la cigarette, la non participation aux fêtes patronales et aux rituels, la fidélité conjugale, le dévouement à la famille, l'importance de la foi notamment. Stigmatisé par son entourage catholique et pentecôtiste, Feliciano envisage sa guérison comme une « réincorporation » sociale dans la communauté des « croyants⁵⁰ ». Sa guérison doit ainsi passer par un changement fort : une adhésion à l'éthique évangélique.⁴⁷

Si Feliciano n'est alors pas converti⁴⁸ et est toujours considéré comme catholique⁴⁹ par les évangélistes qui le « regardent mal », il semble néanmoins se situer dans un espace intermédiaire qui donne lieu à des négociations. Il se met à respecter les normes de l'évangélisme et rejette ses propres pratiques passées qui n'y correspondent pas, tout en espérant une « réincorporation sociale », cela en raison du fait qu'il est considéré par de nombreux habitants, évangélistes autant que catholiques, comme ayant des mœurs douteuses (il serait un « séducteur » voire un « violeur »). La transition au moins partielle vers l'évangélisme lui permettrait donc de se soigner de sa maladie, et par extension d'obtenir un nouveau statut social et d'être réintégré au groupe. Cette maladie qui le touche aurait été causée par un *lik'ichiri*, c'est-à-dire une personne qui lui aurait prélevé de la graisse sans qu'il s'en aperçoive, à la façon d'un vampire, ce qui peut souvent causer la mort. Il est intéressant de noter que, alors que c'est son entourage qui a décelé qu'il aurait probablement été la victime d'un *lik'ichiri*, c'est à nouveau son entourage qui va le pousser à identifier l'auteur de cet acte :

⁴⁷ Ibid p. 188.

⁴⁸ Il se convertira peu après, voir Charlier 2015 note de bas de page 54 p. 202.

⁴⁹ Il faut prendre en compte que la dénomination de « catholique » englobe les croyances catholiques mais aussi « traditionnelles », de manière syncrétique. Ainsi, un « catholique » (« un católico ») considère les *achachila* ainsi que la Vierge, par exemple, comme faisant partie de son monde-autre et comme étant sacrés. Cela à l'inverse des évangélistes qui rejettent absolument les croyances « traditionnelles » et donc les montagnes sacrées au profit principalement de Dieu, du Christ et du Saint-Esprit.

« On l'encouragea alors à identifier une personne précise comme *lik'ichiri*. Feliciano n'en avait pourtant pas l'intention et dans ces témoignages, il tente sans cesse de se déresponsabiliser. Son récit est rythmé par les « Je ne sais pas moi, mes amis m'ont dit que... »⁵⁰

Santiago, lui-même, utilise à deux reprises la formulation « ils m'ont dit que... » (« *me han dicho* »). Tout d'abord lorsqu'il raconte ce qui a déclenché sa vocation : c'est son entourage qui lui a dit que son nom le prédestinait à être un *yatiri* (« "Toi tu es Santiago, c'est pour cela que tu es né" m'ont-ils dit. »). Mais aussi lorsqu'il raconte les menaces proférées par les évangélistes, qui l'ont amené à quitter ce même rôle de *yatiri* (« "Toi tu es un *yatiri*, donc ton épouse, tu vas la crucifier au diable", voilà ce qu'ils m'ont dit »). Il semblerait bien, au vu des discussions que j'ai tenues avec lui et du ton qu'il emploie lors de l'usage de ces formulations, que celles-ci soient des manières de se déresponsabiliser des choix qu'il a pris au cours de son existence, comme s'il ne pouvait lui être reproché, ni d'avoir embrassé la vocation de *yatiri*, ni d'avoir ensuite renié celle-ci et de s'être converti. Il n'aurait fait, implicitement, que suivre les desiderata du groupe social, qu'obéir à la communauté⁵¹. Cette ambiguïté quant à ses choix propres le place lui aussi dans un espace intermédiaire, sujet à des négociations, lui donnant une certaine amplitude dans les positionnements qu'il peut prendre face à tel ou tel interlocuteur.

Le cas de la femme qui m'avait permis de rencontrer Santiago, durant cette journée que je raconte précédemment, est assez évocateur : tandis qu'elle se disait évangéliste, elle se rendait chez un *yatiri*, lui-même visiblement évangéliste, afin de soigner sa mère rendue malade par une entité surnaturelle. Le rejet de Santiago d'effectuer un rituel permettant de soigner cette femme est peut-être à corrélérer à sa conversion qui avait eu lieu trois ans plus tôt. Pourtant, il semble étonnant que dans les quelques communautés qui entourent Santa Rosa les différents habitants ne sachent pas si leurs spécialistes rituels ont mis totalement fin à leurs activités ou non. Par ailleurs, il s'était désigné lui-même en tant que *ch'amakani*, m'a parlé longuement du Kumpuku et m'a lu la coca à diverses reprises, autant de choses qui ne correspondent pas aux normes de l'évangélisme. Cela laisse penser qu'il y a donc bien des négociations qui ont lieu entre ces différents espaces religieux, et qu'un spécialiste rituel peut potentiellement (même temporairement) maintenir une partie de ses activités bien qu'il se soit converti à l'évangélisme.

Quoi qu'il en soit, Santiago ne désirait plus « m'enseigner », mais il m'indiqua un autre *ch'amakani* qui serait, lui, susceptible d'échanger avec moi : son cousin Don Nicolas qui vivait

⁵⁰ Ibid p. 186.

⁵¹ On peut considérer qu'à Pacajes, selon les villages et les communautés, entre 40% et 60% des habitants sont convertis à l'évangélisme, avec des confessions variées selon les églises disponibles à proximité, chiffre qui peut monter au-dessus de 80% dans certains cas.

non loin de là, dans une communauté voisine appartenant elle aussi à la *marka* (c'est-à-dire au village) de Santa Rosa.

El Rey de los Reyes

Santiago m'invita à le suivre. Nous gravâmes une petite colline broussailleuse, et après une vingtaine de minutes de marche au cours desquelles son agilité ne cessait de me surprendre, nous arrivâmes à un surplomb. Devant nous s'ouvrait une large plaine, traversée par la route menant à La Paz, avec en toile de fond une chaîne de montagnes assez basses et très sauvages. Un peu sur notre droite nous apercevions le village de Muru Pilar et ses mines de cuivre, dont on m'avait raconté qu'elles avaient été ouvertes récemment par une entreprise australienne et que la population de Muru Pilar s'était faite berner en signant le contrat d'extraction car elle ne profitait quasiment d'aucune retombée économique. À moins d'un kilomètre de nous, en contrebas, se trouvaient plusieurs petits bâtiments aux murs d'adobe et aux toits de tôle ondulée, sans étage, excepté l'un des bâtiments qui possédait un étage fait de briques. Il s'agissait de la demeure de Don Nicolas.

Santiago s'assit, me proposa un peu de coca et m'indiqua qu'il s'arrêterait là. Il désigna les petits bâtiments à peine visible : je ne pouvais pas me tromper car je trouverai aux alentours plusieurs belles vaches de couleur marron. Je le quittais et atteignis ma destination : il s'y trouvait en effet une douzaine de vaches particulièrement bien nourries au gabarit très important et aux longues cornes, faisant penser à des vaches Aubrac, qui étaient attachées à des pieux enfoncés dans le sol. À côté, une remise servait à stocker l'orge destiné aux bêtes, et un peu plus loin se trouvait un enclos en adobe : il était têt et les lamas n'avaient pas encore été sortis pour la journée, si bien qu'une bonne centaine d'entre eux s'y trouvaient et me toisaient, du haut de leur noblesse naturelle. Une bergerie, de l'autre côté des habitations, servait à abriter une soixantaine de brebis. Tout ce bétail particulièrement conséquent et en bonne santé démontrait la richesse et le labeur de ses propriétaires.

J'atteignais le portail en tôle permettant d'entrer dans la cour lorsqu'un homme grand et âgé en sortit. Selon les recommandations de Santiago, je le saluais et lui demandais s'il était bien « le Maître *Ch'amakani* Nicolas Ayala ». Il sourit, acquiesça, et me répondit en tendant l'index vers le ciel : « Le Roi des Rois ! » (« *El Rey de los Reyes !* »). Il me fit alors asseoir tout en disant, à travers une mince fenêtre qui donnait sur la cuisine : « Le petit gringo est arrivé. » J'étais visiblement attendu, les nouvelles cheminant plus rapidement que mes propres pas qui n'avaient pourtant pas traîné. Je lui expliquais que je cherchais à partager avec un *ch'amakani*, que je voulais recueillir des mythes, observer des pratiques rituelles. Il était assez ouvert,

assez amical, il ne s'embarrassait pas de manières ou de politesses, mais il resta un peu sur la défensive : « Mais je ne te connais pas ! »

Il finit pourtant par me proposer de me loger chez lui, dans une petite habitation individuelle d'une pièce, ce que j'acceptais évidemment. Commença alors une période de plusieurs semaines durant lesquelles je vivais chez lui, je participais aux travaux quotidiens tels que faire paître les lamas, les vaches ou les brebis sur leurs trois cents hectares de pâturages, faire la traite des vaches, récolter l'orge, monter des murs en adobe... J'avais ainsi accès quotidiennement à ce vieil homme de quatre-vingt-quatre ans qui était très bavard et de très bonne compagnie, et à sa femme, âgée d'une vingtaine d'années de moins, elle aussi très amicale.

Nicolas était né dans cette même communauté de Rumiruni Pujsani Limani⁵². Son père, qui était *ch'amakani*, est décédé lorsqu'il avait six ans. Il m'expliqua qu'à l'âge de sept ans il fut touché par un éclair, le laissant pour mort. Sa famille récupéra son corps, à la suite de quoi un autre éclair tomba au même endroit que le précédent. Nicolas aurait alors « ressuscité » (« *he revivido* »), et plus précisément cela l'aurait « reconstitué, comme neuf », me dira-t-il en mimant une illumination béate (« *me ha reconstituido como nuevo !* »). Il serait resté faible et malade pendant deux années, puis une fois guéri il aurait possédé les connaissances d'un *ch'amakani*, donc à l'âge de neuf ans. Lorsque je lui demandais s'il avait eu besoin de quelqu'un pour lui enseigner, il me répondit que non, qu'il n'avait appris de personne, qu'il savait déjà tout, grâce à cet éclair. Plus tard, sa version changea et il m'expliqua une fois qu'un de ses cousins lui avait enseigné, une autre fois qu'il s'agissait de son oncle, et une autre fois encore qu'il s'agissait d'un homme très puissant qui pouvait soigner un malade simplement en le touchant. Le fait que la foudre provoque une accession immédiate à des connaissances chamaniques se vérifie dans la littérature :

L'élection surnaturelle suffit-elle à « faire » un chamane? Certains témoignages semblent aller dans ce sens : à son réveil, encore étourdi par la violence du traumatisme qu'il a subi, l'*altumisayuq* [équivalent du *ch'amakani* aymara] « sait » et, en particulier, connaît l'usage des simples thérapeutiques, est capable de « lire les feuilles de coca », sans aucun apprentissage préalable. La révélation de son « savoir » serait toute entière contenue dans cet instant primordial où il devient « animé » d'une puissance nouvelle [...] Dans ce cas, on serait *altumisayuq* dès l'instant que l'on a été « choisi », désigné aux yeux de tous par la foudre. Mais ces récits sont plutôt rares. La plupart du temps, il faut, après l'expérience

⁵² La *marka* Santa Rosa compte six communautés (correspondant à six *ayllu*). La communauté de Rumiruni Pujsani Limani est constituée de 14 *sayaña*, c'est-à-dire qu'elle est divisée en parcelles appartenant à 14 *sayañeros* (ou « *propietarios* », « propriétaires », bien que la notion de propriété dans ce contexte communautaire ne corresponde pas formellement à la nôtre) correspondant aux 14 familles qui constituent la communauté.

du « coup de foudre », entreprendre un long parcours initiatique auprès d'un chamane réputé.⁵³

Le témoignage de Nicolas correspond donc aux canons des croyances aymaras⁵⁴. Il faut néanmoins noter qu'il avait la capacité de faire évoluer ses histoires même en cours de récit, ainsi qu'une légère tendance à l'exagération voire à la vantardise. À l'âge de neuf ans, il quitta sa communauté (avec qui, je n'ai pas pu le savoir car il évitait la question ou bien il me répondait qu'il était parti tout seul : « *Solo no más siempre, he caminado* », « J'ai toujours cheminé seul »), et au cours des années qui suivirent il vécut dans de nombreux endroits en Bolivie (il m'a cité : les Yungas, le Mapiri, Huanay, Tijuan, Coroico, ainsi que Potosi, Oruro, Cochabamba, le Beni, Pando, Santa Cruz, le Chaco), pour « étudier » me dira-t-il, sans précisions autres. Puis à sa majorité il fit son service militaire, avant d'entrer dans la police durant trois ans. Il quitta ensuite la police pour aller travailler pendant huit ans dans une mine avant de décider de retourner dans sa communauté. Depuis, il vit à Santa Rosa et s'occupe de son bétail. Il s'y est marié et a eu quatre enfants. Il a aussi pu voyager, pour des raisons familiales, au Venezuela, au Paraguay, en Argentine, au Brésil, en Espagne et aux Etats-Unis. C'était un homme encore fort et solide qui, bien que se disant affaibli et malade, était étonnement endurant et travaillait une grande partie de la journée.

Nicolas était particulièrement intéressé par la question de « l'or ». Il me parlait sans cesse d'or, du fait qu'il y en avait beaucoup aux alentours, caché dans les profondeurs. Il me parla ainsi de deux français qui étaient venus, l'un, quatre ou cinq ans auparavant, et l'autre une quinzaine d'années auparavant. Ce « Hubert » et ce « Greg » auraient été les deux seuls gringos qui aient passé du temps à Santa Rosa au cours des dernières décennies. Hubert appartenait à une organisation humanitaire et avait participé à de nombreux travaux comme la création de retenues d'eau permettant de conserver l'eau tombée lors de la saison des pluies. Il était à l'époque venu avec beaucoup de matériel, des machines, des ouvriers. Greg, quant à lui, était un géologue qui avait étudié la zone. D'après Nicolas, il possédait des jumelles qui étaient capables de voir à l'intérieur de la terre et de savoir où se trouvait l'or, supposément présent en grandes quantités. De nombreux habitants du village de Santa Rosa attendaient le retour de Greg, afin d'ouvrir des mines qui leur permettraient enfin d'élever leur niveau de vie, mais celui-ci n'avait plus jamais reparu.

Il faut savoir qu'il y a probablement eu une méprise lors de mon arrivée. En effet, Santiago m'avait envoyé chez Nicolas en m'indiquant que celui-ci « a déjà beaucoup de machines pour

⁵³ Ricard Lanata 2010 pp. 162-163.

⁵⁴ De plus, la mort du *yatiri* suivie d'une renaissance voire d'un « remembrement », pour user d'un terme utilisé par Ricard Lanata, est typique de l'élection par la foudre, comme c'est le cas dans le discours de Nicolas : « *me ha reconstituido cómo nuevo !* ». Alejandro, lui aussi, aurait été foudroyé. Il en gardait d'ailleurs une marque au niveau du cœur.

pouvoir creuser la terre ». Quant à ce dernier, il ne cessait de me faire miroiter les richesses souterraines qui, juste là, ne demandaient qu'à être saisies. Il s'est avéré au fur et à mesure que plusieurs habitants du village, dont ces deux *yatiri*, avaient pensé qu'un gringo ne viendrait pas sur ces terres inhospitalières sans un objectif précis et intéressé, aussi certains semblaient presque persuadés (du moins dans leurs discours, qui pouvaient aussi être des manières de me « tester », de m'éprouver) du fait que je ne pouvais venir que pour des intérêts mercantiles et par extension métalliques, ce dont ils voulaient tirer profit.

Il me fallut du temps pour déconstruire ces idées qui avaient été rattachées à ma personne, mais je finis par réussir à convaincre les habitants que je n'avais presque aucune notion de géologie, encore moins en matériel d'excavation, que mon appareil photo n'était pas un outil servant à déceler les minéraux à l'intérieur de la terre (ni même à extraire la graisse de mes victimes tel un *lik'ichiri*, un voleur de graisse !), et que je ne pourrais donc pas participer à ouvrir les mines qui rendraient leurs communautés richissimes. Néanmoins, la présence d'un gringo volontaire et investi dans les événements communautaires pouvait en amener certains à se demander ce qu'ils pourraient en tirer (que ce soit individuellement ou collectivement), et de mon côté j'avais tout intérêt à me rendre utile. Il s'avère que je n'étais pas arrivé les mains vides : j'avais amené avec moi mes deux chiens de berger, deux borders collies qui avaient fait le voyage depuis la France. L'objectif avait été d'être capable moi aussi d'enseigner et de partager des connaissances, relatives ici au pastoralisme, et de ne pas être uniquement un accapareur de savoirs. En effet, les aymaras n'utilisent pas de chiens de berger, à peine parfois quelques chiens pas réellement dressés qui défendent tant bien que mal le troupeau et le déplacent à peine, tandis que mes chiens sont capables de déplacer avec précision des troupeaux de plusieurs centaines voire milliers de bêtes à des distances considérables.

Cette idée d'emmener mes chiens avec moi avait découlé d'une discussion que j'avais eue avec un habitant de Sewenkani dont j'étais assez proche, lors de mon premier terrain en 2017. Après la fête anniversaire de l'école primaire de Rosapata, tandis que nous nous trouvions à l'arrière d'un 4x4 qui nous ramenait en pleine nuit vers Sewenkani, passablement éméchés, celui-ci m'avait dit que, puisque je ramenaient chez moi, dans mon pays, des connaissances de chez eux, il serait en contrepartie bienvenu et même nécessaire que je puisse aussi ramener des connaissances de chez moi dans leur pays. Cette attente coïncidait avec la sécheresse intense qui avait frappé l'année 2017. Il s'agissait donc d'un appel un peu désespéré que me faisait cet homme, très touché, comme tous les habitants de Pacajes, par la destinée incertaine de sa communauté : peut-être serais-je susceptible d'amener des connaissances qui permettraient de lutter contre ces sécheresses qui les dépassaient complètement, renversant ainsi la circulation habituelle des connaissances entre un chercheur et la population qu'il considère.

Cette position est formulée de manière analogue par un des interlocuteurs de Laurence Charlier : « Vous les sociologues, vous nous étudiez comme des fourmis. Après, vous écrivez un livre et nous, en échange, nous n'avons rien. »⁵⁵ C'était bien pour contrecarrer ce potentiel état de fait, pour remplir ma part dans l'échange que me proposait cet habitant de Sewenkani, dans une logique de réciprocité, que j'avais amené mes chiens de troupeau. Je voulais pouvoir au moins proposer de leur enseigner comment s'en servir, de leur apprendre comment dresser de tels chiens, ce qui leur permettrait de réunir les troupeaux de brebis de chaque famille (comptant en général à peine quelques dizaines de brebis, parfois juste cinq ou six), afin qu'une seule personne puisse s'occuper quotidiennement de toutes les brebis de la communauté. Ainsi, la femme de chaque foyer ne serait pas obligée de passer sa journée à poursuivre les quelques bêtes de son foyer, car ce sont effectivement les femmes qui, majoritairement, se dédient à cette tâche chronophage et exténuante, tout comme à de nombreuses autres tâches. En plus de leur montrer l'efficacité de mes chiens dans la conduite d'un troupeau de brebis, j'ai aussi fait l'essai de mes chiens sur leurs vaches ainsi que sur leurs lamas, ce qui m'a semblé délicat à mettre en place mais est très certainement faisable avec un peu de persévérance.

Bien que j'aie pu partager une partie de mes connaissances, principalement à des adolescents ou de jeunes adultes intéressés par la nouveauté que je proposais, la très grande majorité des personnes rencontrées étaient curieuses de ces possibilités mais n'étaient pas prêtes à changer leur manière de faire, cela bien que j'eus montré à plusieurs reprises les capacités de mes chiens. L'idée de « collectiviser » les troupeaux était aussi probablement une erreur de ma part voire une maladresse, pour des populations qui ont vécu le joug de l'esclavage puis du servage des haciendas avant de réussir à, enfin, posséder quelque chose pour elles-mêmes. De plus, les différences de taille des troupeaux et de surfaces de pâturage appartenant à chaque famille auraient rendu le calcul d'un partage équitable, à des niveaux divers, absolument kafkaïen. Quoi qu'il en soit, j'offrais cette possibilité d'apprendre quelque chose venant de mon monde. Je gardais cette proposition ouverte et elle avait au moins cette vertu de ne pas me positionner comme uniquement un « profiteur ».

Par ailleurs, la présence de mes chiens prouvait à mes interlocuteurs que j'étais véritablement un berger dans mon propre pays, chose que la plupart des habitants pensait impossible. J'étais fréquemment, lors du terrain précédent, considéré comme un affabulateur ou un menteur lorsque je parlais de mon métier, si ce n'était les vidéos que je possédais sur mon téléphone mais qui ne suffisaient pas à convaincre tout le monde et ne pouvaient pas être brandies en toute occasion. Amener mes chiens avec moi était ainsi une manière de mettre les habitants

⁵⁵ Charlier 2015 p. 11.

en contact avec ma réalité tout comme j'entrais dans la leur. Je n'étais pas un simple étranger, venu d'un pays exotique aux mœurs improbables et trompeuses, j'étais un berger, comme ils le sont tous, et je le prouvais factuellement.

Une autre manière d'apporter quelque chose aux communautés de Santa Rosa fut élaborée lors de mes discussions avec Nicolas : j'en vins à lui dire que je pourrais probablement mettre en lien les autorités traditionnelles avec des ONG, par exemple pour mettre en place des infrastructures visant à gérer la ressource en eau pour contrecarrer les sécheresses. J'ai porté ce projet à plusieurs reprises lors des réunions communautaires et auprès des autorités, et bien qu'il y ait eu une sorte d'engouement pour mes propositions, je n'ai jamais pu obtenir de données suffisamment précises (démographiques, sociologiques, financières...) pour pouvoir commencer à monter un tel dossier. Les autorités traditionnelles, déjà embourbées dans leurs problématiques communautaires usuelles, ont fait le choix de laisser flotter ce projet en retardant sans cesse les échéances que nous fixions ensemble, préférant sans doute laisser un tel ouvrage aux autorités de l'année suivante (étant donné qu'il y a une rotation annuelle du rôle d'autorité traditionnelle). Nicolas était très affecté par cette passivité des membres de la *marka* ou de sa propre communauté et, assez rapidement, voyant la tournure que prenaient les choses, il me conseilla de ne pas me débattre avec cette situation et de laisser tomber.

Mon apport pour les communautés de Santa Rosa fut donc, évidemment, extrêmement réduit, en raison du peu de temps que j'ai pu y passer, se bornant surtout aux tâches collectives telles que l'organisation et la participation aux différentes fêtes anniversaires du village ou à des travaux liés à l'agriculture et au pastoralisme (telle que la joyeuse « baignade » de tous les troupeaux du village dans une piscine de liquide antiparasitaire). Quant à Nicolas, il n'en démordait pas : il persistait à me parler des richesses du sous-sol, il continuait, au fond, à espérer que je change d'avis et que je l'accompagne dans ses aspirations de chercheur d'or. Ainsi, un matin, il me raconta qu'il venait de rêver de l'or du Kumpuku et que les mineurs de Coro Coro venaient s'en emparer. Il en arrivait à cette conclusion : « Nous devons y aller nous-mêmes dès maintenant, trouver cet or, car on sait plus ou moins où il se trouve depuis que « Greg » est venu avec ses jumelles qui voient ce que les profondeurs recèlent. » Mais il ne comptait pas seulement sur les souvenirs du géologue français, il aurait été lui aussi capable, grâce à la lecture de la coca notamment, d'indiquer où se trouvait l'or :

Hay pues, estás... dentro de la tierra hay entierros, entierros de dinero, qolqa decimos, oro. Minerales, plomo, [...] todos esos minerales... ocultados. Tiempo de... tiempo de como se dice... tiempo de este... Hmm... Incas ¡! Tiempo de Incas. En mes de agosto parece eso. En agosto. [...] Hmm... Entonces por mediante eso, puedes, conocer, ver,

*verdaderamente, si había bien o no había bien, se puede encontrar como ¡ Directamente se puede entrar a sacar el oro.*⁵⁶

Cet or qu'il se dit ici capable de trouver ne semble a priori pas être l'or des veines et des filons, mais celui des Incas, caché dans des cavités, enterré depuis des lustres. Cependant, ces deux « types » d'or (l'or géologique et l'or archéologique) sont souvent difficiles à distinguer voire sont confondus dans les discours. Quoiqu'il en soit, dans chacun des cas, l'or est en relation étroite avec les montagnes sacrées.

Une offrande au Kumpuku

Au cours de notre premier échange, Nicolas m'expliqua que des veines d'or reliaient les différentes montagnes sacrées des alentours. Il me dessina ainsi sur le sable un schéma où se trouvaient quatre montagnes sacrées : le Chukapaka au Nord, le Mirikiri à l'Est, une autre montagne moins importante au Nord-Ouest, et le Kumpuku au centre. Ce dernier était relié par des traits (représentant les veines d'or) à chacune de ces autres montagnes, le situant au centre d'un réseau à la fois minéral et symbolique. Cela mettait en exergue l'importance singulière que revêtait le Kumpuku pour les populations locales, décrit par Nicolas comme « très puissant ». Mais cela n'enlevait pas leur puissance à ces autres montagnes qui sont elles aussi emplies de minéraux, comme le Mirikiri qui regorgerait d'or bien que toutes les tentatives pour l'en extraire se seraient avérées désastreuses. En effet, d'après Nicolas, toutes les personnes qui y ont pénétré ont été avalées par la montagne, notamment un nombre conséquent de gringos en quête de richesses. Le Mirikiri serait une montagne affamée qui ne relâcherait son or qu'après avoir dévoré un certain nombre d'êtres humains, selon la couleur de peau de ceux-ci : « Pour pouvoir extraire l'or du Mirikiri, il faut avant cela que meure une poignée de blé, ou bien une poignée de quinoa, ou enfin une poignée de *kañawa negra* ». La « poignée de blé » correspondrait, d'après Nicolas, à une centaine de gringos, la « poignée de quinoa », à trois cents ou quatre cents « indiens », et la « poignée de *kañawa negra*⁵⁷ » à un millier d'hommes noirs. Ce mythe fait donc directement référence aux conceptions et hiérarchisations raciales qui ont traversé l'histoire de la Bolivie, et il fait du Mirikiri une entité sacrée particulièrement gloutonne.

Mais le Kumpuku restait celui qui avait le plus de pouvoir sur les êtres humains. Nicolas me raconta qu'une vieille grand-mère (dont je connaissais des membres de la famille) qui vivait au pied du Kumpuku avait découvert par-là de l'or, beaucoup d'or : des figurines incas en or dans des sortes de marmites. Elle en trouva de nombreuses, jusqu'à ce qu'elle tombe sur les

⁵⁶ Traduction 3.

⁵⁷ Plante de la famille du quinoa qui produit une graine comestible de couleur sombre.

statues de deux hommes en or. À partir de là, elle tomba malade, d'une maladie qui touche habituellement les vaches et provoque d'énormes furoncles. Elle jeta alors tout ce qu'elle avait trouvé dans la rivière proche et guérit peu après. Depuis, le 1^{er} août, au lever et au coucher du soleil, toute cette zone irradie de lumière, « avec force » (« *con fuerza* »)⁵⁸. Une autre de ses histoires raconte le moment de la construction de la route reliant Janq'u Marka à Ballivian. Lorsque les travaux arrivèrent au pied du Kumpuku que la route devait longer, toutes les machines tombèrent en panne, certaines se brisèrent, des hommes périrent. Il fallut faire de très nombreuses offrandes au Kumpuku avant que celui-ci ne laisse les machines se remettre en marche et que les travaux puissent reprendre.

Afin de me permettre de cheminer en paix sur l'altiplano, Nicolas me proposa de faire passer en mon nom une offrande au Kumpuku. Il m'envoya à La Paz chercher tous les « ingrédients » nécessaires à une telle offrande, exceptés la laine et les foetus séchés de lama et de brebis qu'il possédait déjà. Le matin venu, à l'aube, je montais à l'arrière de sa moto et il nous conduisit jusqu'au pied du Kumpuku. Qu'un vieillard de 84 ans puisse conduire une lourde moto sur des chemins très cabossés me semblait assez surprenant. Nous arrivâmes tout prêt d'une retenue d'eau, un peu en amont du village, qui faisait partie de celles construites par le fameux « Hubert » et qui stockait les eaux s'écoulant du Kumpuku. Nous commençâmes à gravir la base de la montagne, pleine de cactus et de buissons, où nous pûmes récupérer tout le bois nécessaire à la combustion de l'offrande. Une fois arrivés au niveau du « *rincón* » (du « coin »), c'est-à-dire à un endroit désigné pour faire passer les offrandes, au pied de la falaise de roche rouge, il commença à préparer deux *mesa de color*, c'est-à-dire deux offrandes. Il plaça sur l'une les deux foetus animaux après m'avoir demandé de les « habiller » (« *Vestile* ») : je devais les enrober de laine blanche d'abord, puis de laine de couleur. L'autre offrande était ornée de petites plaques carrées en sucre représentant des scènes et des figures, comme par exemple un papillon : « Voilà ton papillon, car tu vas voler... en avion ». Il utilisa absolument tous les ingrédients que j'avais amenés, dont des restes que je n'avais pas utilisés au cours de l'offrande que j'avais tenté de faire passer auprès du Chukapaka : « Rien ne doit rester, car ensuite, s'il te reste quelque chose, tu vas te demander, « quand vais-je faire passer cela ? ». C'est une préoccupation, c'est pour cela qu'il faut tout faire passer. » Puis, une fois les deux offrandes prêtes, il se mit à *ch'allar*⁵⁹ : « *Mallku* Kumpuku, *Achachila Mallku*, je te présente Julien, prends soin de lui. Moi tu me connais déjà, je te présente à un *mallku* de France. Qu'il ait de la chance, qu'il puisse cheminer de tous côtés, à Pacajes, à La

⁵⁸ L'émanation lumineuse due à l'apparition de « l'or vivant » durant le 1^{er} août, moment où la Terre « s'ouvre », est décrite par Fernández Juárez 1998 p. 150.

⁵⁹ Verbe hispanisé qui se réfère au fait de faire des libations d'alcool (*ch'alla*), en versant petit à petit de l'alcool (généralement de l'alcool de canne à 96° mais aussi du vin rouge ou de la bière) sur le sol ou sur une offrande, en projetant des gouttes ou des jets de liquide.

Paz, en Bolivie, en France, en Espagne, sans qu'il ne lui arrive rien. Que tu le protèges des voleurs, que tu protèges sa famille, que cela se passe bien avec ses brebis en France, que ses brebis ne meurent pas, que son patron le paye à temps. Il va revenir te voir l'an prochain, nous viendrons alors dans ta maison ou à ton sommet. »

Ce fut ensuite mon tour de *ch'allar* sur les offrandes, tout en m'adressant au Kumpuku, sans savoir trop quoi lui dire. Nicolas me poussa à m'exprimer, à dire plus. J'improvisais quelque chose puis lorsque j'eus fini je soulevais chaque offrande afin qu'il fasse dessus le signe de la croix en invoquant Dieu et le Kumpuku. Puis il les mit sur les petites piles de bois sec qu'il alluma. De nouveau, il fallut *ch'allar* sur les offrandes et sur la paroi de pierre contre laquelle étaient adossés les tas de bois se consumant. Il parlait véritablement au Kumpuku comme à une personne, répétant plusieurs fois que je retournerais le voir l'an prochain, dans sa maison (ou parfois : dans sa chambre, « a su cuarto ») ou à son sommet. Il me donna un morceau de graisse de lama (*llamp'u*) qui se trouvait dans l'une des offrandes, avec laquelle je devais frotter la paroi rocheuse : « Cela, c'est pour soigner, ça soigne tout. » Les flammes et la fumée léchaient la paroi et la graisse.

L'offrande brûlait. Nous étions dos à elle, face à la vallée. Je me mettais à penser à cette entité que nous venions visiter. S'il eut été un moment où elle fut réellement « présente », c'était bien celui-ci. Mais à quoi pourrait bien correspondre la « présence » d'une montagne ou de son maître ? D'un coup, Nicolas prononça : « Allo !? » Je me tournais vers lui : il avait son téléphone à l'oreille et faisait mine de recevoir un appel. Il reposa le téléphone immédiatement en m'expliquant de manière assez énigmatique et inattendue que son téléphone à lui n'était pas cher, qu'il ne valait que dix bolivianos et non pas huit cents bolivianos, au cas où il se le ferait voler.

Il faisait tomber régulièrement des feuilles de coca sur le sol, ou bien en sortait quelques-unes de sa bourse tout en répétant : « C'est bien, il a accepté l'offrande », ou « C'est bien, nous ne sommes pas venus en vain. » Il me raconta aussi une histoire : des enfants étaient descendus dans une crevasse au cœur du Kumpuku, notamment un enfant qui descendit très profond, attaché par une corde. Là, en bas, il y avait de l'or partout sur les parois, ça brillait. L'enfant en avait saisi une poignée mais il n'arrivait plus à remonter, à ressortir. Le Kumpuku ne le laissait pas repartir. Il dût tout lâcher et les enfants réussirent à le remonter en le tirant par la corde, sinon le Kumpuku l'aurait mangé.

Les offrandes presque entièrement consumées, nous jetâmes dans le feu la boule de feuilles de coca que nous étions en train de mastiquer et commençâmes à redescendre. Nicolas dit alors au revoir à la montagne d'un geste de la main, en se retournant, comme s'il saluait une personne chère.

Chaque matin, au réveil, nous nous demandions souvent l'un l'autre si nous avions rêvé. Le lendemain matin de notre visite au Kumpuku, je posais la question à Nicolas. Il me répondit : « Oui, par rapport à l'offrande que nous avons faite au Kumpuku, j'ai rêvé de bonnes choses, il a accepté l'offrande. » Puis il me retourna la question. J'avais eu de nombreux rêves qui demeuraient assez flous, si ce n'était un détail précis et prégnant, bien que je n'avais pas la moindre idée de la manière de l'interpréter : j'avais vu une *Chakana* (croix andine de forme carrée et échelonnée, à douze pointes), à laquelle il manquait une partie de la moitié droite. Cette partie manquante portait dans mon rêve le nom de « Terres Rouges ». Nicolas m'expliqua que la croix représentait le Kumpuku et le fait qu'une partie soit manquante s'expliquait par la nécessité pour moi de revenir l'année suivante afin de compléter (« *completar* ») mon offrande envers la montagne. Lorsque, plus tard, je racontais ce rêve à Santiago, il en arriva à la même conclusion et me précisa même : « C'est parce que tu n'as fait qu'une simple offrande, une simple *mesa de color*, et donc il te faudra compléter cette offrande et lui faire la prochaine fois une *waxt'anacha* : sacrifier un lama au Kumpuku.⁶⁰ » Il me fallait rendre la terre rouge du sang de l'animal que j'offrirai à la divinité.

Comment rendre compte du fait que j'avais eu un rêve très précis et très net, qui avait imprimé un souvenir clair dans mon esprit, et que ce rêve me paraisse au premier abord complètement inintelligible, utilisant de plus une symbolique qui n'était pas la mienne, tout en étant en apparence parfaitement et facilement interprétable par mes interlocuteurs ? Est-ce que j'avais « rêvé indien », pour reprendre une expression de Michel Perrin ? À quel point avais-je assimilé, inconsciemment, les symboles et leurs enchevêtrements pour pouvoir les organiser oniriquement ? Il y a peu de doute quant au fait que ce rêve se réfère à l'offrande effectuée la veille, mais il est plus étonnant qu'il réunisse d'un trait des éléments qui m'apparaissaient comme éparpillés dans l'immensité de l'univers cosmologique et rituel andin : l'identité de la *Chakana* avec la divinité, l'idée que certaines offrandes doivent être « complétées » car autrement elles restent en partie « manquantes », le fait qu'un sacrifice de sang soit le type d'offrande le plus vénérable.

Evidemment, ces considérations ne font sens que sous le prisme des interprétations faites par Nicolas et Santiago, mais comment ne pas « être pris » par de telles interprétations qui, pour eux, semblaient tomber sous le sens ? Comment ne pas subjectiver, même partiellement, ces interprétations et ce qu'elles sous-entendent (notamment le danger potentiel à ne pas compléter l'offrande), alors que je vivais au cœur de cet univers symbolique et que je m'y étais

⁶⁰ Le terme correspondant dans la littérature est celui de *wilancha*, mais c'est bien celui de *waxt'anacha* qu'utilisent mes interlocuteurs de Pacajes lorsqu'ils parlent d'une offrande de sang (venant de *waxt'a*, offrande au sens général). Voir par exemple Fernández Juárez 2004 ou Charlier 2015 pour des mentions du terme *wilancha*.

même volontairement « jeté » en espérant en saisir ne serait-ce que des bribes ? Autrement dit, mon implication dans le régime de croyance aymara sous-entendait que j'y avais mis un pied, quelle que soit la distance et l'objectivation que je pensais conserver avec leur monde-autre. Le Kumpuku n'était plus seulement une masse rocheuse, j'avais en partie pris place dans les relations qui se tissent entre lui et les êtres humains.

Le rocher et le grand-père

Si Nicolas me racontait beaucoup d'histoires sur les montagnes sacrées et m'affirmait souvent qu'il était capable d'entrer en relation avec elles, il était bien moins bavard quant à ce qui concernait la « manière » qu'il avait de mettre en place et d'actualiser de telles relations. Il esquivait fréquemment mes questions s'intéressant aux modalités de ces relations, faisant semblant de ne pas les entendre ou changeant ouvertement de sujet. Mais suite au rituel d'offrande au Kumpuku il s'avéra plus loquace :

J : Te quería preguntar, de los achachilas como Kumpuku por ejemplo, para ti son como personas o... se puede hablar con ellos, les puede ver, se puede encontrar ¿?

N : Si si si si. Se puede ver, les puede hablar.

J : Tu has visto ¿?

N : Si, en agosto, es lo que sale. Hemos hablado también, con esos.

J : Y como sale... en tu cabeza, o lo puedes ver... o como es... de noche, de día ¿?

N : No no no. Sale con camisa blanca, terno negro, sombrero negro chiquitito. Después, así entonces. Sus manos son igual que de los monos. Si. Mucho pelo tiene. Y chiquitito son sus manitos. En agosto es pues. Eso, hace conversar pero... al que conoce no más. El que no conoce no... no va a querer... no va a salir de nada.

J : Si. Pero, como... como familiares consideras, como personas... como... por ejemplo, cuando hemos ido al Kumpuku, tú estabas hablando a él como...

N : Como hubiera estado...

J : ...como pariente o, por lo menos como conocido.

N : Ya claro, como amigos, como... ya, conocimiento de... a él, como tanto a mí. Tiene que, el, ponerse la responsabilidad de lo que le estoy hablando. Lo que se le estoy pasando una mesita, porque ha venido, aquí está viniendo, "Aquí he traído", para presentar a él.

J : Pero eso lo... eso... él no te pregunta eso. Tu sabes que hay que hacer pero no estás hablando con él, él no te habla a este momento.

N : Claro, por el momento... Bueno, el recibe la información pues, porque lo estoy entregando. Lo estoy dando el nombre, apellido mas bien. Y se anota el, y entonces : "Que problema tiene, que cosa, porque, en que se puede ayudarte ¿?" Puede ayudarles Mallku Kumpuku Achachila, al quien lo ha hecho pasar con ch'amakani la mesa. Ya.

J : Y... pero entonces... es una... porque es... cuando yo veo, yo veo una montaña, no veo una persona, pero también es un persona, entonces ¿?

N : Ahah ! Como yo te digo ahorita no ve, con ropa tanto tanto, color. Después manos son, como de mono así. Entonces eso. Notablemente, se... ya ha recibido entonces, ya va a llegar unas cosas suertes, más o menos. Va a ir bien. Hmm... O por ahí no va a ir. Ya. El quien se ha hecho pasar se ha hecho pasar, más o menos, se va a imaginar, se va a darse cuenta. Así es.⁶¹

Bien que le terme ait été proposé par moi lors de l'échange, Nicolas semble bien me confirmer qu'il considère le Kumpuku comme une « personne » : un ami ou du moins une connaissance, vêtue d'habits humains (ou prenant parfois la forme d'une ombre, me dira-t-il), qu'il peut voir, avec laquelle il peut converser et qu'il peut même toucher. Un autre jour, tandis qu'il me parlait de la forme « humaine » que pouvait prendre le Kumpuku, je lui demandais s'il pouvait toucher, « tocar », cet être, en faisant le geste de tendre la main ; il me confirma : « Oui, bien sûr qu'il est possible de le toucher ! ». Il est par ailleurs intéressant que Nicolas ne se positionne pas dans un état de soumission envers le Kumpuku mais bien comme possédant un certain ascendant (au moins ponctuel et circonscrit) sur lui : la montagne doit « prendre la responsabilité » de ce que lui annonce le *yatiri*. Tandis qu'elle est appelée ou convoquée par le spécialiste rituel qui s'est rendu auprès d'elle avec le demandeur, elle *doit* faire cas de cette demande en considérant le demandeur et en lui proposant son aide notamment, à la suite de quoi celui-ci va « s'imaginer, se rendre compte » (« *se va a imaginar, se va a darse cuenta* ») des répercussions de l'intervention de la montagne. Cette aide, qui peut consister en la guérison d'une maladie ou le renversement de l'infortune, peut aussi prendre des formes plus matérielles d'après Nicolas : « À eux, tu peux leur demander ce que tu veux : de l'argent, de la chance, une voiture, ce que tu veux. Tout est à l'intérieur de la terre, de l'argent, des voitures, même des avions. C'est là, à l'intérieur. Tu le leurs demandes et ils te le donnent. » Cette idée que l'intérieur de la terre et des montagnes renferme tous les biens existants à la surface de la terre (produits agricoles, bétail, machines,...) se retrouve dans la littérature⁶².

Le Kumpuku et les *achachila* en général ont donc la capacité de fournir des richesses matérielles aux êtres humains. Néanmoins, comme nous l'avons vu précédemment, ces demandes doivent être soumises aux montagnes tutélaires avec beaucoup de circonspection.

⁶¹ Traduction 4.

⁶² Je ne trouve malheureusement pas de référence correspondante dans l'immédiat.

Le Kumpuku, par exemple, est capable de rendre très riche, mais il demande en retour d'accomplir des offrandes répétées au fur et à mesure des années, pour une durée indéfinie et potentiellement illimitée, sous peine de perdre la totalité de ce qui a été acquis mais aussi ses autres biens ainsi que, en définitive, sa propre vie ou celle de ses proches. Il est donc particulièrement risqué d'entrer en négoce avec le Kumpuku qui semble choisir lui-même les termes d'un contrat qui ne peut potentiellement pas être rompu, sans que ces termes ne soient pour autant définis clairement, et sans avoir la certitude qu'ils resteront les mêmes au fil du temps.

Le spécialiste rituel, en tant qu'intermédiaire entre les montagnes et les humains, ne serait pas uniquement pris dans une relation asymétrique où la divinité se situerait en position de domination, mais dans une relation plus équilibrée (*Ya claro, como amigos, como... ya, conocimiento de... a él, como tanto a mí*) voire renversée (*Tiene que, el, ponerse la responsabilidad de lo que le estoy hablando*). Cette idée que le spécialiste rituel puisse posséder un certain ascendant envers une montagne sacrée entre en opposition avec les propos de Ricard Lanata, d'après lequel : « L'*altumisayuq* [correspondant au *ch'amakani* aymara] est en effet le « serviteur » des *apu*, êtres surnaturels qui le choisissent et lui transmettent un pouvoir considérable, qui est contraint par son rôle subordonné de « serviteur ». »⁶³ Comment rendre compte de cette inversion de la subordination exprimée par Nicolas ? Aucun autre de mes interlocuteurs ne s'était positionné de manière similaire : ils exprimaient toujours beaucoup d'humilité envers les montagnes sacrées. Il est possible que le caractère exubérant voire parfois un peu vaniteux de Nicolas ait pu l'amener à formuler ainsi les modalités de ses relations avec le Kumpuku. Par exemple, il n'était pas avare d'histoires où ses talents et ses relations avec les montagnes avaient permis de faire apparaître d'énormes quantités d'or dans les terres basses boliviennes, à la demande de telle ou telle communauté locale, puis de faire disparaître subitement tout cet or lorsque ces populations avaient cessé de le rétribuer périodiquement. Conjointement, de nombreux accidents avaient alors lieu dans la mine, causant des dégâts matériels et humains importants. Puis Nicolas était capable de faire réapparaître cet or lorsqu'il avait de nouveau été payé. Il pouvait ainsi faire ruisseler une mine de minéraux, ou bien renvoyer ces minéraux à l'intérieur de la terre, selon son bon vouloir.

Quelles étaient les modalités et intensités relationnelles qui lui permettaient de réaliser de telles prouesses, c'était bien ce que j'essayais de lui faire exprimer, presque toujours en vain. Une fois pourtant je pus obtenir une brève réponse, tandis que nous étions en train de donner de l'orge aux vaches. Je lui demandais alors, à propos des *achachila* : « Mais comment fais-

⁶³ Ricard Lanata 2010 p. 157.

tu ? Quand ils viennent... tu les fais venir ou bien ils viennent d'eux-mêmes ? » Il me répondit sur un ton de confiance presque méfiante : « J'appelle leur nom, c'est tout... je les connais... je suis connecté. » Puis, comme s'il s'en était voulu d'avoir lâché cette information fugace, il se referma comme une huître. Je n'en saurais pas beaucoup plus sur la manière qu'il avait d'appeler ces entités, ni de son ressenti intérieur ou émotionnel lors de leur présence, mais il avait néanmoins utilisé une expression intéressante : « je suis connecté » (« *estoy conectado* »). Une autre fois, il m'expliqua pouvoir contacter ces entités comme s'il passait un coup de téléphone, en mimant de mettre son téléphone à l'oreille. L'idée que le contact avec le monde-autre puisse correspondre à l'utilisation d'un téléphone se retrouve dans la littérature⁶⁴ et permet de rendre compte d'une relation directe du spécialiste rituel avec un ailleurs qui n'est pas accessible ou visible au commun des mortels. Le terme de « connecté » utilisé par Nicolas est aussi surprenant de par sa modernité, et laisse par ailleurs sous-entendre qu'il serait en permanence en relation avec ces entités surnaturelles. Il n'aurait qu'à les « appeler » pour qu'elles répondent, étant donné qu'il serait en contact presque direct avec elles de manière continue, qu'il les « connaît ». Il serait intimement en lien avec leur régime d'existence, avec leur *manière d'être* qui s'établit dans le monde-autre.

Ce terme de « connecté » m'avait interpellé, aussi je décidais de l'évoquer lors d'une discussion avec Santiago.

J : Y, el Nicolas también me ha dicho que, de una manera entonces, los... ustedes... ch'amakanis son conectados con este... esos cerros.

S : Si si si ¡ Tiene que ser conectado. Hmm... Ahora no estoy yo, así que ya me he bajado pues. Antes era conectado. Ahora ya, como he ido a la iglesia, ya me he apartado.

J : Ah si si si si.

S : No me recibe a mí. No me recibe.⁶⁵

Santiago confirme qu'il était lui aussi « connecté » avant qu'il ne se convertisse à l'évangélisme et par là-même se « descende » (« *ya me he bajado* ») ou se sépare, s'éloigne (« *ya me he apartado* »). L'idée de « descendre » d'une connexion avec des entités surnaturelles est intéressante, sous-entendant peut-être la conception d'un plan de réalité plus élevé ou se situant « au-dessus » de celui où vivent habituellement les êtres humains (potentiellement en lien au *alax pacha*, plan de réalité céleste ; Nicolas tendait souvent le doigt ou la main vers le ciel lorsqu'il parlait des divinités tutélaires, comme si celles-ci habitaient un espace se situant verticalement « au-dessus »). D'autre part, l'idée de se séparer, de

⁶⁴ Voir par exemple Geschiere 2013 qui mentionne une telle relation entre monde surnaturel et usage du téléphone dans une étude comparative de la sorcellerie en Afrique.

⁶⁵ Voir Traduction 5.

s'éloigner, montre quant à elle que les relations mises en place par un spécialiste rituel avec ces entités forment un ensemble délimité et entier, un tissu relationnel auquel on appartient de manière continue ou bien duquel on est séparé radicalement. Cette séparation sous-entend un refus formel des divinités de rentrer en relation avec elles : « Il ne me reçoit pas » (« *No me recibe* »). Que la divinité puisse choisir de « recevoir » ou non les spécialistes rituels qui s'adressent à elle renvoie à l'ascendance qu'elle possède sur les humains mais lui donne aussi elle-même les manières ou les contours d'un être humain : il faut être en bon terme avec elle pour être reçu, comme on le serait par un hôte. Une marque de respect consiste par exemple à se rendre à la « chambre » du Kumpuku (« *su cuarto* »), un endroit spécifique à l'intérieur de la montagne où j'étais censé effectuer la prochaine offrande l'année suivante, comme me l'avaient indiqué Nicolas mais aussi Santiago, chacun de leur côté. Le fait qu'il s'agisse de sa « chambre » dénote évidemment un rapport de familiarité voire d'intimité avec une divinité humanisée.

Nicolas m'avait bien décrit la silhouette et les traits humains que pouvait revêtir le Kumpuku, aussi je décidai de proposer le terme de « personne » à Santiago, comme je l'avais fait à Nicolas, pour observer sa réaction. Il commença par tenter d'esquiver mes questions générales s'intéressant aux divinités en m'indiquant comme souvent qu'il vaudrait mieux que je les pose à Nicolas (qui, lui, ne s'était pas converti), mais je persévérais :

S : Después ahora, respeto de ese, el Don Nicolas ya esta pues... correcto.

J : Si, también si si si. Pero, también varios... si hay otra persona, interesante es, también. Porque... De... Por ejemplo de este Kumpuku...

S : Hmm... [il me coupe la parole d'un ton très net] Hay abuelito.

J : Si.

S : Hay abuelito.

J : Es como persona o... como es ¿?

S : No es persona. Una roca no más es. Después, hay... ya... Dando las misas así, waxtanchas así. Después, en medio esta... después, ahora, el... entrar es un poco difícil. Hay caso de como caer.

J : A dentro hay que ir ¿?

S : En medio de esos. En medio de esos, rocoso es.

J : Y, pero... Por ejemplo, Nicolas me ha dicho que había visto un señor, así, que sería como Kumpuku, en agosto.

S : A... Este... El... Este que se llama... En agosto, en primero de agosto hay que entrar. Con "sangrini" [je ne parviens pas à saisir le mot], ahora tienes que... Pero no de pie no más, de arriba tienes que subir.

J : Y bajar adentro ¿?

S : Bajar, ahí donde está sentado. Ahí siempre tienes que dar. Entonces, ese Pachamama, el abuelo te va a escuchar pues. Te va a escuchar. No va a ser así no más. Hmm... Tiene bendición. Hmm... Tiene bendición...

J : Si... Pero entonces, no es como persona tampoco ¿?

S : No es como persona.

J : Como es entonces ¿?

S : Así es... una roca no mas es.

J : Pero si...

S : Hay que dar después ya es... en la noche, ya está, habla. En la noche habla.

J : "Haula", que es "huala" ¿? [j'ai mal compris "habla"]

S : Hablar, como persona.

J : Ah ya ya ya.

S : Hmm... Como persona habla. Pero a nosotros no nos puede... Nos puede hacer obscurecer nuestra vista. Después, a lo así, habla. "Que cosa vas a hacer, que cosa vas a tener..." ese habla. Habla.

J : Por tu boca, o por el... a el... lo escuchas ¿?

S : Con... con su boca habla, el abuelo.

J : El habla y lo puedes escuchar.

S : Sí, hace escuchar. Hace escuchar. Pero, primeritos, hay que... regalar. Ahorita, nosotros, entre humanos, ahorita, pichamos coca, no ve ¿? Igualito a este, "Te regalaré, después, hablaremos". Así no hay que... igualito hay que... dar... a ese Pachamama.

J : Y puedes conversar con el entonces o ¿?

S : Ahora, el... ahora con lo que he ido al... este... a la iglesia, entonces a mí no me recibe. A mí no me recibe. Hmm... Eso sí. Al hermano Nicolas, recibe. Recibe. Entonces, al Don Nicolas, como sí, ya... Hmm... "Házmelo encontrar con eso abuelo", así le dices... dile...

*Entonces, primero de agosto pero, tienes que estar aquí. Hmm... Primero de agosto.
Entonces, no tienes que fallar. En primero de agosto.*⁶⁶

Santiago lâche spontanément qu' « il y a un grand-père » (« *hay abuelito* »), lorsque je lui parle du Kumpuku. Mais ce grand-père correspond-il directement à la montagne elle-même, ou n'en serait-il que le « maître » (le « master » de Arnold Yapita, le « dueño » de Gil García et Fernández Juárez) ? Il m'a semblé souvent difficile de différencier formellement et catégoriquement ces deux représentations (le maître et la montagne) dans les discours de mes interlocuteurs, ces différenciations étant souvent confuses et entremêlées et paraissant appartenir à une logique de pensée radicalement autre, ce qui était parfois déstabilisant pour moi. Ici, par exemple, le discours s'enchaîne comme tel : je nomme le Kumpuku, suite à quoi il répète deux fois qu' « il y a un grand-père ». Je demande alors s'il s'agit d'une personne mais il me répond que non, que c'est « simplement un rocher » (« *una roca no más* »). Puis, il parle du fait qu'on peut atteindre un endroit dans la montagne où ce « grand-père » est assis (confirmant de plus la version de Nicolas quant à la possibilité de rencontrer ce « *señor* » au mois d'août). Je demande à nouveau : ne serait-ce pas une personne ? Non, répond-il, c'est un simple rocher. Mais, durant la nuit, il peut parler, il se « fait entendre » (« *hace escuchar* »).

Qui parle, qui se fait entendre, le rocher ou bien le grand-père ? Cette question semble visiblement insoluble en ces termes. De plus, Santiago finit par lâcher que l'entité « parle comme une personne », possiblement suite à mon insistance sur ce terme, bien que cela pourrait aussi révéler un entremêlement sémantique : il s'agirait d'une non-personne qui parlerait « comme une personne » (la question de la conception du terme de « personne » par Santiago se pose évidemment). D'autre part, il insiste sur le fait qu'il faut partager avec cette entité, qu'il faut lui donner, tout comme on le fait « entre humains » (« *entre humanos* ») lorsqu'on partage de la coca par exemple. Le statut ontologique du Kumpuku est donc ici particulièrement délicat à englober et à catégoriser de manière claire : c'est une masse rocheuse, mais aussi (ou parallèlement) un « grand-père » qui aurait notamment une forme quasi-humaine et serait capable de parler, d'échanger, de partager à la manière des humains.

Los Pachamamas

Un autre élément est particulièrement intéressant à prendre en compte : à deux reprises, Santiago désigne ce « grand-père » par « ce *Pachamama* » (« *ese Pachamama* »), le terme étant bel et bien utilisé au masculin. Il faut savoir que la littérature considère généralement comme acquise l'idée selon laquelle la cosmologie andine est constituée majoritairement,

⁶⁶ Voir Traduction 6.

d'une part de montagnes sacrées principalement masculines, et d'autre part d'une entité unique, englobante et féminine nommée *Pachamama*, dans une logique dualiste :

Dans les hautes-terres boliviennes, les montagnes gardiennes sont appelés dans les langues natives uywiri : « celui qui élève ou nourrit », ou bien *achachila* (« grand-père/ancêtre »), *wamani* (« faucon ») et *mallku* (« condor »), selon la région. Leur contrepartie féminine est la *Pachamama* ou Terre Vierge (Choque Churata 2009).⁶⁷

Une autre conception proche, qui consiste aussi à considérer les pôles masculin et féminin comme étant consubstantiels à la cosmologie andine, les fait ressortir à travers les notions complémentaires de *Pachamama* et *Pachatata* (ou *Tatapacha*) :

Se référant à la « terre au-dessous », *mama* dans *Pachamama* définit les aspects femelles de l'être, de la procréation, de la croissance et du trépas, tandis que *Tatapacha* ou *Taytacha* (aussi *Tayta Orqo*, *Apu* ou *Wamani*) désigne les aspects masculins, pour féconder, organiser et tuer.⁶⁸

L'utilisation par Santiago du masculin pour qualifier le terme de *Pachamama* (« *ese Pachamama* »), terme qui désigne de plus ici une montagne sacrée particulière (ou bien son « maître »), semble entrer en opposition complète avec ce dualisme supposé : les pôles féminin et masculin seraient ici potentiellement entremêlés ontologiquement (voire même seraient inadéquats pour caractériser tels quels le système symbolique et cosmologique andin, tel que cela est fait généralement de manière aussi catégoriquement dualiste). Dans une logique différente mais qui semble intéressante ici, Ricard Lanata, travaillant dans les hautes-terres entourant le massif de l'Ausangate au Pérou, remet en question cette bipartition :

On en vient donc à se représenter l'*apu* comme le sol sur lequel se développe la vie, qu'elle soit sauvage ou domestiquée. Il n'y a pas, à ce titre, de distinction à opérer entre l'*apu* et un principe plus général de fertilité – en tant que tel d'essence féminine – dont l'*apu* constituerait le partenaire masculin.

C'est pourtant sous ce jour que l'on représente d'ordinaire la religion andine. La *pachamama* (mère-terre), divinité féminine et aux traits généralisés, est alors l'un des pôles d'une dualité, dont l'autre pôle est l'*apu*, la montagne, le principe fécondateur masculin et localisé. Or, cette bipartition ne ressort ni des faits que nous avons observés à Siwina Sallma, ni des mythes, ni non plus des analyses produites par les bergers que nous avons pu recueillir. Et il semble bien que, dans ces régions hautes-andines où l'élevage extensif est la règle, la seule divinité supérieure véritablement reconnue soit l'*apu*, avec toutes les caractéristiques que nous avons signalées.

⁶⁷ Arnold Yapita 2023 p. 336, ma traduction.

⁶⁸ Baumann 1996 p. 26, ma traduction.

Cette particularité a de prime abord de quoi surprendre car elle contredit tout ce que l'on a pu écrire sur l'importance de la dualité féminine-masculine et le rôle de la *pachamama* dans la pensée religieuse andine. Pourtant, il nous semble qu'elle relève d'une logique propre aux sociétés de bergers des Terres Hautes et qu'elle contribue à la singularité de ces sociétés par rapport aux sociétés agricoles des vallées interandines.⁶⁹

Ricard Lanata s'attache à l'étude de populations exclusivement pastorales. Il constate ainsi que ces populations de haute altitude ne portent plus ou quasiment plus de culte à la *Pachamama* mais uniquement aux montagnes sacrées qui possèdent alors elles-mêmes, en plus des traits habituels « masculins », des traits « féminins » tels que la croissance ou la fertilité, cela remettant en cause le supposé dualisme cosmologique andin. Il ne note pas que, tel que le fait Santiago, les montagnes sacrées soient désignées par le terme de *Pachamama*, bien que celles-ci peuvent parfois être désignées par des formulations qui possèdent vraisemblablement une proximité sémantique avec celui-ci :

Il est parfois question de *santa tierra* (« sainte terre »), de *tierra* (« terre »), voire de *tierrakuna* (« terres »). En réalité, il ressort de tous ces témoignages que ces termes sont synonymes d'*apu* (on dit même parfois, comme on l'a vu, *apu Santa Tierra*!). La pluralisation de *tierra* en *tierrakuna* indique à elle seule qu'il ne peut s'agir de la *pachamama* des sociétés agricoles qui, en tant que principe fécondateur général, ne peut être ainsi pluralisée. Est-ce à dire que les *apu* sont des entités exclusivement masculines ? Les données recueillies prouvent le contraire ; ils peuvent tout aussi bien être masculins que féminins. Même s'ils sont plus fréquemment masculins, on trouve dans les mythes et les récits de cérémonies chamaniques un grand nombre de références à des *apu* féminins.»⁷⁰

Cette question de la pluralisation de la divinité, qui ressort dans le vocable « terres » (« *tierrakuna* »), est particulièrement intéressante. Ricard Lanata considère ainsi que, la pluralisation de la *Pachamama* étant impossible de part son caractère englobant et généraliste, ces termes désignent nécessairement les montagnes sacrées qui revêteraient donc bien des aspects à la fois masculins et féminins, tandis que la *Pachamama* serait quasiment absente des considérations culturelles et symboliques de ces populations. Lors de l'entretien enregistré réalisé auprès Santiago, tandis qu'il m'expliquait comment il « lisait » dans les feuilles de coca, comment il pratiquait la « divination » à travers celles-ci (de manière pratique, c'est-à-dire en effectuant devant moi plusieurs « tirages » de feuilles et en m'indiquant la façon de procéder ainsi que les différentes interprétations possibles des

⁶⁹ Ricard Lanata p. 77.

⁷⁰ Ibid pp. 78-79.

résultats obtenus), il utilisa pourtant le terme de *Pachamama* au masculin mais aussi au pluriel :

*Este es Virgen. Este es tu hogar. Este es la persona. El hogar, ahora, en cual parte haras esta mesa. Este es tu casa. Este es tu. Entonces, este es... vas a... a los... a los Pachamamas vas... este es Pachamama. Despues vos, vas a hacer aficionadamente, aquí vas a entregar o no vas a poder. Asi es.*⁷¹

Cet extrait, difficile à saisir hors de son contexte (il me désigne tour à tour les emplacements des différentes feuilles de coca et me donne leur signification), mentionne néanmoins le terme de *Pachamama* accolé d'un déterminant à la fois masculin et pluriel : «les *Pachamamas* » (« *los Pachamamas* »). Il est plus que vraisemblable que ce terme désigne alors les montagnes sacrées ou leurs entités tutélaires, car il s'agit ici de « se rendre » auprès de ces « *Pachamamas* » (« *vas a... a los... a los Pachamamas vas* ») afin de réaliser des offrandes, qui seront ou non suivies d'effets. Cette masculinisation et pluralisation du terme de *Pachamama* est particulièrement surprenante. J'ai pu relever dans la littérature l'usage du terme de *Pachamama* au masculin, puis au pluriel, dans un dialogue de Fernandez Juarez avec un interlocuteur *yatiri*, porté en espagnol : l'interlocuteur utilise la locution « *el pachamama* », puis l'anthropologue utilise celle de « *las pachamamas* »⁷². Néanmoins, cet interlocuteur semble désigner la *Pachamama* telle qu'elle est usuellement considérée, car il met en regard la dénomination de « *el pachamama* » avec celle de « *el achachila* », vraisemblablement en les différenciant, et l'anthropologue fait de même avec les locutions « *las pachamamas* » et « *los achachilas* » (l'usage de ces locutions par l'anthropologue lui-même est probablement à mettre en lien avec un usage commun de ces termes entre l'anthropologue et son interlocuteur). Le singulier ou le pluriel qui désignent ici la *Pachamama* seraient donc peut-être à corrélés à un usage particulier et individualisé de l'espagnol par les interlocuteurs, et ne se retrouveraient pas dans des paroles exprimées en aymara. Cela ne rendrait alors peut-être pas compte d'une signification ontologique véritable, mais la question demeure.

Quant à Santiago, il est le seul de mes interlocuteurs de Pacajes chez qui j'ai pu relever une telle dénomination. Le terme de *Pachamama* ne désigne a priori pas chez lui la *Pachamama* « habituelle », c'est-à-dire une entité féminine et englobante, mais plutôt les différentes montagnes sacrées, cela un peu à la manière des populations exclusivement pastorales qu'étudie Ricard Lanata et qui utilisent le vocable de « terres » (« *tierrakuna* »). Pourtant, il s'avère que les habitants de Pacajes, par exemple ceux de Santa Rosa où vit Santiago, sont principalement des agriculteurs (à l'exception des *pacajeños* des territoires occidentaux qui

⁷¹ Traduction 7.

⁷² Fernandez Juarez 1997 pp. 111-112.

sont avant tout des éleveurs de bétail mais qui possèdent aussi très généralement des terres agricoles, mêmes réduites). Cette idée de Ricard Lanata selon laquelle les montagnes sacrées ne revêteraient des aspects féminins que lorsqu'elles sont considérées par des populations non-agricoles pourrait, potentiellement ici, être remise en question. De plus, ce n'est pas seulement une pluralisation de la « terre » qui a lieu ici, ni une « féminisation » des montagnes sacrées, mais bien une masculinisation et une pluralisation du terme de *Pachamama* lui-même, qui, tout à la fois, désigne vraisemblablement des montagnes. Comment comprendre cette formulation de Santiago, « *los Pachamamas* », qui contrevient, en apparence du moins, à toute la supposée logique dualiste des populations andines ? S'agit-il d'un entremêlement ontologique qui possède une véritable et profonde pertinence en termes cosmologiques, ne serait-ce que pour une population réduite et délimitée ? Ou bien s'agit-il d'un imbroglio sémantique voire lié à l'usage de l'espagnol de la part de Santiago ? Qu'est-ce qui l'a amené à utiliser cette dénomination, qui semble usuelle chez lui, et depuis quand l'utilise-t-il ? Est-il possible de trouver des terminologies similaires chez d'autres habitants de Pacajes, et dans quel contexte ? Ce sont des questions auxquelles je ne peux répondre mais qui demeurent extrêmement intéressantes, et la simple mention de cette formulation par un *yatiri* de l'altiplano devrait permettre d'ouvrir des pistes de réflexion et de recherche intrigantes.

L'enchevêtrement entre le masculin et le féminin se poursuit par ailleurs dans le dialogue avec Santiago, en prenant de plus une tournure différente :

J : Y... A ver este... Chulu [c'est le nom d'un de mes chiens] siéntate... Este Pachamama también unos dicen que es como la Virgen, que es similar, pero no sé... Que piensas tu ¿?

S : Ese es Virgen es pues. Ese abuelo es Virgen. Ese es Virgen también es pues.

J : Ah ya.

S : Hmm... Al abuelo decimos también es Virgen también decimos. Ah... Pero, tienes que... El Nicolas como te ha dicho pues ¿?

J : Varias cosas dice, y después otras cosas no dice, entonces no sé. Pero si, el dice que son similar los dos, Pachamama y Virgen.

S : Ah, después ahora, para trabajar o para tener carro ¿? Como para que ¿?

[je reste interloqué devant la question et son optique très matérialiste : lui demandant si la *Pachamama* et la Vierge sont similaires voire identiques, dans une logique cosmologique ou symbolique, il enchaîne en me demandant dans quel but utilitariste je rentrerais en relation avec celles-ci ; nous discutons alors du procédé et des offrandes à mettre en place si l'objectif visé auprès du Kumpuku est l'obtention et le bon déroulement d'un « travail » ou d'un emploi, puis, si l'objectif visé est l'obtention d'une voiture, ce qui dans ce cas nécessite notamment le

sacrifice d'un lama et l'extraction de son cœur encore battant ; à la suite de cela le dialogue continue comme tel :

S : A la montura [au véhicule]. Hay que... hay que poner [il faut mettre le cœur de l'animal sacrifié]. Despues de sacar, hay que llevar donde el abuelo.

J : Ah ya ya.

S : Hmm... Asi es.

J : Asi... así, el corazón hay que llevar hasta el abuelo dice ¿?

S : Ah, si si si, a la Virgen. Antes, sacando, al carro tienes que meter. Despues, ustedes también, tienen que besar, caliente mismo. Asi es. Hmm...

J : Y del Chukapaka ¿?

S : Igual.

J : Igual ¿?

S : Igual. Igual es. Igual. Pero, la cosa no tiene Virgencita el Chukapaka. No como Kumpuku. En Kumpuku hay pues, ese abuelo. En este Chukapaka, no tiene.

J : No es potente dice ¿?

S : De ¿? [il ne comprend pas la question]

J : No tiene Pachamama ¿?

S : No tiene, no tiene. Hmm... Chukapaka no tiene.

J : Entonces puede cumplir cosas o no ¿?

S : Este... Chukapaka también hay que... este... pasar la mesita también pero... a ver... no creo... este... Pasar, puedes pasar pero... mas que el Kumpuku. Kumpuku es. Ese es importante.⁷³

Santiago exprime ici une identité entre *Pachamama* et Vierge, car lorsque je le questionne sur leur similarité, il répond : « C'est bien la Vierge, bien sûr » (« Ese es Virgen es pues »), mais il rajoute aussi, de lui-même, une identité entre le « grand-père » de la montagne et la Vierge : « Ce grand-père est la Vierge » (« Ese abuelo es Virgen »), ou bien : « Le grand-père nous disons aussi que c'est la Vierge » (« Al abuelo decimos también es Virgen también decimos »). L'identité entre *Pachamama* et Vierge est assez usuelle dans l'univers religieux aymara, en raison des nombreux syncrétismes ayant eu lieu suite à la colonisation ainsi que des multiples proximités entre ces deux divinités. Ainsi, tel que le note par exemple Fernández

⁷³ Traduction 8.

Juárez, la « terre-mère » ou *Pachamama* « a été identifiée en des aspects divers avec la Vierge Marie du culte catholique (Monast 1972:54-55; Firestone (1988:109-121; Gisbert 1980:17-22) »⁷⁴. Si l'identité relative entre Vierge et *Pachamama* semble acquise dans la littérature et se vérifie amplement sur le terrain, celle entre Vierge et « maître » de la montagne est particulièrement surprenante et, à nouveau, je n'en avais jamais trouvé trace jusqu'alors. Nous l'avons vu, une montagne sacrée ou plutôt son « maître », son « grand-père », peut être appelé « *Pachamama* » par Santiago, mais aussi, comme c'est le cas ici, « Vierge ». L'insistance de Santiago envers ces identités, de par leur répétition dans le dialogue ainsi que par l'utilisation du vocable *pues* notamment, renforce l'idée selon laquelle ces assertions ne sont pas hasardeuses de la part de Santiago mais qu'elles font bien partie chez lui d'une cohérence symbolique ou cosmologique. De plus, il me demande presque étonné (comme si je devrais déjà avoir la réponse à ces questions) ce que Nicolas, qui est un voisin de Santiago et que celui-ci considère comme particulièrement puissant dans son rôle de *ch'amakani*, m'a dit à propos de ces problématiques : « Enfin, le Nicolas, comment t'a-t-il dit ? » (« *El Nicolas como te ha dicho pues ¿?* »). Et il précise aussi que « Le grand-père nous disons aussi que c'est la Vierge », ce qui laisse penser que Santiago et Nicolas, voire aussi très probablement d'autres personnes, partagent ces mêmes références cosmologiques, cela bien que Nicolas ne me l'ait jamais exprimé lui-même en ces termes.

Par la suite, lorsque je demande à Santiago s'il faut bien amener le cœur de l'animal sacrifié au « grand-père » au cours du rituel visant à obtenir une voiture, il confirme : « Ah, oui oui oui, à la Vierge » (« *Ah, si si si, a la Virgen* »). Il précise alors dans la discussion que, si le Kumpuku est « important » et donc efficace rituellement parlant, c'est parce que, à l'inverse du Chukapaka dont il doute des pouvoirs réels, le Kumpuku possède en son intériorité une Vierge, un « grand-père » (« *Pero, la cosa no tiene Virgencita el Chukapaka. No como Kumpuku. En Kumpuku hay pues, ese abuelo. En este Chukapaka, no tiene.* »). Enfin, il me confirme que le Chukapaka n'a pas de « *Pachamama* ». Nous avons donc bel et bien ici une identité exprimée de manière répétée entre « grand-père », *Pachamama* et Vierge. Par ailleurs, il est intéressant de noter que le Chukapaka, qui m'avait été désigné comme très puissant par Don Alejandro, qui vit bien plus loin, mais aussi par divers interlocuteurs de Pacajes, s'avère ne pas être si puissant que ça d'après Santiago (« je ne crois pas... » ; « *no creo...* »). Cela entre en contradiction apparente avec la mise en garde qu'il m'avait faite suite à mon rituel improvisé au Chukapaka ainsi que par sa proposition de « compléter » ce même rituel lors de ma prochaine venue. Mais en effet, en côtoyant Santiago ainsi que Nicolas, je m'étais très vite rendu compte que c'était bel et bien le Kumpuku qui revêtait une réelle importance pour eux.

⁷⁴ Fernández Juárez 2004 p. 46.

Nous avons donc ici plusieurs éléments qui me semblent particulièrement intéressants au regard de l'anthropologie du religieux dans l'altiplano : la masculinisation et la pluralisation du terme de *Pachamama*, l'identité de ce terme avec celui de « grand-père » de la montagne, et enfin l'identité de ce « grand-père » avec la Vierge (qui est elle-même, dans l'altiplano, très régulièrement assimilée à la *Pachamama*). Je ne peux évidemment pas affirmer que la littérature ne mentionne absolument pas de telles assertions chez des interlocuteurs de l'altiplano, mais elles contreviennent en tout cas à la quasi-totalité des conceptions anthropologiques que j'ai pu étudier et qui font, comme nous l'avons vu, du système symbolique andin un dualisme masculin/féminin catégorique voire primordial.

Au vu des données malgré tout trop peu nombreuses que je possède et de l'absence de ma part d'une recherche plus aboutie et centrée sur ces problématiques, il me serait difficile voire présomptueux de proposer dès à présent des interprétations à cet enchevêtrement ontologique et sémantique, aussi je préfère ne pas m'y risquer. Il faut dire que la discussion avec Santiago qui m'avait permis de relever ces éléments et qui eut lieu à la fin de mon troisième terrain m'avait alors laissé complètement abasourdi : je n'étais pas préparé à entendre des paroles aussi peu orthodoxes qui remettaient littéralement en cause une grande partie de la compréhension que je pensais avoir de cet univers symbolique.

Avec beaucoup de précautions, on pourrait se demander si l'importance majeure du Kumpuku pour les populations qui l'entourent immédiatement, son omniprésence dans les discours, dans les rituels, dans le paysage, et même dans les affects à travers notamment la peur, auraient pu lui donner une prépondérance telle qu'il en soit venu à supplanter ou à incorporer les divinités féminines « sœurs » que sont la *Pachamama* et la Vierge, à les engloutir tel qu'il est capable de le faire des êtres humains⁷⁵. Inversement (ou parallèlement), plutôt que de considérer une transformation du statut ontologique du Kumpuku en tant que montagne sacrée, on pourrait questionner la transformation du statut ontologique de la *Pachamama* et de la Vierge, qui elles aussi, réciproquement, n'occupent plus le même espace symbolique. Cela sous-entendrait en peut-être une mutation très profonde du régime de croyance des populations locales. Une autre question fondamentale est celle de savoir à quels moments, historiquement, de telles mutations ont pu avoir lieu et s'implanter chez certains habitants de Santa Rosa, car il semble probable, étant donné leur délimitation géographique ainsi que leur singularité ethnographique, que ces conceptions qu'on pourrait dire « hétérodoxes » soient issues de mutations de conceptions plus « orthodoxes » qui se rapporteraient au dualisme

⁷⁵ Pourtant, ce « type » de situation à travers laquelle une montagne maîtresse est en position de domination pour les populations environnantes n'est certainement pas rare dans l'altiplano bolivien. Je pense par exemple au Sajama, qui domine massivement le territoire et les imaginaires, à la fois locaux et régionaux, et qui pourtant ne crée a priori pas de telles distorsions ontologiques, cela malgré le fait que les populations qui l'entourent directement soient quasiment exclusivement pastorales.

andin tel qu'il est généralement conçu. Mais il est aussi possible que ces conceptions « hétérodoxes » correspondent à des « survivances » de schèmes symboliques plus anciens dont on observerait là une résurgence ou une réappropriation.

Une autre manière de questionner ces éléments serait de prendre en compte une transformation de la religiosité qui a cours dans tout l'altiplano bolivien depuis de nombreuses décennies et qui s'est amplifiée au cours des dernières années : le développement phénoménal de l'évangélisme. En effet, il est intéressant de noter que ce n'est pas seulement *Pachamama* qui est assimilée au « grand-père » de la montagne, mais aussi la Vierge, et que ce discours est porté par un *yatiri* qui s'est lui-même converti à l'évangélisme. Est-il possible que les mutations religieuses liées au développement de l'évangélisme puissent rendre compte de ces enchevêtrements cosmologiques que nous décrivons, cela chez des habitants « catholiques » entourés d'évangéliques, voire chez des habitants eux-mêmes convertis ? Ces problématiques liées au phénomène de conversion nous ramènent ainsi à Don Alejandro, le premier *yatiri* que j'ai côtoyé, qui s'est lui aussi converti à l'évangélisme et qui insistait par ailleurs lourdement sur l'identité de la *Pachamama* et de la Vierge.

III. « Croire » ou « ne pas croire »

Devenir client d'un devin

Don Alejandro vivait dans une petite bâtisse d'adobe et de chaume isolée au creux d'un vallon, si bien qu'on ne pouvait pas l'apercevoir depuis les alentours mais seulement « tomber dessus ». Il fallait donc connaître au préalable son emplacement pour pouvoir s'y rendre. Un autre petit bâtiment proche lui servait à stocker l'orge destiné à son troupeau d'une trentaine de brebis qui passaient la nuit dans un enclos de pierre et qu'il faisait paître une bonne partie de la journée sur ses terres alentour, particulièrement pauvres et arides. Il cultivait aussi de petites parcelles de pommes de terre ainsi que, certaines années, d'orge ou de quinoa, que des membres de sa famille venaient l'aider à labourer et à récolter aux moments propices. Un de ses frères, plus jeune, vivait d'ailleurs non loin et lui apportait régulièrement une aide précieuse. C'est un ami, qui m'avait introduit dans la communauté où il travaillait, à une demi-heure de marche de chez Alejandro⁷⁶, qui m'avait mené jusqu'à ce dernier au cours d'un après-midi du début de l'année 2017. Il m'avait bien précisé que le vieil homme, qui avait alors

⁷⁶ Alejandro m'a demandé de ne pas être cité nommément dans mon travail, aussi j'ai changé son nom et fait en sorte que son emplacement géographique reste incertain.

soixante-quinze ans, était particulièrement farouche et qu'il refuserait peut-être de me recevoir ou d'échanger avec moi.

Nous arrivâmes jusqu'à sa maison et un chien roux se mit à aboyer comme cela est de coutume sur ces territoires. Alejandro en sortit et nous nous saluâmes. Il commença par refuser d'entrer en relation avec moi, puis, petit à petit, après m'avoir posé diverses questions afin de se faire un avis sur ma personne, il finit par accepter de pratiquer pour moi la divination dans les feuilles de coca tout en restant assez méfiant. J'avais pris le parti de lui exposer deux problématiques pour lesquelles je requérais son aide. D'un côté, je lui expliquais sincèrement et simplement mes intérêts pour leur mode de vie et leur univers symbolique dans le cadre de mes études d'anthropologie, et d'un autre, je lui faisais part d'un léger problème de santé qui me tracassait alors : j'avais depuis quelques années les gencives assez fragiles et je ne parvenais pas à trouver de solution pour les soigner définitivement. Bien que mon intérêt réel était de pouvoir accéder aux savoirs et aux rapports au réel que pouvait posséder un vieux *yatiri* de l'altiplano, il me semblait plus aisé, du moins au départ, de me présenter en tant que « malade » venant demander un soin étant donné que cela me plaçait dans une position conforme à celle qu'occupent habituellement les personnes qui se tournent vers ces guérisseurs que sont les *yatiri*.

Tandis que nous étions assis par terre, il sortit un tissu carré et coloré qu'il étala sur le sol, y plaça des feuilles de coca et au milieu de celles-ci le billet de 10bs que je venais de lui donner et qui servait à payer la consultation (habituellement on paye la consultation avec une simple pièce de monnaie qui trouve aussi sa place dans le déroulement du rituel, mais je n'en avais alors pas sur moi). Il referma le tissu, étendit son corps par-dessus, de face, mettant ainsi la tête et les bras au sol, psalmodia à voix basse une prière dans laquelle je pus entendre prononcer mon nom et qui se termina par « *Amen* », puis se releva et rouvrit le tissu qui renfermait les feuilles de coca et le billet. Il disposa cinq feuilles de coca de manière précise, éloigna le billet et les autres feuilles, puis en saisit quelques-unes qu'il laissa retomber aléatoirement sur les cinq feuilles en me posant simultanément quelques questions ou bien en interprétant l'emplacement et le côté (côté « pile » de la feuille, vert sombre, ou côté « face », clair et nervuré) sur lequel tombait chaque feuille ou chaque « poignée » de feuilles relâchées. Il affirma par exemple que mon destin était en bonne voie, tout comme mes recherches universitaires, me demanda si j'avais une sensation de froid au niveau des gencives. Puis, une feuille côté clair (qui est le côté « néfaste ») se déposa en superposition presque parfaite sur une feuille côté sombre (qui est le côté « bénéfique »), et il m'annonça alors que j'avais dormi ou bien que j'étais tombé à un mauvais endroit, à un endroit néfaste, et que la *Pachamama* ou une entité prédatrice avait dû s'emparer d'une partie de mon âme (il faut bien considérer ici que, tout comme les montagnes sacrées, nous l'avons vu, ne sont ni

absolument bénéfiques, ni absolument néfastes, mais bien conjointement ou alternativement les deux, il en est de même pour la *Pachamama* qui peut tout à la fois donner et prendre). Il me fallait me souvenir de l'endroit en question afin de pouvoir y retourner pour récupérer mon âme qui y était encore « attrapée » (« *agarrada* »)⁷⁷.

J'étais assez hésitant quant à ce à quoi devait ressembler ma réponse, mais, me prêtant au jeu, je fouillais mon passé à la recherche d'un moment ou d'un endroit qui aurait pu, dans la logique qui m'était proposée, correspondre à l'origine de mon souci de santé. Cette subjectivation de l'anthropologue face à une situation ethnographique pose de nombreuses problématiques méthodologiques et soulève la question de la « rationalité » des éléments qu'il veut faire transparaître dans une logique qui se veut objectivante, problématiques d'autant plus saillantes qu'elles se présentent ici dans un contexte « religieux » ou symbolique. Ces réflexions ont été déployées de manière étendue par Jeanne Favret-Saada qui a étudié la sorcellerie dans le Bocage normand de 1965 à 1975 :

Si l'on veut entendre un devin, il n'y a donc pas d'autre solution que de devenir son client, c'est-à-dire de lui donner son propre désir à interpréter. [...] L'amnésie régulière, la sidération, l'arrêt de la réflexion devant ce qui apparaît comme informulable – c'est-à-dire la perception confuse de ce qu'il y a là un impossible – ce fut ma condition ordinaire au cours de cette aventure. [...] Or, de tous les pièges qui menacent notre travail, il en est deux dont nous avons appris à nous méfier comme de la peste : accepter de « participer » au discours indigène, succomber aux tentations de la subjectivation. Non seulement il m'a été impossible de les éviter, mais c'est par leur moyen que j'ai élaboré l'essentiel de mon ethnographie.⁷⁸

C'est cette même démarche, celle de « devenir client » d'un devin, en l'occurrence Alejandro, que j'avais naturellement mise en place puisqu'il me fallait accéder à son discours et à sa pratique (et donc l'« entendre ») tels qu'ils prennent place dans sa quotidienneté, ou du moins au plus proche de celle-ci. Je devais donc me positionner en tant que « demandeur » et jouer le jeu des interactions qui m'étaient proposées, faute de quoi il ne pourrait rien découler de mes échanges avec le *yatiri*, si ce n'est des éléments conversationnels situés « hors » de sa pratique⁷⁹. Evidemment, le fait de participer directement, subjectivement, à un tel procédé rituel

⁷⁷ Il faut noter, sans entrer de manière plus détaillée dans ces questions assez complexes et sujettes à des déclinaisons variées selon les régions, les interlocuteurs ou les anthropologues, que le terme d'« âme » possède plusieurs terminologies dans l'altiplano. On compte ainsi généralement « trois entités animiques (*ajayu*, *animu*, *kuraji*) qui composent la personne dans l'altiplano aymara, dont les vicissitudes et les pertes provoquent des maladies » (Fernández Juárez 2004 note de bas de page 3 p. 103, ma traduction). Je n'ai malheureusement pas pu saisir si, dans le cas qui nous intéresse ici, Alejandro a utilisé le terme *ajayu* ou bien celui de *animu*, pouvant tous deux correspondre à cette partie de mon « âme » qui m'aurait été enlevée.

⁷⁸ Favret-Saada pp. 47-48.

⁷⁹ Autrement, il m'aurait fallu pouvoir observer ces procédés rituels lors de la présence d'un autre « demandeur », mais cette situation est beaucoup plus difficile à mettre en place et demande une

et discursif, me plaçait bel et bien au cœur même de ce procédé, m'y engageait de fait. Je rentrais dans un échange avec le *yatiri* au cours duquel je devais considérer ses assertions (telles que le fait que mon « âme » ait été « attrapée » par la *Pachamama*), les explorer intérieurement, et lui fournir des réponses correspondantes, pertinentes. Tout comme je l'avais été lorsque Nicolas et Santiago m'avaient proposé des interprétations de mon rêve de la *Chakana*, je me retrouvais, de gré ou de force, avec un pied dans cet autre univers symbolique.

Néanmoins, cette position instable entre deux mondes, universitaire et chamanique, tout autant qu'elle semble intrinsèquement corrélée à la pratique de l'anthropologie, n'est pas toujours confortable et peut relever parfois d'une forme de funambulisme, tant elle demande des allers-retours à la fois discursifs mais aussi logiques voire métaphysiques, cela au risque presque, parfois, de perdre pied. En effet, il faut pouvoir se projeter dans l'énonciation proposée par l'interlocuteur et fournir soi-même des éléments d'énonciation convenables, adéquats, qui sous-entendent une subjectivation et une compréhension intérieure, même partielle, de l'univers symbolique proposé. Mais il faut tout à la fois pouvoir considérer ces mêmes énoncés (ceux proposés par l'interlocuteur mais aussi les miens propres, en considérant notamment leur validation ou non par mon interlocuteur, mais aussi les conditions de leur production) comme faisant partie d'un système qu'on tente de caractériser objectivement. Il faut pouvoir observer et analyser ce supposé « système chamanique » à l'œuvre, sous l'œil de la réflexivité, cela avant que la logique rationaliste ne se renverse complètement lorsqu'on se trouve soi-même pris au cœur du système, que ça et là cette logique « exotique » fasse sens presque subrepticement, « par effraction », ou bien qu'elle ne fasse absolument plus sens lorsqu'un élément symbolique qu'on pensait bien stable sous le pied soit brisé en éclat par les quelques mots d'un vieil homme souriant et mastiquant de la coca, au fond de sa cahute, vous projetant alors dans le vide. Il faut pouvoir explorer cet univers métaphysique si radicalement différent, non pas seulement en terme d'énoncés, de postulats, d'organisation d'éléments cosmologiques, mais aussi par ce caractère insaisissable et évanescent qui le rend radicalement autre, étranger, mais vivant tout à la fois, presque incarné ; cet univers se trouve là, juste sous mes yeux, je le sais car tous mes sens et mes efforts tendent à le faire apparaître, et pourtant je ne peux pas le voir, il reste à jamais

grande proximité à la fois avec le spécialiste rituel et avec le « demandeur » ; Nicolas m'avait d'ailleurs refusé cette possibilité, au motif qu'il se placerait alors lui-même dans une position délicate voire inconvenante s'il proposait à un « demandeur » à ce que j'observe la séance : « Je suis engagé, impliqué ! » (« *Me estoy comprometiendo !* »). Quant à Santiago et à Alejandro, le fait qu'ils se soient publiquement convertis à l'évangélisme compliquait grandement la tâche.

Par ailleurs, Favret-Saada va plus loin dans son texte : la « participation » aux procédés rituels et discursifs ne permet pas seulement de les observer mais aussi d'y tenir une place, une situation, un rôle, qui permet notamment la production de nouveaux énoncés ainsi que leur validation ou non dans le contexte symbolique, ce qui est une manière approfondie d'explorer ce qui fait système mais aussi, parallèlement et au moins ponctuellement, de s'y perdre.

impossible, il demeure à cette intersection étrange entre le subjectif et l'objectif, tel un reflet de lune sur la mer ou un palais des glaces.

Une fois arrivé au diagnostic selon lequel j'avais dû chuter ou dormir dans un endroit néfaste, et après avoir annoncé à Alejandro qu'un tel lieu devait nécessairement se trouver en Europe car c'est là-bas qu'avait débuté mon affliction, il me proposa, devant l'impossibilité de me rendre dans l'immédiat à cet endroit pour y récupérer mon « âme », de me soigner en me faisant passer une *mesa negra*, qui est une offrande particulière destinée à contrecarrer les effets de prédation des entités surnaturelles ou à renverser les maléfices. Ainsi, quelques jours plus tard, je l'attendais dans mon logement du village au coucher du soleil. Il se présenta au début de la nuit, me demanda de m'asseoir presque nu dans une grande bassine que j'avais amenée, puis me frotta vigoureusement le corps d'un liquide vert sombre et légèrement épais à la forte odeur de plante qu'il avait amené dans une bouteille en plastique. Il me demanda ensuite de m'allonger dans mon sac de couchage enfoui sous plusieurs lourdes couvertures de laine, le corps encore moite de son étrange mixture, où je devais passer la nuit la plus chaude possible dans l'objectif de suer au maximum. Il récupéra ensuite dans la même bouteille le liquide vert qui se trouvait maintenant au fond de la bassine ; liquide qu'il a probablement dû verser par la suite dans la rivière proche afin de parfaire le rituel (cela je le compris seulement bien plus tard lorsqu'il m'expliqua sa manière de réaliser une *mesa negra*). Une fois allongé, il s'inclina sur moi et prononça une longue prière à un rythme vif et presque inintelligible où je pu saisir des références catholiques telles que « *Nuestro Señor Jesus Cristo* » ou « *Padre Santo* », tandis qu'il faisait régulièrement le signe de croix avec l'index, au-dessus de moi. Puis, il me quitta et je ne devais le revoir que cinq ans plus tard lors de mon deuxième terrain.

Des conversions en cascade

Lorsque je retournais le voir, en 2022, il accepta ma présence répétée auprès de lui mais n'était pas moins méfiant envers moi. Je lui rendais souvent visite tandis qu'il faisait paître son troupeau, lui proposait régulièrement mon aide, qu'il refusait toujours. Il s'ouvrait parfois un peu plus, avant de se renfermer soudainement et de mettre un terme à nos conversations. Cela ne constituait pas pour moi un obstacle insurmontable, bien décidé que j'étais à l'amener à me faire confiance, mais ce qui complexifia la situation fut d'apprendre qu'au cours des cinq années qui s'étaient écoulées depuis mon voyage précédent, il s'était converti à l'évangélisme. Il se rendait désormais régulièrement à l'église méthodiste du village. Cela expliquait probablement le fait qu'il esquivaient les discussions traitant de sa pratique de *yatiri* ou qu'il les écourtait subitement, tout comme le faisait à sa manière Santiago de Santa Rosa. Ainsi, il ne

cessait de me mettre en garde : « *Tú, no a ningún de mi país no van a hablar nada de mí !* » (« Toi, tu ne vas pas parler de moi avec quiconque de mon pays ! »), « *No tienes que hablar nada !* » (« Tu ne dois parler de rien ! »), car bien que cela lui plaisait, au fond, j'en avais la certitude, de converser avec moi de cet univers symbolique qu'il était censé avoir rejeté, il risquait d'être pris à parti par les membres de son église si j'étais nos discussions en public, et le simple fait que je lui fasse des visites régulières pouvait s'avérer suspect étant donné que tout le monde connaissait mon intérêt pour la ritualité « traditionnelle ». J'essayais donc de savoir dans quelle mesure il s'était affranchi ou non de son ancienne pratique⁸⁰ :

J : Y la gente aquí no viene todavía ¿? O viene ¿?

A : Aquí, a de mí ¿?

J : Si

A : Ya saben pues. Ya saben que yo no soy curandero.

J : Ah y no vienen entonces ¿?

A : Ya no vienen, ya no vienen. A los conocidos de aquí cercanos también, un poco de consulta me les cobro pues.

J : Con que ¿?

A : Con [je ne parviens pas à saisir le mot] les curó a los cercanos que vienen de cercanito. A lejos ya no voy. A Calacoto ya no voy. A Charaña ya no voy. Sabían venir, con su auto sabían venir... Ahora ya no, ya... ya no saben, ya no vienen también. Hmm... Así no mas ando.

J : Y porque no quiere curar mas ¿?

A : Yo ¿? Estoy en otro religión.

J : Si...

A : Evangelio. De ese razón.

J : Si. Cuando ha entrado este religión ¿?

A : Desde que tengo que este...

J : La primera vez...

⁸⁰ Tous les entretiens enregistrés l'ont été au cours du troisième terrain en 2023, néanmoins j'en retranscris certains dans ce passage se référant à des discussions ayant lieu en 2022 car ils correspondent très précisément à des discussions informelles que j'avais eues avec Alejandro cette année-là.

*A : De ahí ya, me he levantado esta enfermedad. De ese razón ya me he ido a ese iglesia.
Hmm... Despues ya, ya me saben también que estoy congregado a una iglesia, ya me
saben también, ya no vienen pues [il rit].⁸¹*

Depuis qu'Alejandro s'est converti lorsqu'il s'est rendu compte qu'il était malade de la prostate, les gens ne se rendent plus auprès de lui. Mais heureusement que ses voisins immédiats continuent de lui « régler quelques consultations » (« *un poco de consulta me les cobro pues* »). En effet, ce ne serait pas simplement qu'il ait mis un terme (partiellement) à son activité de *yatiri*, mais plutôt que sa clientèle ne se présenterait plus. Il semble presque se lamenter de ne plus avoir cet apport financier qui devait grandement compenser son activité agricole et pastorale assez précaire : « *Ahora ya no, ya... ya no saben, ya no vienen también. Hmm... Así no mas ando.* » (« Là ils ne le font plus, là ils ne viennent plus. Hmm... Voilà comment je chemine désormais. ») Tout comme dans le cas de Santiago qui, bien qu'il se soit converti, m'avait proposé de m'enseigner certaines de ses connaissances, qui m'avait lu dans la coca et qu'une de ses voisines (certainement au fait de sa conversion) était allée voir afin de soigner sa mère, on voit ici que le phénomène de conversion et l'obligation subséquente d'arrêter les pratiques rituelles autochtones s'accompagnent potentiellement de négociations, de compromis, d'atermoiements, et que cette « transition » vers un autre régime de croyance n'est pas forcément une simple rupture, bien qu'elle doive paraître socialement comme telle : « *Tú, no a ningún de mi país no van a hablar nada de mí !* » La discussion se poursuivant autour de sa conversion, je tentais alors de connaître son positionnement non plus quant à ses pratiques de *yatiri*, mais quant aux références symboliques et religieuses qu'il avait dû adopter :

J : Y... Y tu crees en la Pachamama entonces ¿?

A : Si.

J : Pero ahora si eres evangelista, como es eso ¿?

A : Ahora, esta Pachamama estaba pues en la... la Virgen de Santa Maria estaba pues aca o no ¿? Ahora esta es la Pachamama la Virgen Santa Maria.

J : Es lo mismo, no ¿?

A : Es lo mismo ¡!

J : Ah, ya, entonces si... pero yo creo que...

A : En algunos partes, los curanderos otro manera también hablan. Por eso pues, esos malhechores lo que hacen brujerios, eses con esa Pachamama también hablan. Pero esa

⁸¹ Voir traduction 9.

Pachamama que estará diciendo en otra vida ¿? Va a responder. El que a matado, a esa persona, como estaba va a hacer parar.

J : Ah ya, están usando la Pachamama de mala... sentido dice, esos hechiceros ¿?

A : Ahah ! Si !

J : Pero la Pachamama es... Porque hay evangelistas que dicen que la Pachamama hay que rechazar, los achachilas todos.

A : Achachilas si hay que... anchanchus hay que rechazarle. Hay que rechazarle.

J : Pero Pachamama no ¿? Es como Virgen todavía ¿?

A : Es como Virgen. La Virgen Maria esta aqua [il pose la main au sol]⁸².

En 2017, avant qu'il ne se convertisse, Alejandro m'avait posé une question : « Où est la *Pachamama*, la Vierge ? » Devant mon absence de réponse, il s'était exclamé : « Elle est là ! », en touchant la terre de sa main. Comme nous l'avons vu, l'identité entre *Pachamama* et Vierge est usuelle dans l'altiplano. Elle était assumée chez Alejandro avant sa conversion et elle ne semble a priori pas être remise en question dans l'église dans laquelle il se rendait par la suite. Pour ce qui est des *achachila*, les montagnes sacrées, il est évident que son église les rejette formellement, mais lorsque je lui pose la question il ne termine pas sa phrase et préfère mentionner le rejet d'une autre entité, particulièrement prédatrice, l'*anchanchu*, qui est parfois désigné sous le terme de « diable » (« *diablo* ») : « *Achachilas si hay que... anchanchus hay que rechazarle. Hay que rechazarle* » (« Les *achachilas* oui il faut les... l'*anchanchu* il faut le rejeter. Il faut le rejeter »). Il est aussi intéressant de noter que la *Pachamama* prend ici le rôle de juge moral des humains lors du passage dans l'« autre vie » (« *en otra vida* »), et qu'elle est susceptible de faire payer ceux qui se sont mal comportés dans cette vie-ci, comme par exemple les *yatiri* qui abuseraient de leurs pouvoirs, notamment en provoquant la mort. Ce rôle de juge moral de la *Pachamama* après la mort et le passage vers une « autre vie » ne me semblent pas correspondre tels quels à la cosmologie andine mais se rapprochent plutôt des canons proprement chrétiens. La *Pachamama* aurait ici été « christianisée » via son assimilation par l'évangélisme, cela au-delà des syncrétismes anciens la mettant déjà en lien à la Vierge (cela malgré que la Vierge en tant que telle ne détienne pas un rôle de « juge moral »).

Par ailleurs, j'ai pu recueillir de nombreux témoignages, de la part d'interlocuteurs sur le terrain mais aussi d'anthropologues, faisant état de la conversion de *yatiri* arrivant à la fin de leur vie, cela afin de se « dédouaner » en quelque sorte des potentiels maléfiques qu'ils auraient pu réaliser et du « mal » qu'ils auraient pu provoquer chez des personnes ciblées par leurs rituels.

⁸² Voir traduction 10.

Il n'est pas rare en effet que des « demandeurs » viennent auprès d'un *yatiri* pour se défendre d'un proche, d'un voisin, d'un patron, qui aurait supposément jeté sur eux un maléfice ; le *yatiri* serait alors susceptible de renvoyer le sortilège sur la personne, pouvant causer jusqu'à sa mort. Il semble probable que les discours, répétés vigoureusement par les évangélistes souvent très nombreux et très revendicatifs, qui expliquent que la vie « païenne » mène à la damnation éternelle, tandis que la conversion permet d'accéder au ciel, puissent avoir un impact significatif sur les choix de fin de vie de tel ou tel *yatiri*, que son statut met particulièrement en lien avec ces forces diaboliques que sont les entités andines (c'est aussi ainsi que la population évangéliste de Santa Rosa mettait en garde Santiago : « *tu esposa vas a crucificar al diablo* »). De plus, cette manière qu'a Alejandro de désigner les « malfaisants qui font des maléfices » lui permet de se positionner comme n'ayant pas pratiqué lui-même de telles insanités, participant peut-être à sa tentative d'être réintégré dans une communauté qui rejette de plus en plus les croyances et pratiques « traditionnelles ». Je tentais malgré tout de pousser Alejandro dans ses retranchements, car j'avais compris qu'il pratiquait encore certains rituels dont le rappel de l'*ajayu*⁸³, ce qui l'amena finalement à me présenter son témoignage de conversion :

J : Y... pero... entonces de hacer eso del ajayu y todo eso, no es... Evangelistas rechazan eso, no quieren hacer eso.

A : Si, rechazan, porque, ellos ya están con el Espíritu Santo. Clarito también es eso. Por eso pues. Un ejemplo te daré, de mi vida. Mis ovejas, todos se despelaba, se despelaba, todos. Yo llorando [il prend un ton très triste, presque implorant, et son visage mime d'être affligé], mis ovejas mirándome, y yo llorando. Y una hermana pastor había venido. Ese pastor me digo : "Porque esta así ¿?" "Diezma" [Payez la dîme] me ha dicho. Me ha dicho. He ido a la iglesia adentro. He diezmando. Una oveja entera mismo la he dado. Con eso ya se ha recuperado mis ovejas. Hmm... He diezmando pues, no ve ¿?

J : A la iglesia ¿?

A : A la iglesia, ya se ha recuperado mis ovejas.

J : A la iglesia has dado...

A : Un diezmo. Así era. Despues ahora ya se han sanado. Ahora otra vez ya también a este año ya he diezmando. Para que, la oveja que se multiplique.

J : Cuando era que has hecho la primera vez ¿?

⁸³ Rituel très commun qui a lieu lorsqu'une personne, le plus souvent un enfant, a perdu cette « partie » de son âme qu'est l'*ajayu*, généralement suite à un choc émotionnel ou à une peur soudaine, et que cette âme erre alors dans la nature alentour jusqu'à ce qu'elle soit rappelée dans la personne par un *yatiri* ou par toute personne capable d'effectuer ce rituel.

A : Como me has dicho ¿?

J : La primera vez que has diezariado a la iglesia ¿? Que estaban enfermas tu ovejas, cuanto tiempo hace, mas o menos ¿?

A : Ya es tres años. Asi es. Ahora este también otro vez voy a diezmar. Entonces, ellos también comen pues, horarios, oraciones... [...] Aquí también [...] al pastor, asi. Despues, a mi no me falta nada. Tampoco ya no me enfermo. Asi es. Tu también, tu, como eres católico. Vos tienes que, a la misa... tienes que hacer, lo este... confirmación. Con [...] los padres... Ese tienes que hacerte. A la misa tienes que ir. En Cuaresma. [...] aquí también hay confirmaciones. Como eres católico. Pero mediante de esta biblia no mas también pues el padre lo que celebra la misa.⁸⁴

Le témoignage que me fait Alejandro lorsqu'il relate le moment où ses brebis sont tombées malades puis se sont soignées suite à la dîme qu'il a payée à l'église évangéliste⁸⁵ correspond typiquement aux récits exposés par les évangélistes lorsqu'ils parlent de ce moment charnière qu'est leur conversion : ils étaient sous le poids d'un obstacle insurmontable (généralement un problème de santé ou économique important) que leur conversion a permis de renverser complètement, presque magiquement, par la grâce de Dieu. Ces récits sont d'ailleurs souvent brandis par les évangélistes pour « prouver » l'efficacité de leur nouvelle croyance mais aussi pour se positionner comme faisant partie de la congrégation ; ainsi chaque évangéliste possède son propre témoignage de conversion qui, si son expression (incluant des techniques corporelles parfois presque théâtrales) peut varier partiellement selon le contexte et s'affiner au fil du temps, reste ensuite généralement stable. Il est ainsi possible d'entendre à plusieurs reprises, en quelques jours ou quelques semaines, le même témoignage, presque à la virgule près, brandi par un évangéliste lorsque les discussions avec lui se ramènent à ces questions de foi et de religiosité.

Les évangélistes utilisent généralement le terme *témoignage* sous divers aspects. Au-delà du niveau de formation théologique plus ou moins important qu'ils peuvent avoir, d'après moi deux sens prédominant à son usage : le témoignage en tant que *récit de conversion* et en tant que *profession de foi*. Le premier implique de raconter ou de révéler face aux autres une rencontre personnelle avec Dieu qui implique un changement significatif. Le second se réfère à une personne qui, dans sa vie quotidienne et au cours d'un certain temps, rend compte qu'elle est en communion avec Dieu. La première acception renvoie à un témoignage de faits personnels. Inspirés par Jack Goody (2003; 1998), nous pouvons dire qu'une telle récitation, par sa répétition, est certainement susceptible d'être sujette à

⁸⁴ Voir traduction 11.

⁸⁵ Il ne mentionne d'ailleurs pas dans ce témoignage qu'il s'était rendu à l'église en raison de sa maladie de la prostate, comme il me l'avait exprimé au départ : probablement en raison du fait qu'il n'avait pas guéri de cette maladie qui le tracassait toujours ; de manière paradoxale, il affirme que depuis qu'il s'est converti il ne « tombe pas non plus malade ».

une standardisation mais aussi à de subtiles innovations. En suivant l'anthropologue britannique par rapport au récit du mythe du *bagre*, il est possible d'ajouter que « un bon récuteur est celui qui intègre au mieux ces incidents, ces modifications » (Goody, 1998:126).⁸⁶

Le témoignage d'Alejandro correspond parfaitement à un tel « *récit de conversion* ». Je n'ai par ailleurs pas pu recueillir auprès de lui de témoignage de « *profession de foi* » qui impliquerait un rapport plus prolongé et quotidien avec Dieu, ce qui ne semble alors pas avoir lieu si radicalement pour Alejandro. En effet, il se différencie presque des évangélistes : « Oui, ils refusent, car eux ils sont déjà avec l'Esprit Saint » (« *Si, rechazan, porque, ellos ya están con el Espíritu Santo* »), comme s'il ne se considérait pas comme un évangéliste à part entière. Mais c'est immédiatement à la suite de cette distinction qu'il exprime avec « eux » (« *ellos* ») qu'il m'expose son témoignage de conversion, se raccordant ainsi, presque à rebours et dans leur registre discursif propre, à ces évangélistes. Une fois de plus, la question se pose des raisons véritables qui ont poussé Alejandro à se convertir. S'agissait-il de se soigner de sa maladie ou de soigner ses brebis ? Était-ce une manière de tenter de sauver son âme qui, d'après tous ces discours environnants, serait susceptible d'être damnée ? S'agissait-il de contrecarrer le phénomène d'exclusion ou de marginalisation exercé par les évangélistes sur les autres habitants (sachant que le village proche de chez Alejandro et les communautés environnantes sont particulièrement touchés par l'évangélisation) et par là-même d'être réintégré socialement ? Il est probable que ce soit une conjonction de ces éléments qui aient amené Alejandro à se convertir. Toujours est-il qu'il n'avait alors visiblement pas abandonné complètement ses anciennes conceptions cosmologiques ni même une partie de ses pratiques de *yatiri*, bien qu'il tentait de s'en cacher au maximum.

Il est, de plus, très intéressant de voir qu'Alejandro paye aussi la dîme « Pour que les brebis se multiplient » (« *Para que, la oveja que se multiplique* »), ce qui est une conception proprement « andine » : les offrandes aux entités sacrées ont notamment pour but de faire croître les ressources agricoles et de faire se multiplier le bétail. Il y a ici une réappropriation de l'« efficacité » évangéliste selon les conceptions et intérêts propres d'Alejandro : « on observe que le récit accomplit une fonction de médiation symbolique entre des transactions culturelles andines et évangélistes, et qu'il réorganise les éléments d'une expérience en les rendant communicables. »⁸⁷ Cette médiation symbolique sous-entend de plus que les individus sont susceptibles de passer d'un registre religieux à l'autre, de récupérer ici et là des éléments qui peuvent leur sembler intéressants et profitables, dans une sorte d'économie de la religiosité : d'une part, le passage vers un autre régime de croyance tel que l'évangélisme

⁸⁶ Espinosa 2021 p. 4, ma traduction.

⁸⁷ Ibid p. 15, ma traduction.

peut permettre par exemple de se distancier définitivement des entités prédatrices (qui sont particulièrement dangereuses) conçues alors comme relevant du « diable » et étant rejetées absolument, voire « oubliées », en se plaçant sous la protection exclusive et omnipotente de Dieu. Mais il est aussi possible de mettre en place des négociations, de choisir certains aspects de l'évangélisme particulièrement intéressants (le renversement de l'infortune qu'est la maladie, la salvation de son âme, la multiplication de ses brebis⁸⁸) tout en conservant d'autres éléments qui restent profitables (réaliser de petites consultations pour ses voisins afin de maintenir un certain apport financier, converser de ces matières avec un jeune anthropologue qui serait susceptible de vouloir faire passer quelque offrande, moyennant rémunération). L'enchevêtrement de ces différents registres religieux dans l'aire andine correspond, d'après Victor Hugo Pachas, à l'interrelation constante de « trois codes communicatifs » : un code animiste andin, un code de la trinité catholique et des saints connecteurs et un code de la Bible en tant que moralité :

La communication symbolique de la religion s'est consolidée de forme flexible et ouverte pour faciliter la communication entre les codes. La juxtaposition de cohabitations entre l'animisme andin, la trinité et les saints catholiques, et la Bible en tant que morale démontre la capacité de réadaptation constante de communications qui seraient en apparence mutuellement excluantes.⁸⁹

Pachas en déduit que les populations andines sont susceptibles d'une « haute différenciation fonctionnelle » des codes symboliques, permettant leur alternance, leur coexistence, au gré des situations et des individus. Cette réadaptation constante et cette cohabitation des différents codes religieux fait sens lorsqu'on considère le discours d'Alejandro (mais aussi celui de Santiago), et il est intéressant de noter qu'à la fin de ce discours il me pousse à moi-même renforcer mes liens avec l'église catholique (étant donné que je me suis défini en tant que « *católico* ») qui, elle aussi, possède certainement ses propres effets bénéfiques, ses propres « efficacités ». Cela ne place pas du tout Santiago dans une logique prosélyte⁹⁰, bien au contraire, et plutôt dans une économie de la religiosité : différents registres religieux sont ouverts, ils communiquent, et il est possible pour chacun de choisir l'un ou l'autre, d'approfondir l'un ou l'autre, ou de se déplacer entre eux. Cela rappelle aussi la situation de la femme évangéliste qui était allée voir Santiago pour faire soigner sa mère : cette situation qui

⁸⁸ Cela bien que, précisément, cette multiplication du bétail ne soit pas à proprement parler une « efficacité » liée directement à l'évangélisme mais bien la récupération d'un élément fondamental de la cosmologie andine réactualisé à travers l'évangélisme.

⁸⁹ Pachas 2021 p. 133, ma traduction.

⁹⁰ Certains évangélistes peuvent néanmoins être particulièrement virulents. Je pense par exemple à un homme durant une réunion communautaire de Santa Rosa qui bénissait ma présence parmi eux, puisque je représentais en quelque sorte la « modernité », tout en se lamentant avec véhémence de la situation économique de la région et des croyances primitives de ses habitants qui faisaient d'eux des « animaux ».

m'avait paru au premier abord paradoxale ou ambiguë ne le serait probablement pas tant que ça. Cette femme évoluait elle aussi parmi une juxtaposition des codes religieux. D'après Mariana Espinosa, qui travaille dans les Andes du nord-ouest de l'Argentine, cette situation ne serait d'ailleurs pas rare, tout comme elle le dit ici en parlant d'une de ses interlocutrices : « Il est intéressant de noter que Meri, tout en étant évangéliste, a transité entre différentes alternatives thérapeutiques de matrice indigène. Transits qui dans cette région constituent plutôt la règle que l'exception. »⁹¹ Les populations andines seraient donc sujettes à un enchevêtrement particulièrement complexe et fluide des différents registres religieux.

Si tu n'y crois pas, il ne se passe rien

Depuis la maison d'Alejandro on peut admirer très distinctement le Sajama, volcan conique enneigé qui domine toute la plaine semi-aride qui s'étend jusqu'à lui, à une centaine de kilomètres. Or, c'est Alejandro qui, le premier, en 2017, me raconta qu'il s'agissait d'une montagne très puissante mais aussi très dangereuse, étant donné que vivait en son sein une myriade d'entités prédatrices prêtes à se jeter sur les êtres humains au gré des caprices du volcan. Un des voisins d'Alejandro m'expliqua même que quelques années auparavant une tempête avait eu lieu durant une nuit de carnaval : les nuées d'entités *saqra* (maléfiques) venues du Sajama auraient arraché les toits de tous ses bâtiments. J'ai recueilli de nombreux discours similaires dans cette zone de Pacajes. Le volcan était donc à la fois respecté pour sa magnificence ainsi que pour son rôle symbolique et rituel prépondérant, mais aussi très craint par rapport aux êtres qu'il était susceptible de relâcher. Je décidais alors de me rendre jusqu'au pied de ce sommet qui a une telle importance symbolique et qui accompagne en permanence n'importe quel habitant ou voyageur de la région, tant il est visuellement omniprésent.

Je commençais par me rendre jusqu'à Curahuara de Carangas, la ville la plus proche du Sajama, au tout début du carnaval⁹² qui a lieu autour du mois de février. Je mentionnais régulièrement le Sajama aux habitants que je rencontrais : la quasi-totalité d'entre eux m'expliquèrent qu'il était particulièrement mauvais et il semblait même leur inspirer une sorte de dégoût. « Et les autres montagnes alentour ? », demandais-je : « Non, seul le Sajama est mauvais. » Une femme alla jusqu'à m'expliquer que le fait de dormir sur le Sajama ou bien de

⁹¹ Espinosa p. 12, ma traduction.

⁹² Dans les Andes, le carnaval a été réapproprié par les populations locales au fil des siècles. Galinier décrit un syncrétisme similaire qui eut lieu chez les otomi du Mexique : « Ils trouveront dans le Carnaval une forme englobante souple, ouverte, dans laquelle maintes pratiques marquées du sceau de l'hérésie ont pu être sauvegardées. Protégée, légalisée en quelque sorte [...] une tradition locale s'exprime au grand jour. » (Galinier 1997 p. 48).

le monter provoque la mort peu de temps après. Je prenais par la suite un taxi afin d'atteindre la grande route qui relie La Paz et Arica, au Chili, avant de réussir à monter dans un semi-remorque en faisant du stop. Le chauffeur, qui empruntait très régulièrement cette route qui passe non loin du Sajama, se riait de ces histoires qui n'étaient d'après lui que des racontars qui deviennent de plus en plus invraisemblables à chaque fois qu'ils sont entendus et répétés. Il me déposa au croisement d'une piste et de là j'eus la chance de pouvoir monter dans la voiture d'un habitant qui se rendait au village de Sajama, l'heure commençant à devenir tardive et le froid arrivant. Au fur et à mesure que je m'approchais de ma destination durant ce voyage de quelques jours, le colosse de roche et de neige prenait de plus en plus d'ampleur, pour que je réalise finalement à quel point il était gigantesque. De nombreuses montagnes proches étaient apparues, elles aussi très hautes et massives, mais elles demeuraient incomparablement moins imposantes. Les plaines vallonnées et les contreforts des montagnes étaient constituées de roches et de poussières volcaniques presque stériles, ne permettant qu'à des buissons épineux et à quelques herbes folles de pousser, empêchant toute agriculture et faisant de la région une zone exclusivement pastorale : des milliers et des milliers de lamas et d'alpagas arpentaient les pentes buissonneuses parsemées de quelques sources d'eau chaude et fumante.

L'homme qui m'avait pris en stop était un important éleveur de lamas qui vivait sur un des flancs du Sajama. Il me raconta que le volcan était il y a bien longtemps un bon docteur, respecté par les autres montagnes, mais qui était devenu infidèle envers sa femme, une montagne située non loin. Il s'était aussi battu avec le Sabaya, une montagne importante plus éloignée, ainsi qu'avec une autre montagne proche et avait décapité celle-ci avec sa fronde : son sommet aplati en témoignait, tout comme sa tête qui avait roulé un peu plus loin et avait formé une petite montagne. C'était donc une entité instable et colérique, presque belliqueuse, ce qui expliquerait son influence néfaste sur les populations locales qui, d'après cet homme, « cheminent parfois mal » (« *caminan a veces mal* »). Cette interprétation très personnelle est peut-être liée au fait qu'il s'était lui-même converti à l'évangélisme il y a un certain nombre d'années : il faisait auparavant des offrandes régulières (de viande, de coca et d'alcool) au *gato montero* (littéralement : « chat montagnard »), un gros félin capable de prédater les jeunes lamas et alpagas et qui est tenu pour avoir des pouvoirs importants, notamment celui de faire croître le bétail si un culte continu lui est voué. Son troupeau était ainsi considérable, peut-être l'un des plus importants de tout Sajama. Mais un jour il dû quitter son village pour se rendre auprès d'un proche malade. Il ne pût, durant cette période, continuer ses offrandes au *gato montero* : lorsqu'il revint son troupeau avait été décimé par une épidémie. Ereinté, presque en colère, il ne voulut pas reprendre un culte si intransigeant : il décida d'arrêter totalement ces offrandes et il se tourna vers Dieu en devenant adventiste. Depuis, son

troupeau se porte très bien. Nous retrouvons ici de nouveau un acte de conversion, qui a lieu cette fois non pas principalement pour remédier à un obstacle insurmontable (tel que la maladie) mais pour quitter une relation symbolique prédatrice, instable et insatisfaisante. Je pense ici à un autre exemple de conversion qui se pose en des termes encore différents : il s'agissait d'un habitant de Coro Coro dont le père vouait un culte continu à une grosse pierre située au centre du patio de leur maison, afin de maintenir la chance et la sécurité sur la maisonnée. Lorsque son père est mort et que les rituels et libations ont cessé, « il ne s'est rien passé », m'a-t-il dit, l'amenant à rejeter ces croyances qu'il considérait dès lors comme des enfantillages pour se tourner vers l'évangélisme. Dans ces exemples, il ressort de nouveau que c'est « l'efficacité » du régime de croyance (ou son absence d'efficacité voire sa dangerosité) qui est considérée comme pertinente pour ceux qui se convertissent, bien qu'évidemment les aspects liés à l'acceptation sociale, absents de ces témoignages, sont aussi à prendre en compte.

Une fois installé au village où je passais quelques jours, je continuais de questionner les habitants quant à leur ressenti envers le Sajama. Mais, à l'inverse de presque tous les habitants avec lesquels j'avais pu discuter auparavant, situés plus loin du volcan, la grande majorité des habitants du village de Sajama semblait considérer qu'il était une entité très bénéfique et pas ou peu néfaste. Ainsi, par exemple, un jeune guide de haute montagne m'expliqua que le Sajama était un être sacré, un « grand-père » foncièrement bon, qu'il l'avait déjà gravi à de nombreuses reprises et qu'il se portait parfaitement bien. Bien que ces témoignages eurent été recueillis durant mon premier terrain et auraient certainement pu être affinés par des discussions plus poussées, force est de constater que les populations interrogées ont de manière générale un ressenti très différent selon la distance qui les sépare du gigantesque volcan, son aspect néfaste semblant s'atténuer radicalement une fois arrivé à ses pieds.

Durant ces festivités du carnaval, je passais du temps avec le frère du *pasante* (charge communautaire rotative annuelle qui désigne la personne chargée cette année du bon déroulement de la fête). C'était un jeune homme d'une quarantaine d'années qui me fut très secourable dans mes tentatives de comprendre les nombreux aspects de cette fête improbable et très ritualisée qui se déroulait sous mes yeux. D'après lui, le Sajama n'était pas *saqra* tel que de nombreuses personnes extérieures l'affirmaient : il ne s'agissait que de mensonges auxquels personne ici ne croyait. C'était une montagne toute aussi tranquille que ses voisines, comme le prouvait les nombreux touristes ou guides qui la gravissaient chaque année. Néanmoins, il se trouvait sur le Sajama des lieux « enchantés » (« *encanto* ») sur lesquels, en effet, il ne fallait pas dormir ni même s'asseoir : cela provoquerait des visions, amènerait la maladie. Mais, m'a-t-il dit, cela n'aura lieu que si la personne « sait » que ces

lieux sont enchantés. Si tu ne le sais pas, si tu n'y crois pas, il ne t'arrivera rien : « *Si no crees, no pasa nada.* » (« Si tu n'y crois pas, il ne se passe rien. »).

De la même manière, cet homme m'annonça qu'il m'avait surpris, le jour-même, à me balader derrière l'église du village, et qu'il s'agissait aussi d'un endroit « *encanto* » très dangereux. En effet, j'étais tombé, derrière cette vieille église de pierre, sur une zone étendue servant probablement à réaliser des *mesa negra* car je trouvais au sol un certain nombre de cadavres de coqs, en plus des ossements de nombreux lamas, qui n'étaient pas entièrement voire pas du tout consommés et dont la disposition ne semblait pas correspondre aux offrandes usuelles (ou bien était-ce des offrandes destinées au *gato montero* ou à une autre entité spécifique ? Je ne saurais le dire). Je m'étais même assis sur une petite butte au milieu de cette désolation d'ossements et de restes à moitié carbonisés, en regardant une procession entrer dans le village depuis l'ouest, au petit matin. Le fait de m'être assis là, je m'en apercevais alors, était censé être particulièrement dangereux. J'en parlais à mon interlocuteur qui haussa les épaules en m'annonçant que je ne risquais absolument rien étant donné que je ne savais pas qu'il s'agissait d'un endroit néfaste. Et même si je l'avais su, étant donné que je n'y croyais pas, il ne pouvait rien m'arriver.

Cette phrase : « *Si no crees, no pasa nada* », peut être entendue un nombre incalculable de fois à travers l'altiplano, dès lors qu'il est question de ces entités prédatrices ou de ces lieux néfastes, présents de toutes parts, qui effraient énormément les populations locales. Le contraste est ainsi saisissant voire troublant, entre d'une part la dangerosité extrême d'une grotte ou d'une source particulières pour les populations locales, qui font tout ce qui leur est possible pour ne pas s'en approcher, faisant parfois des détours invraisemblables, et d'autre part son innocuité totale envers l'anthropologue. Il faut noter que le fait de cheminer de nuit se pose en des termes similaires : cela est généralement pensé comme très dangereux en raison de l'afflux d'entités prédatrices, mais cette préconisation ne me concernerait a priori pas d'après certains de mes interlocuteurs. Néanmoins, le fait de marcher de nuit est considéré comme très suspect, laissant possiblement entendre que la personne côtoie volontairement les entités nocturnes et qu'elle est en négociation avec elles, voire qu'elle serait elle-même un être prédateur, et doit donc être évité à tout prix pour ne pas prendre le risque d'être violemment pris à parti. Lorsque je demandais à mon interlocuteur précédent ce qu'il fallait faire si on était contraint de cheminer de nuit, il me répondit : « Tu n'y penses pas, tu marches sans te retourner, sans regarder autour ni écouter les sons ou les appels qui peuvent te parvenir, tu files le plus vite possible, sinon il va t'arriver quelque chose. »

Le bocage normand et l'altiplano : plasticité de la « croyance »

Il ressort de ces considérations que les habitants de l'altiplano vivent dans un environnement extrêmement anxiogène qui les soumet à une peur quasi-perpétuelle d'être attaqués ou dévorés par des entités prédatrices qui les entourent de toutes parts. Face à ce danger omniprésent, ces populations mettent en place diverses techniques pour « ne pas penser » à ces entités, tel que le préconise par exemple cet interlocuteur lorsqu'il s'agit de marcher de nuit, car ce serait le fait d'y penser ou, par exemple, de ressentir de la peur à leur égard, qui rendrait ces entités effectives et libérerait leur pouvoir de prédation⁹³. Il s'agirait en quelque sorte de réussir à continuellement les « oublier », ce qui les rendrait au moins temporairement inoffensives. Ainsi, l'étranger qui « ne croit pas » à ces entités ne peut pas être atteint par elles car il n'y pense pas et n'éprouve aucune peur. On pourrait se demander pourquoi ces populations ne s'arrêteraient-elles pas de « croire » à ces entités, puisque cela semble être une solution permettant de se libérer absolument de leur emprise. Or, c'est précisément ce que propose l'évangélisme lorsqu'il décrète que la totalité des entités andines sont des émanations du diable, et que Dieu, fondamentalement bon et stable, est capable de les dominer toutes car il leur est intrinsèquement supérieur. Ainsi, les évangélistes quittent leurs croyances et leurs pratiques passées afin d'« oublier » littéralement ces myriades d'entités, en se concentrant uniquement sur la divinité chrétienne. C'est la raison pour laquelle une grande partie d'entre eux refuse même de mentionner ou de nommer ces entités car elles ne doivent plus trouver place ni exister dans cet univers qui est désormais le leur.

Mais nous avons néanmoins vu que les situations particulières ne sont pas homogènes et sont souvent très complexes, et il semble difficile de penser que des individus, voire même des fragments importants de populations, puissent d'un jour à l'autre, radicalement et sans regard en arrière, se séparer de toutes les conceptions religieuses parmi lesquelles ils ont grandi et qui habitent encore leur environnement symbolique et social immédiat. Cette situation conflictuelle se traduit parfois par des luttes au cours desquelles les évangélistes tentent de renverser violemment ces croyances autochtones, en affrontant ceux qui ne les ont pas rejetées ou en s'attaquant à leurs lieux de culte. Gerardo Fernández Juárez et Xavier Albo Corrons racontent ainsi que des profanations d'autels situés sur la montagne sacrée Pachjiri ont été commis en 1995 par des évangélistes en colère, suite à une rumeur mentionnant qu'un sacrifice humain y avait été réalisé : « Il semble que les frères pentecôtistes ont recouvert la superficie des autels cérémoniels de Pachjiri, et en particulier des *ispa awichus*, avec leurs proclamations, dans une tentative de reconquête symbolique des lieux sacrés dédiés aux

⁹³ Laurence Charlier a amplement développé ces questions traitant de l'« anti-pensée » en tant qu'ensemble de préconisations et de techniques ayant pour but de se prémunir des attaques des entités *saqra*, dans son livre *L'homme-proie* de 2015.

ritualités traditionnelles »⁹⁴. Les évangélistes auraient ainsi peint de nombreux slogans à la gloire de Dieu sur les parois rocheuses des autels mais auraient par là-même, non pas signifié que ces cultes « traditionnels » étaient dépassés, mais plutôt mis en exergue leur influence: « Tout autant que le démontrent les images de certains textes coloniaux, les données archéologiques de certaines céramiques préhispaniques, ou les textiles contemporains eux-mêmes, les montagnes continuent à être un des réservoirs capitaux des pratiques rituelles aymaras. Les peintures des frères pentecôtistes ne font rien d'autre que valider l'incidence et l'importance de la montagne Pachjiri et de ses autels cérémoniels dans l'expression des rituels aymaras contemporains. »⁹⁵ Il est en effet paradoxal, pour des évangélistes qui disent vouloir oublier absolument les entités surnaturelles andines, de voir ceux-ci se rendre sur un lieu de culte traditionnel, prouvant de fait l'importance de ce lieu mais aussi leurs liens toujours existants avec cet univers qu'ils rejettent tant bien que mal.

Peut-on alors considérer que les évangélistes, bien qu'ils affirment « ne plus croire » dans les entités surnaturelles andines, soient véritablement exemptés de toute relation avec celles-ci ? Est-ce que cette assertion : « *Si no crees, no pasa nada* », qui semble tellement naïve tant il suffirait, pourrait dire un observateur extérieur, de « ne pas croire » pour se libérer du danger et de la peur, ne serait pas finalement beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît tant celui qui la prononce est aussi dans l'incapacité de « ne pas croire » ? Et même, l'anthropologue lui-même, qui découvre petit à petit ce monde peuplé d'entités prédatrices, ne peut-il pas faire autrement que de « croire », à un moment ou un autre, que d'être pris dans cet ensemble de représentations, que de les actualiser pour lui-même ?

Les autres l'enferment dans l'opprobre et l'ironie : c'est un superstitieux, un arriéré, un délirant, disent de lui les prêtres, les autres villageois, les médecins. Mais l'ensorcelé lui-même redouble la clôture en justifiant leur attitude par des affirmations telles que : « *Faut êt' pris pour y croire.* » Car il considère que seul un délirant, un arriéré ou un superstitieux croit aux sorts par principe et en parle sans être lui-même passé par une expérience spécifique. Il dit aussi : « *Pour ceux qui n'ont pas été pris, ça n'existe pas* », tant la réalité de ses malheurs lui paraît incroyable pour qui n'a pas été pris dans la répétition. Il déclare enfin : « *Ceux qui n'ont pas été pris, ils ne peuvent pas en parler.* »⁹⁶

Cet extrait du texte de Jeanne Favret-Saada qui traite de ceux qui sont touchés par la sorcellerie (ceux qui « sont pris ») dans le bocage normand montre des parallèles intéressants avec la situation qui nous occupe. Pour commencer, la proximité entre les acceptions « *Si no crees, no pasa nada* » et « *Faut êt' pris pour y croire* » est étonnante, mais elles semblent de

⁹⁴ Fernández Juárez et Albo Corrons 2008 p. 251, ma traduction.

⁹⁵ Ibid p. 252, ma traduction.

⁹⁶ Favret-Saada p. 35.

plus être en miroir l'une par rapport à l'autre : dans un cas, ce serait le fait de « croire » ou non qui actualiserait ou non un effet de prédation, un rapport au réel, tandis que dans l'autre cas ce serait la répétition du malheur effectif qui amènerait l'individu au fait de « croire ». D'autre part, dans les deux cas, ceux qui « croient » et ceux qui « ne croient pas » sont placés dans des catégories sociales voire ontologiques différentes de celles de la majorité des individus : dans les Andes, celui qui « ne croit pas » est mis *hors* du monde surnaturel généralement accepté, tandis que dans le bocage normand, pour celui qui « ne croit pas » ce monde surnaturel « n'existe pas », ou inversement, ceux qui « croient » sont projetés dans un monde *impossible* que ceux qui « ne croient pas » considèrent comme insensé.

Nous avons donc là deux architectures ontologiques différentes : dans le cas des Andes, l'ensemble des représentations symboliques partagées par la communauté constitue un réel habité d'entité prédatrices. Tous les habitants, qui ont grandi dans cet environnement culturel et symbolique, habitent ce réel qui constitue la norme et qui cimente aussi le groupe social⁹⁷. Dès lors, lorsque survient un étranger qui ne partage pas ces représentations, il est mis *hors* de ce groupe et de son environnement symbolique qu'il n'est pas capable d'actualiser puisqu'il « ne croit pas ». Pourtant, la frontière peut sembler ténue et poreuse : à quel moment un individu extérieur peut-il pénétrer ou non dans cet univers symbolique dès lors qu'il se met, tant bien que mal, à adopter certaines de ses représentations ? Et à quel moment un individu appartenant à la communauté peut-il s'extraire de ce même univers symbolique s'il décide, tant bien que mal, de se départir des représentations qui le sous-tendent ?

Dans le cas du bocage normand, la « norme » ontologique n'est pas censée admettre l'existence de la sorcellerie qui ne ferait sens que pour des « arriérés » ou des « délirants ». Ceux-ci seraient donc projetés *hors* du groupe social et de ses représentations symboliques majoritaires. Pourtant, pour que de telles personnes soient ainsi « prises » par la sorcellerie, il faut bel et bien que la société possède intrinsèquement tous les composants nécessaires à ce que cette sorcellerie survienne : des discours et des représentations, des mécanismes sociaux, des « devins » et des « désorceleurs »... Le fait de « croire » n'est ici pas partagé de manière générale et continue entre tous, mais le groupe social et ses représentations lui permettent d'*apparaître* et de faire sens dans un contexte donné, tout en semblant exclure temporairement du groupe la personne saisie par un tel processus. Cela sous-entend que cet univers symbolique sorcellaire est omniprésent dans le bocage normand des années 1970, bien que la société cherche à éviter de se le représenter et à le circonscrire à un usage particulier qu'on pourrait qualifier de thérapeutique (les ensorcelés affrontant toujours des

⁹⁷ Cela bien qu'évidemment les représentations symboliques ne soient pas partagées également entre tous les habitants, notamment évangélistes, mais il s'agit ici d'une proposition schématique et exploratoire.

situations d'infortune que le désorceleur va participer à résoudre ou à renverser). Néanmoins, la frontière entre ceux qui « croient » et ceux qui « ne croient pas » est ici aussi très ténue : la répétition du malheur peut amener un habitant se trouvant a priori hors du système sorcellaire à soudainement « être pris » et à actualiser cet *impossible* de la sorcellerie qui demeure latent dans les représentations. Quant à l'étranger, celui qui arrive de l'extérieur et ne partage pas au départ ces représentations, peut-il lui aussi se retrouver « pris », et être ainsi projeté à l'intérieur d'un collectif et d'un univers ontologique⁹⁸ ? C'est ce que semble exprimer Jeanne Favret-Saada : après qu'elle eût deux accidents de voiture, à la suite de quoi une désorceleuse qui était son interlocutrice principale lui annonce qu'un sorcier voulait sa mort, puis que deux de ses interlocuteurs dans le bocage meurent eux-mêmes dans deux accidents de voiture, elle en vint à se demander : « ... vais-je mourir, à mon tour, dans un accident de voiture ? »⁹⁹

Dans les deux cas, celui de l'altiplano et celui du bocage normand, on peut considérer que le fait de « croire » actualise des représentations symboliques collectives et des rapports au réel, qui sous-tendent un univers ontologique spécifique et qui permettent par extension de perpétuer la cohésion du groupe social et ses représentations. Mais on se rend aussi compte de l'étonnante plasticité de ce « croire » ainsi que des déplacements que peuvent effectuer les individus entre ses différentes modalités dont les frontières semblent extrêmement flottantes.

Je ne crois pas aux fantômes, mais j'en ai peur

Un de mes amis vivant à La Paz, un promoteur immobilier d'une cinquantaine d'années, m'avait affirmé « ne pas croire » à tout cet univers symbolique andin, tout en me mettant en garde contre le fait d'y entrer moi-même car cela était potentiellement très dangereux : « Ahí no me meto » (« Là, je ne m'y mets pas, je n'y entre pas », c'est-à-dire : « Je refuse d'actualiser pour moi-même ces représentations »). Il me confiait alors qu'il avait malgré tout vécu des expériences étranges dans sa vie : un jour, tandis que son équipe de football favorite était en train de perdre un match et qu'il était avec sa mère au téléphone, celle-ci lui dit de ne pas s'inquiéter et se mit à réaliser à distance un rituel andin. Son équipe remporta finalement le match, ce qui le laissa dans un doute certain puisqu'il m'en parlait encore de nombreuses années plus tard. Il me raconta aussi qu'il avait un jour dû recourir à un exorciste afin de purifier la chambre d'un de ses fils qui faisait de nombreux cauchemars en raison de la présence d'une entité invisible. Tentait-il malgré tout, en affirmant « ne pas croire », de se maintenir dans

⁹⁸ Paradoxalement, tandis qu'on pourrait a priori penser que l'ensorcelé devenu « délirant » serait exclu du groupe social lorsqu'il se met à « croire », il ne fait pourtant qu'actualiser des représentations collectives dans lesquelles il s'ancre et dont il permet la reproduction.

⁹⁹ Ibid p. 217.

l'assertion « *Si no crees, no pasa nada* », qui lui offrait une sorte de protection, d'immunité ? Et jusqu'à quel point pouvait-on considérer qu'il « croyait » ou qu'il ne « croyait pas », qu'il était pris ou non dans ce régime de croyance, qu'il l'actualisait ou non ?

« *Je ne crois pas aux fantômes, mais j'en ai peur* » : cette phrase prononcée à la fin du XVIIIe siècle par Madame du Deffant, amie de Voltaire et D'Alembert, à une époque où les philosophes déclaraient la guerre aux fantômes, est citée par Michel De Certeau (1981) qui la tient pour emblématique. Cette affirmation mérite en effet d'être explorée dans toute étude sur les croyances. Mme Du Deffant « ne croyait pas » à l'existence des esprits mais en avait peur. Ce sentiment suscitait des actions (ou non-actions) où persistait encore la croyance, en dépit de son apparente dissolution : « *Il y a croyance parce qu'il y a encore une pratique, mais repérable seulement par le sentiment [la peur], qui endosse toujours le déficit d'une raison des pratiques.* » (De Certeau, 1981 : 7) C'est pourquoi Michel de Certeau suggère de parler d'« actes de croyances » plutôt que de « croyances », afin de souligner le lien intrinsèque qui existe entre les croyances et les pratiques. « Croyez-vous aux fantômes ? » Souvent, cette question ne contribue pas à explorer les différentes façons dont les personnes peuvent se relier à ces « mondes invisibles ». Au-delà des réponses « je crois » / « je ne crois pas », il est donc nécessaire d'étudier ce que les gens font ou ne font pas, sentent ou ne sentent pas, rêvent ou ne rêvent pas, alors même qu'ils disent « y croire » ou « ne pas y croire ». ¹⁰⁰

Dans ce passage, Arianna Cecconi propose de considérer les « actes de croyance » des acteurs plutôt que leurs simples discours affirmant « y croire » ou « ne pas y croire ». Dans l'exemple que j'évoque précédemment, celui où ce père de famille affirme « ne pas croire » dans les entités surnaturelles mais en vient pourtant à demander l'aide d'un exorciste, il semble évident qu'il ne se trouve pas complètement hors de cet univers invisible mais qu'il y donne foi au moins par ses actes ¹⁰¹. La réalisation d'un rituel par sa mère afin de faire gagner son équipe, qui l'a vraisemblablement marqué, ainsi que la peur, ou au moins la crainte, qu'il exprime envers ce monde symbolique contre lequel il se met en garde et dans lequel il « ne se met pas », soulève aussi la question du doute :

J'ai ainsi recueilli les témoignages de certains jeunes qui affirment ne pas croire en l'*Apu*, mais racontent être tombés malades à la suite d'un rêve dans lequel un *gringo* ¹⁰² (ou un militaire) les poursuivait, les touchait ou tirait sur eux. Devant l'inefficacité des soins

¹⁰⁰ Cecconi 2014 p. 2.

¹⁰¹ L'appel d'un exorciste et non d'un spécialiste rituel andin ne correspond vraisemblablement pas à l'univers symbolique andin à proprement parler, mais on peut, peut-être, considérer là une réappropriation de celui-ci dans l'environnement urbain d'un quartier riche de La Paz qui se trouverait dès lors lui aussi sujet à la présence d'entités prédatrices et invisibles. De plus, ce n'est pas tant ici la pertinence du modèle andin en tant que tel qui importe, mais plutôt la possibilité d'existence d'un « ailleurs », d'un monde invisible qui pour un individu urbain et éduqué ne devrait *normalement* correspondre qu'à des représentations de « délirant » ou d'« arriéré ».

¹⁰² Figure onirique qui correspond très usuellement à la montagne sacrée.

médicaux, et après s'en être remis aux interprétations des parents ou d'un guérisseur, ils disent avoir guéri grâce à une offrande à l'*Apu*.

Des événements comme une maladie imprévue ou la disparition d'animaux sur la montagne, liés à certains rêves, peuvent ainsi créer un espace ambigu où se matérialise le « doute » selon lequel il peut s'agir d'un châtement de la divinité. Plusieurs paysans admettent ne pas savoir si l'*Apu* existe, si les rêves disent la vérité, mais ils reconnaissent faire des offrandes rituelles pour éviter de possibles vengeances. Comme le souligne Carlo Severi (2007), ce n'est pas la certitude qui joue un rôle central dans le phénomène de la croyance, mais le doute. « *Je ne crois pas aux mauvais rêves, mais j'en ai peur* », pourrait-on dire en revenant à la citation de Mme du Deffant, par laquelle Michel de Certeau montrait qu'en l'absence d'action rituelle qui témoigne de la présence d'une croyance, c'est dans les émotions, les sentiments (comme la peur) ou certaines expériences corporelles que nous pouvons retrouver une modalité du croire.¹⁰³

La peur a en effet une importance prépondérante dans la quotidienneté des populations andines confrontées à un univers symbolique anxiogène, mais de manière générale, la peur serait aussi le marqueur d'une présence et d'une effectivité concrètes de la croyance même si celle-ci est en apparence reniée ou oubliée. L'étude des rêves quant à elle semble particulièrement pertinente, étant donné qu'ils permettraient l'expression de strates non-conscientes de la croyance (des représentations rejetées verbalement mais intégrées culturellement), ainsi que leur réappropriation subséquente par le système symbolique et rituel. L'effectivité d'un tel système (ou simplement le doute qu'il puisse être effectif) peut amener à réactualiser cette croyance, ou bien à la rejeter si la ritualité ne s'est pas montrée effective, auquel cas on peut penser que la croyance (c'est-à-dire l'ensemble des représentations qui la soutiennent) pourra demeurer dans un état latent chez la personne, susceptible de ressurgir au gré des événements et des « réactions » du système symbolique et rituel.

D'après Michel Perrin, il serait possible, à travers l'étude du rêve dans les sociétés chamaniques qui font toutes « un usage intellectuel et social particulier du rêve », de penser une « logique chamannique » qui mêlerait « une logique des représentations et une logique de la pratique »¹⁰⁴. Afin d'appuyer ces liens entre représentations et pratique, je me permets ici de mentionner deux rêves que j'ai pu recueillir auprès d'un *mallku* (autorité traditionnelle) rencontré dans un minibus, tandis que nous nous rendions depuis Coro Coro à la réunion annuelle des *mallku* de Pacajes, qui avait lieu cette année là à Tumarapi, en 2017. Ils ont été notés sur carnet au moment même où ils m'ont été racontés :

¹⁰³ Ibid pp. 13-14.

¹⁰⁴ Perrin 1994 p. 39.

Je vois une jeune femme, jolie, qui pleure. Je m'approche d'elle et lui demande pourquoi elle pleure. Elle me dit que c'est parce que ses proches [« familiares »] ne l'aiment pas. Je lui dis que si, que moi je l'aime, alors pourquoi pleure-t-elle ? Je la prends dans mes bras.

Je me réveille. Je demande à mon beau-père la signification de mon rêve : la jeune femme, c'est la Pachamama, qui pleure parce que les gens ne croient plus en elle et se tournent vers l'évangélisme.

Voici le récit du deuxième rêve :

Il y a une jeune femme. Elle m'amène dans sa chambre. Je m'assois sur une chaise. Elle se met dans son lit et me propose de venir. Je vais dans son lit. Dans la chambre d'à côté, il y a un bébé qui dort. On se déshabille, je lui propose de faire l'amour. Elle accepte, puis dit : « Ce sera pour le prochain bébé. »

Je me réveille. La fille, c'est la Pachamama, le prochain bébé, ça veut dire que l'an prochain il faudra planter du quinoa, qu'il poussera bien. Pas cette année.

Le *mallku* termina son récit en disant : « *Asi soñamos, nosotros aymaras !* » (« C'est ainsi que nous rêvons, nous, les aymaras ! »), tout en précisant bien qu'il m'exposait là des rêves qu'il considérait comme particulièrement « typiques ». Les rêves liés à la séduction ne sont pas rare dans l'altiplano, ainsi que la présence de montagnes sacrées qui prennent souvent la forme d'un homme coiffé d'un chapeau ou d'un *gringo*, ou bien de la *Pachamama* qui prend généralement la forme d'une jeune fille. Le deuxième rêve renvoie fortement à cet entrelacement entre logique des représentations et logique de la pratique dont parle Perrin : le décodage des éléments symboliques du rêve mène logiquement au déroulement des pratiques agricoles futures. Quant au premier rêve, il fait apparaître les tensions religieuses qui traversent l'altiplano en exprimant une sorte de tristesse qui est partagée par de très nombreux habitants de Pacajes qui m'ont fait part de leur peine à voir la *Pachamama* et les cultes traditionnels ainsi rejetés. Ici, le rêve (interprété et donc réapproprié par les représentations collectives) réaffirme la croyance de l'interlocuteur envers la *Pachamama*, et il est aussi l'expression d'une revendication : celle de ne pas délaisser ces représentations symboliques en déclin, revendication qui était d'autant plus pertinente (ou habile) qu'elle était énoncée dans un minibus rempli uniquement de *mallku* se rendant à l'une des plus importantes manifestations « traditionnelles » de Pacajes. On peut considérer qu'ici le rêve sous-tend l'expression d'un discours (voire d'une pratique) politique.

Une autre situation qui me semble pertinente est liée à un rêve que j'ai moi-même fait : dans celui-ci, je rencontre une jeune femme qui m'invite à venir dans sa chambre, je la suis, elle se met dans son lit, m'invite à la suivre, puis me propose de faire l'amour, avant de se transformer en une sorte d'énorme araignée qui veut me dévorer. Il est quelque peu surprenant que ce

rêve reprenne assez fidèlement des éléments d'un des rêves racontés précédemment, cela bien que cinq ans se soient écoulés entre le moment où j'ai recueilli les rêves du *mallku* et celui où j'ai moi-même fait ce rêve. Quoiqu'il en soit, je racontais ce rêve à Alejandro le jour-même ou quelques jours plus tard, et il décida alors que je devais faire passer une *mesa blanca*¹⁰⁵, rituel qu'il réalisa pour moi peu après. Il faut savoir que cela faisait plusieurs jours que je demandais à Alejandro de réaliser un rituel pour moi, mais il éludait toujours ces demandes, jusqu'à ce que je lui raconte ce rêve et qu'il en vienne lui-même à me le proposer. Il semblerait donc que ce rêve (dont je n'ai malheureusement pas eu d'interprétation précise de sa part), en étant réapproprié par le système symbolique, a déclenché un processus rituel, cela sans que je n'intervienne moi-même volontairement dans ce mécanisme ni que je connaisse les tenants et aboutissants de celui-ci. Le décodage symbolique du rêve mènerait logiquement à la pratique rituelle correspondante¹⁰⁶.

Les modalités du religieux dans le monde aymara sont donc particulièrement multiples : de la juxtaposition des différents codes religieux et la possibilité de passer de l'un à l'autre dans une économie de la religiosité, aux enchevêtrements entre « croyance » et peur, *impossible* et doute, rêve et pratique, en passant par « Si no crees, no pasa nada », qui confèrerait une sorte d'immunité symbolique, résumant l'effectivité du monde invisible à la capacité qu'auraient les humains de l'actualiser ou de le non-actualiser, nous avons déjà ici un panorama assez vertigineux (et, je l'espère, suffisamment clair et concis, bien qu'évidemment non exhaustif) de l'univers symbolique et ontologique que les êtres humains occupent. Mais ce monde aymara n'est pas uniquement habité d'êtres humains : nous avons déjà pu considérer les montagnes sacrées ou la *Pachamama*, ainsi que des entités prédatrices *saqra* telles que celles qui jaillissent en nuées des profondeurs du volcan Sajama, ou encore le *gato montero* capable de faire croître ou décroître le bétail, mais de très nombreux autres êtres arpentent les terres de l'altiplano. C'est désormais ceux-ci que je vais tenter de vous faire apparaître.

¹⁰⁵ Une offrande dédiée à la « *gloria* », c'est-à-dire notamment aux saints, qui peut avoir par exemple pour objectif de donner de la « chance » (« *suerte* »), de favoriser la santé ou de résoudre des problématiques liées à l'*ajayu*.

¹⁰⁶ Il m'avait semblé surprenant qu'Alejandro me propose de faire une *mesa blanca* et non une *mesa de color*, qui elle est tournée vers la *Pachamama* (mais généralement plutôt dans l'objectif de favoriser les rendements agricoles), étant donné que j'avais pensé que la jeune femme de mon rêve devrait correspondre oniriquement à la *Pachamama*. Je lui posais d'ailleurs la question mais il n'en démordait pas, il fallait faire une *mesa blanca*, sans que j'obtienne d'informations plus claires. Je me rendais compte par la suite que cette « jeune femme » qui m'avait piégé tenait symboliquement plutôt de l'*anchanchu*, une entité prédatrice et polymorphe.

Un bestiaire effrayant et omniprésent

Gerardo Fernández Juárez décrit en ces termes la myriades d'êtres surnaturels que côtoient les populations de l'altiplano :

Cependant, les êtres tutélaires aymaras propres au *manqhapacha* (le monde d'en-dessous et d'au-dedans), ceux du milieu *saxra* (malin) de la réalité, les *ñanqhas*, *sirinus*, *tíos*, *anchanchus*, *antawallas*, *jajos*, diablos, demonios, « satanas » et autre parentèle, partagent avec le reste des êtres tutélaires de l'Altiplano, ceux de l'*alaxpacha* (monde d'en-haut) et aussi ceux de l'*akhapacha* (ce monde) un désir irréprensible de s'emparer de l'humain, à commencer par son propre corps ; de fait, les offrandes rituelles ont pour but, par leur variété, de tempérer ce vorace appétit des entités tutélaires de l'Altiplano qui, lorsqu'elles ont faim, arrachent les « ombres », *ch'iwí*, des habitants andins pour les dévorer, provoquant de cette manière des maladies et des afflictions qui peuvent se conclure par la mort de l'infortuné.¹⁰⁷

Je tiens ainsi à vous raconter une de mes premières rencontres avec ces êtres prédateurs. En 2023, je me trouvais à Calacoto, chef-lieu éponyme de la capitale de district de Calacoto : il s'agit d'un grand village situé non loin du fleuve Desaguadero qui s'écoule depuis le lac Titicaca vers ce qui fut le lac Poopó, avant que celui-ci ne disparaisse littéralement en raison du réchauffement climatique, de la raréfaction des pluies et de causes directement humaines telles que l'activité minière, malgré que sa superficie fut encore, il y a quelques années, de 2.500 km² durant la saison des pluies. Calacoto se trouve sur une grande plaine au cœur de Pacajes et dans ses alentours paissent de larges troupeaux de lamas et d'alpagas. J'y rencontrai un homme d'une soixantaine d'années très sympathique que j'aidais à débroussailler et à désherber un peu les ruelles du village, en vue de la réunion annuelle des *malku* de Pacajes qui devait cette année-là avoir lieu à Calacoto, quelques jours plus tard. Il m'invita ensuite, au cours de l'après-midi, à visiter les *chullpa* non loin. Les *chullpa* sont d'anciennes constructions dont on peine à saisir précisément l'origine historique : ces tours carrées, de trois ou quatre mètres de côté et qui peuvent faire une dizaine de mètres de haut, parsèment de nombreux lieux de l'altiplano et certaines sont admirablement bien conservées, considérant qu'elles ne sont faites que d'un ingénieux mélange d'adobe et de terre, qu'elles subissent les pluies parfois torrentielles de la saison des pluies et qu'elles étaient présentes avant l'arrivée des espagnols. Il s'agirait probablement d'anciens mausolés, étant donné qu'on y trouvait encore récemment des momies d'êtres humains réputés de petite taille. Le terme *chullpa* est aussi utilisé pour désigner ces anciens habitants de l'altiplano dont on trouve les restes dans ces tours funéraires, qui sont considérés par les populations présentes comme étant des êtres qui vivaient au temps du *ch'amak pacha*, l'époque obscure qui avait cours

¹⁰⁷ Fernández Juárez 2015 p. 169, ma traduction.

avant que ne naisse le soleil et que n'apparaissent les êtres humains, dans une logique cosmologique de temporalité cyclique qui considère l'alternance d'époques solaires et d'époques de ténèbres. Les *chullpa* auraient prédit la venue du soleil qui devait apparaître depuis l'ouest : afin de se protéger de sa lumière, ils bâtirent ces constructions en forme de tour dont la seule ouverture se trouve toujours en direction de l'est. Malheureusement, le soleil se leva finalement depuis l'est et ses rayons détruisirent instantanément ce peuple. Mais ces êtres pré-solaires continuent d'être actifs, bien qu'invisibles, et ils sont susceptibles d'« attraper » les êtres humains et de causer chez eux la maladie ou la mort. C'est durant la nuit qu'ils sont réputés le plus actif et dangereux, mais le fait de simplement côtoyer ou de s'approcher d'une tour *chullpa* (et pire, d'y entrer) est aussi généralement considéré comme très dangereux¹⁰⁸.

J'étais donc à Calacoto et j'accompagnais cet homme qui me guidait à quelques kilomètres en dehors du village. Il me mena jusqu'à six *chullpa* qui se situaient sur une colline : la moitié d'entre elles était encore assez bien conservée. Il me proposa de prendre des photos tout en se riant de ces superstitions qu'avaient les populations locales envers ces êtres anciens dont on avait retrouvé les momies ainsi qu'envers ces constructions qui auraient été d'après lui leurs « maisons ». Il avait grandi à Calacoto avant de devenir professeur de sport et de vivre dans plusieurs zones de Pacajes ainsi qu'à La Paz, et d'après lui il n'y avait aucun danger à côtoyer ces ruines, et il m'affirma même y être entré plusieurs fois : les êtres *chullpa* eux-mêmes ne pouvaient certainement pas exister, tout comme la croyance selon laquelle ils étaient actifs la nuit et capables de se déplacer de manière invisible et d'attaquer les êtres humains, qui lui semblait insensée et risible. La nuit était d'ailleurs en train de tomber tandis que nous retournions vers le village, et il se moqua aussi des habitants qui étaient effrayés à l'idée de marcher la nuit, ce qui ne représenterait aucun danger : il le faisait lui-même régulièrement. Il avait un discours très rationaliste, très cartésien, voire parfois « progressiste », que j'avais rarement pu entendre tel quel dans Pacajes, aussi je continuais d'explorer ses considérations face aux entités surnaturelles andines et lui parlais du *lik'ichiri*. Il se tendit alors et m'affirma vigoureusement : « *Eso hay !* » (« Ça, ça existe ! »). Il m'exposait ainsi les cas de deux personnes plutôt jeunes qu'il avait côtoyées et qui avaient été victimes du *lik'ichiri*, dont une était décédée. Le *lik'ichiri* (aussi appelé, entre autres dénominations, *karikari* ou *kharisiri*) serait généralement un être humain, ou du moins un être qui posséderait une forme humaine, qui aurait pour habitude de s'approcher malicieusement et discrètement des humains afin de les endormir et de leur voler leur « graisse » (substance vitale

¹⁰⁸ Étonnamment, je dois noter qu'à Curahuara de Carangas j'ai pu observer des *chullpa* qui se trouvaient littéralement au cœur de la ville, parfois à seulement quelques mètres de constructions ou d'habitations récentes, sans que cela n'émeuve particulièrement les habitants à proximité. Voir photo en annexe.

fondamentale pour les populations de l'altiplano) à la manière d'un vampire, causant la maladie chez la victime ainsi que très généralement la mort à court ou moyen terme. De multiples auteurs ont fait référence à cet être discret et malfaisant qu'est le *lik'ichiri*¹⁰⁹ et de très nombreuses interprétations quant à sa signification sociale ou historique ont été avancées, sur lesquelles je ne m'étendrais pas. Laurence Charlier dénombre ainsi, dans la littérature andiniste, « trois types d'analyses qui n'ont pas été mises en relation : la rumeur du *lik'ichiri* (« les curés sont des *lik'ichiri* » par exemple), la maladie attribuée à une agression du *lik'ichiri* et enfin l'accusation de *lik'ichiri* c'est-à-dire l'identification d'une personne singulière à qui l'on impute le fait d'agir en tant que *lik'ichiri*. Le *lik'ichiri* est en effet mentionné dans des rumeurs, utilisé pour des étiologies et sert de justification pour des mises en accusation. »¹¹⁰

La très grande majorité des habitants de Pacajes considère que le *lik'ichiri* existe, c'est-à-dire qu'il y a bel et bien des individus qui rôdent à la recherche de proies humaines dont ils vont prélever la graisse à l'aide d'instrument très fins ne laissant aucune cicatrice, si ce n'est peut-être une petite griffure, sans que la victime en garde le moindre souvenir et à la suite de quoi elle tomberait malade, souvent de manière irrémédiable jusqu'à sa mort. La graisse prélevée servirait à divers usages très généralement mercantiles : à fabriquer des médicaments très précieux, à graisser des machines industrielles, à fabriquer des cosmétiques ou des savons, ou à de très nombreux autres usages qui restent toujours très incertains étant donné que le caractère dissimulé et insaisissable du *lik'ichiri* rend de même insaisissable le parcours de cette graisse. Néanmoins, comme on me l'a souvent affirmé, celle-ci vaut extrêmement cher et serait souvent envoyée jusqu'aux Etats-Unis ou en Europe car la graisse « indienne » aurait une qualité supérieure. Si certaines personnes peuvent être ponctuellement désignées directement comme étant des *lik'ichiri* (ce qui peut mener à leur mise à mort par la population), leur existence demeure très généralement « flottante », c'est-à-dire qu'on ne met pas la main dessus, ni sur eux, ni sur leurs instruments d'extraction de la graisse, ni sur cette même graisse prélevée. Et pourtant, la peur du *lik'ichiri* est omniprésente, et c'est d'ailleurs cette peur qui peut rendre dangereuse l'exploration de l'altiplano pour un étranger qui, s'il se comportait de manière inadéquate (par exemple en marchant la nuit, en ne parlant pas ou mal la langue, en ne respectant pas les codes culturels, en ayant des expressions corporelles ou langagières différentes,...), pourrait être considéré comme étant un *lik'ichiri*, ce qui serait de très mauvais augure pour lui. Ainsi, mon interlocuteur de Calacoto m'affirmait l'existence de ces êtres maléfiques tandis que quelques instants auparavant il se riait des croyances arriérées de ses concitoyens envers les *chullpa*. Ricard Lanata mentionne dans son livre un cas très similaire,

¹⁰⁹ Voir par exemple Rivière 1991, Wachtel 1994, Canessa 2006 ou Charlier 2015. Pour des données statistiques, notamment sur l'identité des victimes ou les symptômes de la maladie, voir Spedding 2005.

¹¹⁰ Charlier 2015 p. 169.

citant un de ses interlocuteurs qui se moquait de la croyance en l'existence des *kuruchi*, sorte de morts-vivants qu'il n'avait jamais croisés, ainsi que du supposé danger lié au fait de cheminer de nuit, alors qu'il avait lui-même dormi dehors en pleine nuit, à plusieurs reprises, sans qu'il ne lui arrive jamais rien. Il expliquait ainsi à l'anthropologue que son expérience personnelle prouvait que ces croyances étaient infondées.

Et pourtant, quelques minutes plus tard, interrogé cette fois sur les *inqaychu*, il était prêt à jurer l'existence des animaux minuscules et enchantés qui paissent la nuit en silence, au bord des lacs, et qui se transforment en pierres lorsqu'on les touche. Il rapportait volontiers le témoignage d'un berger qui disait avoir réussi à en attraper un, juste avant qu'il ne regagne le lac. Le témoignage de Francisco est donc de seconde main. Il n'a pas lui-même vérifié l'existence des animaux magiques. Mais il n'est pas moins affirmatif que dans le cas précédent¹¹¹

Dans ces deux cas on voit bien qu'un discours rationaliste ou issu de l'expérience personnelle peut se renverser et que, de nouveau, les individus sont capables de se situer chacun différemment dans l'ensemble des conceptions symboliques rendues disponibles par le collectif, acceptant certaines d'entre elles et en rejetant d'autres, à travers des discours et des positionnements individualisés.

En 2023, alors que je vivais depuis quelques jours à Kondor Iquiña, à l'ouest de Pacajes, où j'avais trouvé un emploi de berger de lamas, je discutais avec un habitant d'une cinquantaine d'années duquel j'étais assez proche et qui était une sorte d'allié pour moi dans cette communauté. Je lui parlais notamment d'un homme vivant dans un village proche, que j'avais rencontré à plusieurs reprises et qui semblait manifester de l'intérêt à mon égard. Mon interlocuteur me mit alors en garde : cet homme était probablement un *lik'ichiri*. C'était auparavant un ami à lui, ils avaient d'ailleurs été à l'école ensemble¹¹², mais un jour, alors qu'il voyageait dans un bus à côté de cette personne, il s'endormit et se réveilla extrêmement fatigué. Il tomba fortement malade et devint incapable d'assumer ses charges de père de famille. Sa femme lui suggéra alors qu'il avait dû être touché par un *lik'ichiri* : il s'agissait certainement de cet homme au côté duquel il avait passé le voyage. D'ailleurs, mon interlocuteur s'était aperçu qu'immédiatement après qu'il tombe malade, son ancien ami s'était mis à l'éviter, ne le regardait plus dans les yeux, ne le traitait plus aussi amicalement : celui-ci était visiblement mal à l'aise, il avait certainement dû faire quelque chose. Mon interlocuteur put guérir assez miraculeusement : son père avait été un *yatiri* et il possédait lui-même

¹¹¹ Ricard Lanata 2010 p. 390.

¹¹² Il faut noter que d'après tous les habitants de Pacajes auxquels j'ai posé la question, le *lik'ichiri* peut bel et bien appartenir à la communauté de la victime ou à une communauté voisine. Il n'y est pas nécessairement un étranger ni un *gringo*, à l'inverse de ce qu'affirment de nombreuses références bibliographiques.

quelques connaissances médicinales et divinatoires. Mais il avait rompu tout lien avec cet individu sur lequel courait alors, déjà, d'étranges rumeurs. Il rajoutait ainsi ses propres rumeurs sur le compte de cet homme. Quelles raisons véritables l'avaient poussé à se tourner ainsi contre lui et à l'accuser d'un crime aussi terrible ? Cela reste difficile à définir, néanmoins il faut savoir que ce supposé agresseur avait des mœurs « douteuses », c'est-à-dire qu'il buvait beaucoup d'alcool, qu'il côtoyait des individus considérés comme peu recommandables et qu'il était de plus relativement riche (il possédait un troupeau de vache conséquent). Il est possible que ces éléments aient pu participer à faire de lui un *lik'ichiri*, bien qu'à ce moment-là personne ne l'ait encore confronté et accusé directement d'une telle pratique malfaisante. Mais les rumeurs semblaient aller bon train et il était visiblement mis au banc d'une partie de la société.

Un autre être particulièrement maléfique qui chemine sur l'altiplano est l'*anchanchu* :

L'*anchanchu* se caractérise, au regard de son apparence, par un polymorphisme exacerbé. Chez les populations proches du lac Titicaca il présente des variantes anthropomorphes et zoomorphes. D'après les populations aymaras, l'*anchanchu* a l'habitude d'apparaître par surprise au milieu des chemins solitaires, des ravins et des gorges puisqu'il trompe de manière semblable au renard (*tiwula, qamaqi*), dont les restes et les excréments sont considérés dans la pharmacopée traditionnelle pour le traitement thérapeutique de certaines maladies. En d'autres occasions l'*anchanchu* manque d'image corporelle, acquiert l'apparence d'un tourbillon qui enveloppe les personnes jusqu'à leur faire perdre leur discernement. Il peut aussi acquérir l'image de femmes (cholitas) [femmes « indigènes »] qui tentent les marcheurs solitaires par leur impudeur sexuelle et la possession éblouissante d'or (ornements dentaires, boucles d'oreille, colliers et autres bijoux caractéristiques des « cholos » [« indigènes »] urbains). D'autres fois, l'*anchanchu* se montre sous la forme d'un nain difforme et dégingandé, chauve et bedonnant ou bien celle d'une gringa nue et sensuelle ; toutes ces formes constituent différentes manifestations graphiques de l'image que l'*anchanchu* peut montrer, au grand regret de ses victimes qui se voient empêtrées dans une perte progressive de la raison, quand elles ne sont pas dévorées par le personnage lui-même. [...]

L'*anchanchu* possède un appétit bisexuel incontrôlé et asymétrique. Les hommes, il les séduit en se présentant comme une cholita aisée, ou bien, comme une gringa nue. Les manières féminines de l'*anchanchu*, la richesse de ses bijoux dorés et la fascination pour son regard lui permettent de captiver ses victimes pour leur faire perdre la raison et en finir avec elles dans une lente agonie, sous la stupéfaction de leurs proches. Les contacts de l'*anchanchu* avec les femmes sont établis par le viol (la puissance sexuelle de l'*anchanchu* est extrême en raison de son énorme pénis), la tromperie et la clandestinité. L'*anchanchu* encercle sa victime sous la forme d'un tourbillon ou bien profite qu'elle soit endormie pour

la forcer et provoquer de fausses grossesses qui ne peuvent que se terminer par la folie ou le décès de l'infortunée.¹¹³

Les formes multiples que peut ainsi prendre l'*anchanchu* (humain difforme ou séducteur, hybride d'humain et d'animal, d'insecte ou d'araignée, absence de corporéité dans le cas d'un tourbillon ou d'un souffle de vent...) sont autant de moyens pour lui de parvenir à ses fins : prédater les êtres humains¹¹⁴. Cet être, aussi parfois appelé « *diablo* », peut apparaître dans des endroits isolés et déserts, rendant effrayante la traversée de tels lieux, mais aussi sous la forme d'un simple coup de vent qui le rend potentiellement présent partout, prêt à surgir. J'ai souvenir d'un exemple assez marquant : je me trouvais dans le village de Canuta, chez une dame qui vendait quelques biscuits et quelques fruits et légumes et qui venait de me préparer une tisane. Dehors, sur la place principale du village, des hommes s'affairaient à creuser des tranchées qui devaient servir à raccorder plusieurs habitations à un gros réservoir stockant l'eau de pluie, installé peu de temps auparavant. Subitement un coup de vent violent se leva, soulevant la poussière de la place et allant jusqu'à faire trembler la porte et les fenêtres de la petite boutique où je me trouvais. La femme se leva en pestant et en criant à haute voix, comme énervée, ferma la porte à double tour et continua à jurer tout au long du passage du coup de vent, comme si elle expulsait un visiteur non désiré. Pendant ce temps, un tourbillon bien net s'était formé au milieu de la place et, au travers de la fenêtre, je le voyais s'avancer vers le groupe d'hommes qui travaillaient. Le tourbillon se dirigea vers un homme et l'enveloppa presque parfaitement avant de disparaître, ce sur quoi l'homme explosa de rire. Souriant et manifestement très heureux, il riait à gorge déployée. Il n'était pourtant pas véritablement « heureux » : il venait de contrecarrer la prédation potentielle de ce « *diablo* » qui aurait pu le mettre sous son emprise s'il avait eu peur, en provoquant ouvertement et volontairement des expressions émotionnelles opposées telles que le rire et la joie.

Un autre être fut apparenté au diable par les espagnols, il s'agit du *Tío* (l'Oncle) qui habite les entrailles des montagnes. Les mineurs lui vouent un culte afin qu'il fasse apparaître des veines de minéraux, d'or ou d'argent, et qu'il ne fasse pas s'écrouler ou exploser les galeries, selon ses caprices. C'est une divinité très ambivalente mais aussi respectée, qui se présente fréquemment dans les rêves pour indiquer les emplacements des filons (j'ai moi-même pu

¹¹³ Fernández Juárez 1998 pp. 150-151, ma traduction.

¹¹⁴ Mais l'*anchanchu* a aussi la capacité, s'il le désire, d'offrir à certains êtres humains l'« or vivant », une source inépuisable de richesse, dans cette logique ambivalente propre à la majeure partie des entités andines qui les rend *aussi* bénéfiques, ou *aussi* néfastes dans le cas des divinités tutélaires par exemple (si ce n'est peut-être le *lik'ichiri* qui fonctionne uniquement dans une logique de prédation, sans jamais aucune contrepartie). L'idée, comme nous l'avons fait, de considérer tout d'abord le mode relationnel avec les entités surnaturelles comme relevant de la prédation ne leur soustrait pas leur caractère potentiellement bénéfique voire ponctuellement bienveillant.

recueillir plusieurs rêves dans lesquels le *Tío* apparaît pour guider le mineur et provoquer sa fortune ou son infortune).

Viennent aussi toute une quantité d'animaux aux pouvoirs plus ou moins importants, tels que le renard qui est capable de vous hypnotiser et de vous faire tomber malade rien qu'en vous regardant, le serpent qu'il est de très mauvais augure de croiser sur un chemin, le lézard qui peut, après lui avoir cousu les paupières et la bouche, vous raconter des événements ayant lieu à des distances considérables, le grand rapace du nom de « Ave Maria » qui porte sa silhouette menaçante sur les plaines, ou encore le crapaud, créature du monde souterrain et donc effrayante, qui peut permettre d'amener la fortune sur une famille qui aurait pu en capturer un afin de lui vouer un culte et de le nourrir abondamment. De tels crapauds « domestiques », m'a dit Alejandro, pourraient ainsi atteindre la taille d'un petit chien. Certains habitants qui en possèderait lui demandaient parfois de réaliser des offrandes vouées à l'animal, mais il se refusait à le faire car ils considéraient que c'était des animaux néfastes et dangereux. Le crapaud aurait de plus la capacité de contrecarrer les sécheresses, étant un être vivant dans des lieux humides : dans une logique métonymique, le fait d'amener un crapaud au sommet d'une montagne permettrait de faire tomber la pluie. Je me souviens, alors que je cheminai dans la campagne avec un groupe de *mallku* de Callapa, que nous avons croisé un puits abandonné autour duquel les hommes se sont arrêtés, pensifs : la sécheresse était alors féroce et constituait la préoccupation quotidienne de toute la population. Ils se demandèrent à haute voix si « il n'y aurait pas là-dedans des crapauds ? »

La foudre est elle-même considérée comme très néfaste. La puissance des orages de la saison des pluies sur un territoire sans aspérités peut certainement rendre compte d'une telle crainte : de nombreux êtres humains meurent chaque année dans Pacajes et les troupeaux de bétail ne sont pas non plus épargnés. Au-delà d'être un critère d'élection des *yatiri*, lorsque ceux-ci sont frappés par la foudre et y survivent, ou bien de sa capacité à former dans le sol sableux ce que les populations locales appellent des « balles » (« *balas* » : la température au point d'impact de l'éclair fait fondre la silice qui forme ainsi une sorte de pierre allongée et parfois creuse, très rare, que les *yatiri* recherchent pour son grand pouvoir), elle possède de plus une puissance néfaste qui s'empare de tout objet ou tout lieu où elle est tombée. Ainsi, à Sewenkani, la foudre était tombée sur un poteau électrique et en avait fait tomber certaines pièces : on mît vigoureusement en garde les enfants de l'école (ainsi que moi-même) contre le fait de s'en approcher ou de les toucher.

De nombreux lieux du paysage sont aussi empreints de force négative et prédatrice, telles les sources d'eau dont, pour une grande partie d'entre elles, on évite de se rapprocher lorsqu'on se déplace, dans un rayon considérable. De même, les grottes, certains ravins ou même

d'autres lieux dont rien ne laisserait a priori soupçonner leur caractère néfaste, constituent pour les populations locales des endroits très dangereux où toutes sortes d'afflictions ou de rencontres surnaturelles peuvent survenir.

Afin de terminer de vous présenter quelques-uns de ces éléments surnaturels qui sont présents sur l'altiplano, et sans bien sûr pouvoir en épuiser ne serait-ce qu'une infime partie étant donnée la multiplicité immense de ces entités et des variantes qu'elles peuvent prendre, voici un extrait de l'entretien de Santiago qui parle d'une « pierre » :

S : Este, en tu casa... ahora, tienes que... licencia tienes que sacarte tu casa. Para que, vos tienes que... Tu casa tiene que tener una... este... como... como...?? Tiene que tener una pequeña parte, tienes que hacer pasar... este lugarcito de mi, aquel lugar yo hago pues. Una montañita alla no hay que, una roquita esta parada. Ahí vas a... vas a obedecer me han dicho. Cualquier momento, en carnaval, en cualquier momento, ahí tienes que ch'allarte me han dicho.

J : Si.

S : Hmm...Despues, para mi, para la vaca, ahí vas a ch'allar, un... Finado me ha dicho, mi tío ese Finado [la personne qui lui a enseigné à être yatiri] , el abuelo que ha muerto te he dicho no ve ¿? Eso me ha encargado. A ese roquita, a este, igual... [...] parece que esta pues... solito esta sentado. Despues ahora, ahí te vas a obedecer me ha dicho. Ahí vas a hacer pasar una mesita. En cambio, te vas a ch'allar. Despues ahora, otro dia me escucha llanta [?] ahora ya, ese también me estoy olvidando ya. Ese mas, ya estoy olvidando, ya no he ch'allado nada con alcoholcito, ni con este vino. Hmm... Asi no mas estoy. Hmm... Asi, ya has aprendido hermano, no ¿? Ya.

J : Has dicho que esta sentado ahí ¿?

S : Esta sentado pues.

J : Lo puedes ver, sentadito, o ¿?

S : El roca, esta sentadito en la pampa. Carajo, ahorita en dia, se puede ser dia te puedo mostrar esa parte.¹¹⁵

Malheureusement je ne pus observer cette pierre : la nuit était tombée et c'était la dernière fois que je voyais Santiago. La description de cette pierre pourrait correspondre à ce que Laurence Charlier nomme des « pierres-gardiennes », c'est-à-dire des pierres particulières dans le paysage auxquelles chaque famille donne des offrandes et qui sont douées d'un pouvoir d'agir et d'intention. Ces pierres seraient des archives lithiques qui serviraient de support mémoriel (notamment de mémoire généalogique et cadastrale) mais elles seraient

¹¹⁵ Voir traduction 12.

aussi mues par la faim habituelle des entités surnaturelles andines, si bien que la relation avec elles se situe de nouveau entre le partenariat et la relation de prédation¹¹⁶.

La formulation de Santiago peut rappeler celle qu'il utilisait pour le Kumpuku : ici la pierre est « debout » ou « assise » au milieu de la plaine, tout comme le grand-père était assis dans sa chambre, au fond de la montagne. Il semble y avoir une humanisation ou en tout cas une socialisation de cette pierre qui a besoin d'être nourrie, d'être abreuvée, qui rentre en quelque sorte dans la communauté et dont le respect du culte se transmet de génération en génération, bien qu'il semblerait que Santiago fut le dernier à vénérer ainsi cette pierre particulière...

IV. Des existences enchevêtrées

Un rite de premier labour : réactualiser des représentations

Le territoire de l'altiplano est ainsi habité d'une multitude d'êtres et la moindre de ses aspérités, de ses saillances, une pierre assise sur une colline ou une source au creux de la plaine, peut être empreinte de crainte, de pouvoir d'agir, de prédation, d'investissement rituel individuel et collectif. L'espace aymara est tout entier « plein », on n'y discerne pas de vide : sa sécheresse et son caractère rude et austère sont renversés par le foisonnement d'imaginaires qui l'habitent. Les montagnes et les pierres y sont assises et il est possible de discuter, d'entrer en négoce ou d'être tué par elles : elles sont respectées immensément et font partie de la vie quotidienne des habitants qui les nourrissent et marchent sous leurs regards. Elles ont leurs propres histoires et leurs propres caractères, se battent entre elles, se marient, éprouvent de la tristesse ou de la colère... Les humains sont ainsi enserrés dans le paysage qui les a vus naître et qui les fait advenir au monde : « l'espace physique cesse d'exister dès qu'il commence à être habité par l'être humain, transformé irrémédiablement en espace social selon la rationalité culturelle particulière à chaque groupe, et consécutivement converti en *paysage*. Ainsi, tout paysage s'avère être un produit de la perception humaine »¹¹⁷. En ce sens, l'être humain s'ancre dans ce que Gil Garcia nomme un « paysagisme mythique », duquel découlerait une « ritualité paysagistique ». Le paysage, topographie culturalisée voire anthropomorphisée, modèlerait réciproquement le collectif et l'individu en déployant autour d'eux des êtres surnaturels et en les amenant à des expressions rituelles particulières.

¹¹⁶ Charlier 2021.

¹¹⁷ Gil Garcia 2012 p. 39, ma traduction.

La notion de paysage dans le contexte andin est étudiée par Maria Constanza Ceruti, qui s'intéresse aux trois volcans qui entourent la ville d'Arequipa au Pérou : le Misti, le Chachani et le Pichu Picchu. D'après elle, ces trois volcans sacrés ont conservé une grande importance culturelle pour les habitants, étant donné le poids qu'ils occupent dans le paysage, dominant littéralement la ville de toutes parts, tout en considérant que cette importance culturelle a été appropriée et re-signifiée de manières multiples au fur et à mesure des siècles. Par exemple, les volcans et sommets enneigés ont vu s'accroître leur rôle dans l'expiation des fautes et des péchés suite aux syncrétismes avec la religion catholique : « les sporadiques explosions pyroclastiques du Misti avaient un effet terrorisant sur les habitants d'Arequipa, motivant la réalisation de processions pénitentes sur la place d'armes de la ville (qui incluaient des actes de flagellation et la confession publique des fautes) avec pour but de déclencher l'apaisement du volcan. Cependant, il ne se pratiquait pas d'ascensions collectives de caractère religieux dans cette étape, telles que celles qui avaient lieu au temps des Incas. »¹¹⁸

Il y avait donc bien une ritualité tournée vers le Misti mais celle-ci s'était transformée au cours du temps, en s'axant notamment sur l'expiation des péchés et sans réaliser de sacrifices humains au sommet du volcan comme cela eut lieu à l'époque inca. D'après le texte de Constanza Ceruti citant Ventura Travada y Cordoba, le volcan Huayna Putina (ou une divinité en lien avec celui-ci), entré en éruption durant l'époque coloniale, se serait adressé aux spécialistes rituels de la région en les exhortant à retourner aux anciennes coutumes pré-chrétiennes :

*Pour calmer ma colère il est nécessaire que vous m'offriez des sacrifices comme vous le faisiez avant et que vous admonestiez les autres à ce qu'ils retournent à leurs anciennes cérémonies et rites ; et sachez que la punition avec laquelle je vous menace doit sortir de la montagne Huayna Putina, et ainsi calmez ma fureur et offrez-moi des sacrifices de viandes, d'oiseaux, de bière de maïs et de vêtements sous la forme à laquelle était habituée votre gentilité.*¹¹⁹

Il y aurait donc une forme de jalousie de la part de ces entités tutélaires qui s'exprimerait ici au moment où les populations traversent une crise profonde. L'éruption, potentiel marqueur d'un déséquilibre cosmique, mène à une réactivation et une réactualisation de croyances apparemment délaissées. J'ai pu moi-même observer un phénomène semblable à Pacajes : de nombreuses personnes m'ont ainsi fait part du fait que les sécheresses et transformations climatiques étaient dues au fait que les habitants ne croyaient plus en la *Pachamama* et ne lui vouaient plus de culte. En se tournant vers l'évangélisme, ces habitants reniaient voire trahissaient la relation qui les unissait à celle-ci, ce qui ne pouvait que bouleverser l'équilibre

¹¹⁸ Constanza Ceruti 2013 p. 368, ma traduction.

¹¹⁹ Ibid. p. 369, ma traduction.

cosmique. Le rêve du *mallku*, raconté précédemment, parlait lui aussi de cela, allant jusqu'à décrire la *Pachamama* comme étant emplie de tristesse face à l'abandon de ses « proches ». Ces larmes que pleurerait la *Pachamama* seraient autant de gouttes que les pluies ne procureraient plus. Anders Burman cite le discours d'un « chef régional » de la région du lac Titicaca qui, en 2015, exprime des préoccupations similaires :

C'était différent avant. Il y avait une période pour semer, une période pour récolter. Plus maintenant. De nos jours cela arrive plus tard dans certains endroits, et plus tôt dans d'autres. Il y a un changement climatique, et cela nous inquiète. Et nous en discutons. Il ne devrait pas pleuvoir maintenant, par exemple. Il pleut habituellement en décembre, janvier, mais maintenant les pluies ont continué, et il y a eu de la grêle et du gel. Nos grands-parents ont toujours dit que nous devons toujours demander à notre Terre Mère la permission de semer, de récolter. Mais nombre de ces choses ont été oubliées. Et c'est ainsi, c'est pour cela que ces choses arrivent. Il y a réellement eu un changement climatique.¹²⁰

Je n'ai pu que constater moi-même de tels bouleversements climatiques : en 2017, déjà, la saison des pluies n'avait commencé qu'à la fin janvier voire début février, période à laquelle elle était supposée être en train de se terminer, tandis qu'il pleuvait encore parfois abondamment lors de mon départ en mai. Les plants semés trop tôt ne recevaient pas l'eau nécessaire, puis ils subissaient les intempéries ainsi que des pluies trop tardives qui faisaient pourrir les récoltes. De plus, les quantités d'eau tombées au cours de l'année étaient généralement en forte baisse. Face à mes questions, les populations me fournissaient des réponses diverses quant à l'origine de ces changements : il pouvait s'agir de réponses correspondant plus ou moins au paradigme scientifique du changement climatique (par exemple à cause de l'essence que les avions consomment, ou bien des toits en tôle ondulée des habitations de l'altiplano qui reflétaient la lumière du soleil et donc participeraient au réchauffement voire au trou de la couche d'ozone) ou bien des réponses plus « cosmologiques » (pour les évangélistes, la nécessité de se tourner au plus rapidement vers Dieu, pour les autres, au contraire, un défaut de réciprocité envers les divinités « traditionnelles »). Mais généralement les deux types de réponses étaient entremêlés, chaque individu avait ses propres idées, parfois surprenantes, mais se savait aussi dépassé par des événements presque cataclysmiques : la pérennité des communautés de l'altiplano est en effet fortement remise en cause. Tout cela générait une confusion générale, au cœur de laquelle certains collectifs décidaient de remettre en place des rituels traditionnels anciens afin de contrebalancer ce déséquilibre cosmique.

¹²⁰ Burman 2017 p. 922, ma traduction.

C'est dans cette logique qu'à Sewenkani, en 2017, les professeurs et de nombreux habitants ont décidé de réaliser un rituel auxquels les élèves de l'école ont aussi été tenus de participer : il s'agissait d'un rituel de premier labour au cours duquel on demande à la *Pachamama* si elle accepte d'être ouverte puis, par la suite, d'être semée. Ce premier labour ritualisé est effectué par tous les participants à l'aide des outils nécessaires ainsi que d'une charrue tirée par un bœuf et une vache, dans une logique de complémentarité dualiste. A la suite de ce rituel, les habitants ont le droit de labourer puis de semer leurs propres terres, quant aux récoltes de cette parcelle ritualisée, elles seront distribuées entre tous les habitants.

Je m'aperçus alors que les adultes eux-mêmes étaient très excités et filmaient tout le processus qui semblait assez hasardeux : ils n'avaient vu la réalisation de ce rituel que dans leur enfance et nombre d'entre eux ne l'avaient même jamais vu. Il s'était écoulé plusieurs décennies entre la période où ce rituel avait cours et celle de cette réappropriation et réactualisation que j'avais sous les yeux. Ils étaient ainsi en train d' « improviser » un rituel qui avait pour but de les reconnecter à un espace cosmologique ancien et presque nostalgique, rituel dont ils avaient visiblement quasiment perdu la trace, du moins quant à son déroulement pratique.

C'est-à-dire, il y a une dimension très créative dans cette recherche dans laquelle les pratiques, les concepts et les lieux (comme ici avec la montagne Pachjiri) sont re-découverts ou re-rencontrés et dans laquelle ils reçoivent de nouveaux signifiés dans de nouveaux contextes historiques, sociaux et politiques. [...] C'est sans doute un processus créatif et sur certains aspects même innovateur. Cependant, il est également important de reconnaître que la recherche de continuité est aussi orientée par les mêmes dimensions culturelles et cosmologiques qui persistent. La pratique rituelle le manifeste.¹²¹

Ce rituel de premier labour que j'observais peut se comprendre sous le prisme de ce passage d'Anders Burman : dans un contexte de crise économique et sociale dû à la sécheresse, des habitants se réapproprient une expression rituelle qu'ils re-découvrent par la même occasion, avec pour but de faire réapparaître et de réactualiser des éléments symboliques et cosmologiques avec lesquels la relation s'est perdue ou distendue, éléments qui sont dès lors porteurs de nouvelles significations. Le processus est particulièrement dynamique : les éléments cosmologiques « traditionnels » mobilisés se voient adaptés au contexte actuel, dans un même geste. Ce rituel trouve sa place dans une économie de la religiosité, dans laquelle il ne s'agit plus comme précédemment de se tourner vers l'évangélisme pour se libérer de la prédation des entités surnaturelles, mais de retourner vers un régime de croyance en partie oublié afin de rééquilibrer le climat (et par extension de maintenir la cohésion du groupe, à des échelles tout à la fois économiques que sociales et symboliques). Il montre aussi la

¹²¹ Burman 2012 p. 144, ma traduction.

grande flexibilité des éléments cosmologiques qui le sous-tendent, puisqu'ils sont capables d'être remobilisés par des populations qui n'en possèdent plus que des bribes et cela dans un contexte de crise particulièrement singulier.

La maladie de la danse : se réapproprié une parole

Cette capacité qu'ont les divinités andines à être remobilisées, notamment durant des périodes de crise, est mise en exergue par Anders Burman dans un texte dans lequel il propose des corrélations entre le mouvement indianiste-katariste (un mouvement politique indigéniste visant à une décolonisation radicale) et le phénomène du Taki Onqoy, fréquemment traduit littéralement par : « la maladie de la danse » (« *la enfermedad del baile* »)¹²². Ce phénomène recensé au XVI^e siècle est décrit comme un mouvement organisé et collectif visant à défier l'église catholique et l'administration coloniale, rapidement et violemment réprimé, dont les membres les plus dogmatiques « affirmaient que les divinités s'étaient mises en colère contre les indiens en raison de leur conversion au christianisme » et qu'ils devaient, afin d'éviter la mort, « retourner à pratiquer leurs anciens rites et coutumes. », comme l'exprime Clementina Battcock¹²³. Les récits font état de rituels qui avaient lieu parmi ce mouvement et au cours desquels les indigènes dansaient frénétiquement pendant des jours entiers, pris de tremblements, de convulsions et de contorsions corporelles. Les divinités andines seraient alors en train de les « posséder » (l'usage du terme est ambigu dans le texte de Battcock : les indiens eux-mêmes se considéreraient comme étant « possédés » par les divinités qui entreraient dans leur corps, bien que le terme lui-même eut été probablement plutôt utilisé par les colonisateurs dans la description d'un phénomène diabolisé). Au cours de ces journées et ces nuits de danse, les participants chantaient, buvaient de l'alcool et mâchaient de la coca jusqu'à l'épuisement : la conjonction de ces éléments leur aurait permis d'entrer dans un état de transe inconsciente. Cette situation peut sembler familière, au moins partiellement, à quiconque a déjà participé à des fêtes « traditionnelles » dans l'altiplano, au cours desquelles les participants dansent pendant des heures voire des jours en ingérant des quantités invraisemblables d'alcool. Le phénomène de l'ivresse « rituelle » dans les Andes a été largement déployé dans la littérature¹²⁴. Nicolas m'a lui-même expliqué que : « Nous les aymaras, lorsque nous sommes sous l'effet de l'alcool (*mareados*), nous pouvons alors rencontrer les *achachila*. » Par rapport au Taki Onqoy, Battcock recense aussi dans la littérature des éléments particuliers : « Ils avaient des sortes de flûtes dont ils faisaient émettre le son de souffles, qui

¹²² Ibid.

¹²³ Battcock p. 58, ma traduction.

¹²⁴ Voir par exemple Geffroy 2022.

n'avaient pas d'autre son ni de musique que ce que ferait un souffle », et plus loin : « en plusieurs endroits il leur avait enseigné (le démon) à faire une sorte de fête et de chant (...) C'est durant la fête que, l'ensemble de ceux qui se réunissaient (et parfois seulement un ou deux qui voulaient faire la cérémonie), commençaient à chanter ce qui n'est pas des paroles, ni des raisons, ni des phrases ni aucune chose dont on puisse comprendre qu'elle dise quelque chose. Cela sonne seulement « u,u,u,u » : il est nécessaire de l'entendre et de le voir pour le comprendre, car cela est tel qu'il est impossible de l'écrire. »¹²⁵

Comment comprendre, comment entendre ces musiques sans son et ces chants sans parole ? Ce phénomène peut rappeler celui de la glossolalie qui a cours parmi les évangélistes pentecôtistes : lors des cérémonies, certains participants peuvent être possédés par l'esprit saint qui s'exprime alors par leur bouche dans un langage incompréhensible. Patrick Williams, qui a passé sa vie à côtoyer et étudier les tziganes de France, s'est intéressé notamment au phénomène de conversions massives de ceux-ci envers le pentecôtisme ainsi qu'à leur pratique de la glossolalie. Il décrit ce « parler-en-langues » : « Ainsi, il existe une parole qui échappe au système de traduction générale qu'introduit le pentecôtisme chez les Tsiganes. Une parole qui ne communique pas. [...] une parole fondatrice. [...] un moyen, conscient ou inconscient, de préserver et réinstaurer l'opposition Tsiganes / Gadjé [c'est-à-dire « non-Tsigane »] »¹²⁶. Et, plus loin : « Être là, dans son indicible singularité. [...] La glossolalie pareillement est une parole qui ne dit rien que la présence »¹²⁷. Ce que Williams décrit c'est une parole « qui n'offre aucune prise », une « altérité sans contenu » qui se rend présente par l'absence de sens qu'elle produit, à travers une expérience fondamentalement subjective qu'est celle de la transe. Ce serait aussi une réappropriation de la parole à travers un langage qui n'a pas de traduction possible et qui ne peut donc pas être « récupéré » par la société dominante. La structure et les dispositifs du culte sont agencés de manière à pouvoir permettre un tel phénomène, et Williams note par ailleurs que « Cette émotion est contagieuse et même ceux qui ne sont pas touchés par l'Esprit Saint paraissent dans un état d'extrême agitation »¹²⁸. Le terme de « contagion » est intéressant et il est repris en des termes assez similaires par Arnaud Halloy qui étudie la possession dans le candomblé brésilien, dont certains des dispositifs permettant la transe sont la danse et le chant : « Il n'est effectivement pas rare d'observer des possessions en cascade au moment d'*apex* cérémoniels, ancrés selon toute vraisemblance dans une forme de contagion émotionnelle. Le dispositif rituel agirait ainsi telle une *caisse de résonance affective* dont les épisodes de possession sont à la fois la source

¹²⁵ Battcock pp. 63-64, ma traduction.

¹²⁶ Williams 1993 p. 117.

¹²⁷ Ibid. p. 121.

¹²⁸ Ibid. p. 115.

et la conséquence de la proximité et du mouvement des corps. »¹²⁹ Le phénomène de la possession, que nous retrouvons dans la glossolalie, aurait ici une teneur fortement collective, d'une part par la mise en place d'un culte et de dispositifs qui lui permettent de survenir, mais aussi par son caractère affectif et contagieux : « Alors, le parler-en-langue, saut dans le vide et expérience solitaire ? Il reste l'émotion et la fraternité »¹³⁰. L'émotion, les émotions, ce sont pour Halloy « aussi des actes de communication ». Quant au besoin de fraternité, de faire peuple, de garantir une cohésion sociale face à l'adversité, il se retrouve autant chez les tsiganes régulièrement opprimés que chez les populations andines qui étaient en prise à « la maladie de la danse », ainsi qu'à celles qui leur ont succédé et sont passées par des siècles d'esclavage puis de servage.

Le pentecôtisme (et l'évangélisme de manière générale) est en très forte expansion en Bolivie depuis les années 1950, suite aux arrivées successives de pasteurs qui ont fait essaimer des églises sur le territoire¹³¹. Mariana Espinosa considère que ces conversions massives auraient pour but, pour ceux qui se convertissent, d'habiliter « une relation avec un passé qui était auparavant inhabilité, ce qui implique une restitution des subjectivités vilipendées »¹³². Cette habilitation aurait notamment lieu à travers la « technique spirituelle » du témoignage (qui fait partie des dispositifs évangélistes) qui permettrait, à travers la parole, de se réappropriier et de se libérer des expériences limites et des oppressions passées : c'est-à-dire de la violence « accidentelle » (l'infortune, la maladie, la perte d'un proche...) et de la violence sociale (l'oppression, la persécution, la discrimination), tout en considérant que ces deux types de violences sont intrinsèquement liés.

Revenons-en au Taki Onqoy : ces musiques sans son et ces chants sans parole peuvent-ils être rapprochés d'une forme de glossolalie ? Plusieurs éléments peuvent nous permettre une telle comparaison : le fait qu'il s'agisse d'un langage intraduisible, d'un discours sans contenu, d'une expression presque « renversée », oxymorique, qui ne peut être nullement récupérée par un quelconque observateur voire dominateur. Mais aussi que ce mouvement collectif et ritualisé a lieu dans une période de crise et d'oppression où les identités sont écrasées et les mémoires torturées. Et enfin, que ces danses et ces chants appartiennent vraisemblablement au régime de la possession : ils s'expriment à travers des trances au cours desquelles les divinités entrent dans le corps des participants.

Les wak'as [les divinités andines] qui ont été infusées dans certaines caractéristiques du paysage, telles que les roches, les montagnes, les rivières, etcetera, commencèrent à se

¹²⁹ Halloy 2021.

¹³⁰ Williams 1993 p. 122.

¹³¹ Rivière 2004.

¹³² Espinosa 2020 p. 19, ma traduction.

déplacer dans le paysage, à voler et à entrer dans le corps des humains et à parler depuis là (Mumford 1998: 152; Molina 1917: 99). Si cela aurait été quelque chose d'étrange pour les curés du XVI^e siècle, cela n'aurait rien d'étrange pour les maîtres cérémoniels aymaras du XXI^e siècle, étant donné que les wak'as sont fondamentalement *ajayu*, ce qui conventionnellement et par manque de meilleur terme se traduit par « esprit » ou « âme ».

[...]

Ce qu'il y a de plus, si nous parlons des wak'as, ce n'est pas simplement qu'elles *vivent* dans les pierres, dans les roches et les montagnes, sinon qu'elles *sont* aussi ces pierres, roches et montagnes. La contradiction qui se présente apparemment ici (les wak'as sont-elles matière ou sont-elles esprit ? Comment peuvent-elles entrer dans le corps d'un être humain si elles sont aussi des roches ?) est dissoute si nous réussissons à dissoudre la dichotomie catégorique entre corps et esprit. Cette dichotomie est dissoute, je dirais, dans l'être d'un des genres de maîtres cérémoniels des Andes boliviennes, qui est connu en tant que *ch'amakani* (voir Fernandez Juarez 2004; Huanca 1989).

Ch'amakani signifie littéralement « maître de l'obscurité » ou « celui qui possède l'obscurité ». Durant des sessions nocturnes le ch'amakani invoque ses esprits auxiliaires appelés *aphällas*, lesquels prennent possession de son corps et de sa voix. Ils parlent à travers lui ou elle et donnent des messages depuis « l'autre côté » sur les raisons des maladies ou sur l'identité des malfaiteurs. Le ch'amakani peut aussi invoquer des wak'as puissantes et si dans sa pratique rituelle il réussit à les rendre présentes et si elles prennent possession de son être, lui ou elle n'est plus lui-même, mais il est alors la wak'a, il est alors la roche, l'ajayu, la pierre, la montagne, et il parle en tant que tel, en tant que wak'a (esprit et matière à la fois). Il ne me semble pas trop audacieux de poser que ce que les curés Cristobal de Albornoz, Cristobal de Molina et Luis de Olivera virent parmi les « indiens dissidents » du XVI^e siècle, fut une pratique rituelle semblable à celle du ch'amakani d'aujourd'hui.¹³³

Burman propose ici de relier le phénomène ancien du Taki Onqoy avec la pratique récente ou actuelle des *ch'amakani*. Néanmoins, plusieurs différences subsistent : la pratique de possession des *ch'amakani* n'est pas une pratique à proprement parler « collective », étant donné que les participants n'entrent pas eux-mêmes en transe et ne sont a priori pas sujets à une « contagion émotionnelle » en cascade. De plus, le langage du *ch'amakani*, ou de l'entité qui s'exprime à travers lui, est codifié et interprétable : il ne s'agit pas d'un discours sans contenu. Le fait qu'il s'agisse dans les deux cas d'un phénomène de possession peut-il suffire à rendre comparable ces deux phénomènes ? En tout cas, les entités qui *prennent corps* dans des individus semblent être similaires : il s'agit d'entités surnaturelles qui *sont* les montagnes et les rochers, des entités anciennes et vénérables qui habitent le cosmos aymara. Mais elles

¹³³ Burman 2012 pp. 142-143, ma traduction.

auraient aussi d'après Burman un sens et un destin politiques : elles participeraient dans les deux cas à une pensée « décolonisée » et émancipatrice.

On peut alors extrapoler la pensée de Burman quant à ces aspects « décolonisateurs », en la mettant en lien avec une autre caractéristique que nous avons relevé tout à la fois dans le Taki Onqoy et dans la glossolalie : un des objectifs, peut-être inconscient ou involontaire, de ces trances serait de se réapproprier la parole ainsi que sa propre subjectivité dans un contexte de crise personnelle et sociale. Sous ce prisme, peut-on penser que la pratique du *ch'amakani* est aussi une réappropriation de la parole et par là-même une manière de s'extraire de la domination et de faire advenir la subjectivité ainsi que le collectif dans leur singularité et dans leur capacité à *faire corps* ? Je laisse cette question ouverte bien qu'elle demeure intéressante. Quoiqu'il en soit, un autre trait que nous pouvons relever est l'impressionnante capacité de réactualisation que possèdent les entités surnaturelles andines : elles sont capables d'être mobilisées et remobilisées au fil du temps, au gré des contextes et des significations qu'on peut porter sur elles. Elles peuvent demander à être de nouveau vénérées lorsqu'elles sont en voie d'être oubliées, comme lorsque la *Pachamama* exprime sa tristesse dans le rêve d'un *mallku*, et les populations elles-mêmes sont susceptibles de les rappeler à elles lorsqu'elles traversent une crise existentielle, comme c'est le cas pour ce rite de premier labour que nous avons mentionné. Elles seraient ainsi capables de rester pertinentes symboliquement ou ontologiquement, de réapparaître, d'être réappropriées et re-signifiées : « je ne pose pas le fait qu'il y ait une continuité historique absolue et ininterrompue dans les dimensions du sens cosmologique des wak'as. Ce que je pose, c'est qu'il semble y avoir dans les wak'as une puissance latente, une disponibilité à être affirmée, une prédisposition à être ré-articulée en temps de crise, dans des temps turbulents et dans des temps intenses ; une puissance de réaffirmation du « propre », des origines mythiques, de forces ancestrales qui peuvent se canaliser au temps présent et qui se laissent sentir ici et maintenant et qui inspirent à transformer la société et l'être. »¹³⁴

Ces considérations envers la pratique du *ch'amakani* ne doivent permettre en rien de réduire celle-ci à des aspects politiques : les entités qu'il côtoie et qui parfois l'habitent possèdent une réelle importance et consistance ontologique. Elles ont un certain « poids » qui n'est pas qu'un moyen d'émancipation mais est aussi un regard sur le réel particulièrement complexe et radicalement différent de notre propre ontologie. Ce caractère de continuité et de persistance

¹³⁴ Burman 2012 La Waka, pp. 146-147, ma traduction.

dans le temps et les contextes, cette capacité à être remobilisées et réactualisées, à être resignifiées tout en se perpétuant, les rend déjà surprenantes de par leur « plasticité ».¹³⁵

L'*ajayu* et la *chuyma* : être conjointement

Cela nous ramène à nos *ch'amakani*, ceux que j'ai côtoyés moi-même : Nicolas qui m'affirmait être *ch'amakani* et me fut désigné comme tel, ainsi que Santiago et Alejandro, qui m'ont déclaré l'être au départ, malgré qu'ils se soient rétractés par la suite sans que je puisse savoir ou non si leur affirmation initiale avait été une tentative de se donner de l'importance et d'attiser ma curiosité, ou si leur rétractation subséquente était liée au fait qu'ils s'étaient convertis à l'évangélisme. Bien que je n'ai pu observer de séance au cours de laquelle ils seraient susceptibles d'invoquer leurs esprits auxiliaires, ces trois individus étaient néanmoins reconnus socialement comme étant en relation intime avec les divinités andines : ils seraient de véritables intermédiaires entre les êtres surnaturels et les êtres humains. Mais alors, lorsqu'ils sont en relation avec une montagne par exemple, avec quoi sont-ils précisément en relation ? Avec une masse rocheuse (« *Es roca no mas* ») ou avec l'entité qui l'habite et qui la « représente » (« *Hay abuelito !* ») ? Afin de résoudre ce problème il nous faut tenter de comprendre la notion d'*ajayu* :

Le monde aymara est imbibé d'*ajayus*, généralement traduit par « esprits ». L'*ajayu* est un pré-requis pour la circulation de la vie, une obligation pour toutes les variétés d'existences. Là où il y a de la vie, il y a l'*ajayu*. Cependant, l'*ajayu* aymara n'est en rien le « fantôme dans la machine » cartésien ni une « âme » dans le sens d'un cœur spirituel personnel permanent et stable. Les *ajayus* nous entourent. Ils imbibent le paysage et les lieux, l'être et l'existence, le corps et l'esprit, ils nous font vivre, ressentir et penser. Les êtres qualifiés de « déités andines » en ethnographie conventionnelle ne sont ni plus ni moins que des *ajayus* différents, supervisant et autorisant le cours de la vie chez toutes les formes d'existences.

Cependant, il existe aussi d'autres *ajayus*. Il s'agit d'*ajayus* dangereux qui font dévier les gens du cours de leur vie et les engage dans d'autres cours où la réciprocité n'existe pas¹³⁶.

Il existe des *ajayus* « étranges » qui causent le désordre, la maladie ou même la mort. La

¹³⁵ Mon mémoire de M1 s'était attaché à démontrer de telles capacités de continuité et de réadaptation propres à des éléments andins cette fois non pas religieux mais économiques et politiques dans Pacajes.

¹³⁶ On remarque qu'Anders Burman met ici l'accent sur le caractère « dangereux » de certaines entités surnaturelles, qu'il met en regard avec le caractère « bienveillant » et « protecteur » des divinités tutélaires, dans une optique différente de celle qui nous a amené à faire ressortir le danger potentiel et la logique prédatrice de ces dernières. Le caractère souvent bienveillant de certaines divinités tutélaires n'enlève en rien leur capacité à causer l'infortune, ce qui nous ramène à l'ambivalence fondamentale des êtres surnaturels andins qui ne relèvent pas d'un manichéisme bénéfique/néfastes, d'où la peur perpétuelle qu'ils exercent sur les êtres humains.

plupart des maladies du monde aymara s'expliquent via un système de connaissance thérapeutique dans lequel ces *ajayus* « étranges » jouent un rôle crucial. Les personnes en bonne santé, sympathiques et intégrées socialement, le sont grâce à l'unité qu'elles forment avec les *ajayus uywiris* [le terme *uywiri* signifie « celui qui fait croître » ou « celui qui élève »], c'est-à-dire les êtres ancestraux, bienveillants et protecteurs. De même, les personnes malades, agressives et asociales, le sont à cause de l'unité qu'elles forment avec les *ajayus* étranges. Cependant, ces derniers ne sont pas considérés comme des esprits totalement malveillants.¹³⁷

Si les êtres humains et les montagnes possèdent un *ajayu*, c'est aussi le cas de toute existence, de tout ce qui vit, de tout ce qui possède une subjectivité ou une agentivité. Cette idée se retrouve dans les paroles du chamane Carlos Yujra que cite Burman : « *Tout a un ajayu, même les tissus, même la musique, même les pierres, même les étoiles* »¹³⁸. L'*ajayu* dépasse la dichotomie corps-esprit (qu'on pourrait reformuler en tant que dichotomie monde matériel/monde spirituel) en ce sens qu'il imbibe la totalité du réel qui se retrouve absolument « plein », que le corps et l'esprit sont conjointement animés par leur *ajayu* qui est la source de toute existence, d'où l'impossibilité ontologique pour un chamane aymara de différencier le fait qu'il s'adresse à une masse rocheuse ou à une divinité tutélaire (ou, comme le disait Burman dans une citation précédente : « si nous parlons des wak'as, ce n'est pas simplement qu'elles *vivent* dans les pierres, dans les roches et les montagnes, sinon qu'elles *sont* aussi ces pierres, roches et montagnes »). Le chamane s'adresse à l'*ajayu* qui est l'essence-même de la montagne : ce qui soutient son existence, ce qui lui permet d'être, de ressentir, d'agir (et qui permet réciproquement au chamane d'exister, d'être, de ressentir, d'agir, étant donné que l'*ajayu* des montagnes, *ajayu uywiri*, l'*ajayu*-berger, est celui qui « anime » le monde et les humains).

J'utilise ici le terme d' « essence » bien qu'il soit peut-être inapproprié pour parler de l'*ajayu* car, d'après Burman, il ne s'agit pas d'un élément fixe et déterminé mais plutôt d'une capacité à survenir au réel et à s'y maintenir, une force presque latente qui est néanmoins à la source de toute action et de tout être. Toutefois, les interprétations des auteurs varient grandement à ce sujet. Il faut savoir tout d'abord que l'*ajayu* constituerait l'une des composantes de la personne, et s'il est fréquemment traduit par les termes « âme » ou « esprit », il en va de même d'autres composantes de la personne telles que l'*animu*, l'*alma*, l'*espiritu* ou le *coraje*. Les habitants de l'altiplano utilisent ainsi certaines de ces dénominations, de manière extrêmement variable selon les régions ou les interlocuteurs, pour désigner les diverses entités animiques

¹³⁷ Burman 2012 p. 9.

¹³⁸ Burman 2017 p. 926, ma traduction.

constitutives de la personnes, et ces mêmes dénominations sont de plus susceptibles d'être mutuellement interchangeables¹³⁹.

Le caractère indéterminé de l'*ajayu* et son absence de délimitation qui empêcherait de le considérer comme une entité fixe, tels que le décrit Burman, sont sujets à caution : Fernandez Juarez mentionne que l'*ajayu* est considéré et décrit comme une « ombre », tout comme l'*animu* et le *coraje*. Ricard Lanata décrit l'*animu* des populations de l'Ausangate, dans des termes similaires à l'*ajayu* aymara si je ne me trompe pas et sans jamais mentionner lui-même le terme d'*ajayu*, comme d'une forme presque définie qui peut elle aussi être perçue comme une ombre. D'autre part, le phénomène de « perte de l'*ajayu* » (qui a lieu lorsqu'une entité saqra ou la terre elle-même se sont emparées de l'*ajayu* pour s'en nourrir), commun dans l'altiplano et qui donne suite à des rituels visant à réincorporer dans la personne son *ajayu* perdu, peut laisser penser que celui-ci possède une délimitation relativement déterminée : d'après mes interlocuteurs il peut alors notamment prendre la forme d'un oiseau ou d'un papillon.

Ces questions sont extrêmement complexes et profondes, aussi je me permets de clore ces considérations quant à la nature de cette ou ces entités animiques en citant un passage de Laurence Charlier dans son commentaire de l'ouvrage de Ricard Lanata :

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).

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 andiniste. 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,

¹³⁹ Voir par exemple Fernandez Juarez 2004 p. 261.

par le biais de pierres magiques (*inqa, inqaychu, khuya rumi*) : elles poussent l'« essence-en-acte » des animaux à s'actualiser. [...]

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*¹⁴⁰ » (p. 423). La disposition émotionnelle et spirituelle 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 actualise le pouvoir de l'*Apu* dans la vie sociale, ce qui soulignerait l'étroite dépendance de l'*Apu* à l'égard des humains ?¹⁴¹

Nous pouvons tenter de proposer deux réponses à la question ici posée : l'*Apu* peut-il se manifester dans le monde sans la croyance des êtres humains ?¹⁴² Une première réponse serait de considérer l'univers ontologique aymara en tant qu'il va au-delà de la dichotomie sujet-objet (et non plus seulement, comme précédemment, d'une dichotomie corps-esprit) : le dépassement de cette dichotomie s'opère à travers la notion d'« unité » telle que la propose Burman dans un passage cité précédemment. Il s'agit de l'unité qui a lieu entre un individu humain et l'*ajayu* d'une montagne sacrée par exemple. Afin de nous permettre d'avancer dans ces considérations, voici un passage de Burman qui suit une discussion avec le chamane don Carlos au cours de laquelle il lui demande si les humains pensent par la *piqi* (la tête, siège de la pensée rationalisante et discriminante) ou bien par la *chuyma* (le cœur ou les poumons, selon les définitions, c'est-à-dire avant tout le « thorax »¹⁴³), ce à quoi le chamane répond « Pourquoi des question aussi stupides ? » :

Quand don Carlos et Antonio parlent en espagnol, ils évoquent souvent le fait « d'être connecté » (« *estar conectado* ») aux *ajayus uywiris, achachilas* et *awichas*, c'est-à-dire aux êtres ancestraux, sages et créateurs de vie du cosmos et du paysage andin. Au

¹⁴⁰ Sous forme de vent, de souffle, d'*animu*.

¹⁴¹ Charlier 2012.

¹⁴² Tout comme c'est le cas, pourrait-on dire, du Dieu catholique qui serait, d'après les catholiques, omniprésent et dominerait absolument et éternellement le cosmos, que l'on croit ou non en lui, à l'inverse des divinités grecques antiques, par exemple, qui perdaient leur capacité à exister si plus aucun culte ne leur était voué.

¹⁴³ D'après Fernandez Juarez, « Le cœur des êtres humains, *chuyma*, semble se situer à la conjonction des « ombres » [les entités animiques] et constitue l'objet de désir des êtres tutélaires andins. Le cœur ne sert pas seulement d'assise pour les âmes mais il est aussi l'organe physique en relation avec la connaissance, le savoir, la mémoire et la prudence. *Chuymani*, littéralement, « l'homme qui a du cœur », s'applique aux anciens et aux sages. » Fernandez Juarez 2004, p. 262, ma traduction.

premier abord, j'ai cru que « connexion » représentait une sorte de relation qui liait deux entités plus ou moins distinctes. Cependant, quand j'ai réalisé qu'ils utilisaient les termes « *mayisthapita* » ou « *mayachata* » pour parler de la même chose en Aymara, ma compréhension du terme « connexion » a commencé à changer. « *Mayisthapita* » et « *mayachata* » évoquent tous deux le fait de « ne faire qu'un ». Être connecté aux *ajayus uywiris* sous-entend alors ne faire qu'un avec eux. En participant au même changement et rythme de vie rituels, les vents, les odeurs, le souffle, les *ajayus uywiris* et les humains ne font plus qu'un. On rencontre cette unité à ses moments les plus puissants dans certains lieux sacrés et sages (*wak'as*) et à des moments particuliers (rituels). Cette unité, de plus, nous dit quelque chose d'essentiel sur l'épistémologie aymara : non seulement nous pensons avec d'autres parties de notre corps que la tête mais en tant qu'êtres savants, nous ne sommes pas limités par notre peau. Non seulement nous pensons avec notre *chuyma* mais lorsque don Carlos réplique que « nous sommes dans la *chuyma* en ce moment » à ma question concernant la nature de la *chuyma*, il souligne le fait qu'en tant qu'êtres savants et doués de sensations, nous faisons partie de la *chuyma* de *pacha* [qui peut se traduire très brièvement comme le « Tout »]. C'est-à-dire « qu'être dans la *chuyma* », c'est être pris par le cosmos et ne faire qu'un avec lui en même temps qu'avec d'autres êtres savants et doués de sensations, humains et non-humains, et de penser et savoir avec eux. Ainsi demander si l'on pense avec la tête ou avec les poumons n'est pas seulement une preuve d'ignorance mais aussi une question sans intérêt.¹⁴⁴

Les chamanes mais aussi les êtres humains en général ainsi que les montagnes ou les rochers ou les plantes ou les êtres surnaturels auraient ainsi la capacité ou plutôt la qualité intrinsèque de faire partie du cosmos, dans un même souffle commun. La distinction cartésienne classique entre le sujet et l'objet, qui mène à l'ontologie selon laquelle les êtres humains se déplacent et agissent dans un monde matériel dont ils sont radicalement distincts voire qu'ils surplombent, n'aurait plus cours ici : les êtres seraient entremêlés et constitueraient la trame d'un cosmos qui bat, qui respire, d'un collectif organique. Ainsi, les individualités mêlées participeraient d'une existence commune et conjointe, si bien que l'être humain est la montagne qu'il regarde, qu'il vénère, avec laquelle il échange ou discute, tout comme la montagne est en lui et avec lui et peut lui fournir des connaissances, des mémoires, des réponses. Par extension, une autre dichotomie est ici résolue ou dissoute : la dichotomie intériorité/extériorité. Cela a lieu à travers la *chuyma* qui serait l'intersection de tous les êtres qui sont conjointement, qui ne font qu'un : la notion d'intériorité ou d'extériorité d'un individu s'écroule étant donné qu'il n'y a plus qu'un continuum d'existences. Dès lors, il semblerait qu'à la question de savoir si la divinité andine peut se manifester ou non sans la croyance de l'être humain, on puisse déjà répondre que leur entremêlement ontologique les rend tout aussi dépendants l'un de l'autre, comme s'ils s'appartenaient ou s'actualisaient l'un l'autre. Il semblerait alors impossible de considérer l'un

¹⁴⁴ Burman 2012 pp. 6-7.

en l'absence de l'autre : « Gravier les montagnes Andines avec des offrandes pour les êtres ancestraux est une manière d'advenir-à-l'être par la relation avec ces êtres, et de les faire advenir-à-l'être ; une confirmation mutuelle et le déploiement d'existences et d'êtres relationnels. »¹⁴⁵

Par ailleurs, il semblerait que tous les individus appartiendraient de fait constamment à la *chuyma* du cosmos (« nous sommes dans la *chuyma* en ce moment »), mais que d'autre part certains d'entre eux, les spécialistes rituels, seraient d'autant plus susceptibles d'être « connectés » aux divinités tutélaires avec lesquelles ils auraient alors une relation privilégiée¹⁴⁶. Le terme « connecté » (« *conectado* ») avait aussi été utilisé par Nicolas lors de nos discussions, puis confirmé par Santiago, et j'en avais déduit qu'ils étaient capables d'entrer en relation directe, quand ils le voulaient, avec leurs divinités tutélaires et esprits auxiliaires, ou plutôt qu'ils devaient être reliés à eux de manière constante et perpétuelle, ce qui pouvait se déduire de la parole de Santiago qui affirmait avoir quitté cette relation en devenant évangéliste : « *ya me he bajado, ya me he apartado* » (« je me suis descendu, je me suis séparé »). Le *ch'amakani* aurait ainsi une relation privilégiée qui le relierait intrinsèquement et presque essentiellement à ses divinités tutélaires. Il serait alors susceptible de les actualiser à deux niveaux différents : tout d'abord *en* lui-même (ou *hors* de lui-même, ce qui s'avère être exactement la même chose : la frontière de son être ne peut plus se définir ici par les limites d'un corps ou l'enveloppe d'un ego), étant donné que leurs êtres sont corrélés et qu'ils existent l'un avec l'autre ; mais aussi dans le monde des humains, rendant ainsi ces entités accessibles et disponibles à ceux qui en font la demande. Mais le terme de « monde des humains » s'avère ici problématique étant donné que nous sommes en train de déployer un monde-totalité, un cosmos qui ne s'embarrasserait pas de telles délimitations entre monde matériel des humains et monde invisible des êtres surnaturels. Ainsi, ces entités qui se manifestent aux humains ne seraient pas simplement des êtres imaginaires qui permettraient d'appréhender le réel et qui existeraient sur un plan poétique, métaphorique, symbolique ou métaphysique, et dont le spécialiste rituel actualiserait les représentations, mais seraient véritablement des êtres de matière que l'on peut percevoir et toucher :

On ne peut douter de leur présence matérielle, de leur corporéité. On sent le souffle du *wayra* sur ses joues, lorsqu'il pénètre violemment dans la pièce. Les *apu*, et de manière générale les *animu* (les *wayra*), sont donc bien « de ce monde » : ils ne sont pas seulement

¹⁴⁵ Burman 2017 p. 931, ma traduction.

¹⁴⁶ Cette idée d'une connexion absolue entre les existences, superposée à une connexion discrète du spécialiste rituel avec les divinités, semble paradoxale. Ses potentielles contradictions ne sont pas développées explicitement par Burman dans ce texte mais l'on doit pouvoir considérer que, si tous les êtres existants et a fortiori humains font partie de la *chuyma* du cosmos, seuls certains d'entre eux sont capables de percevoir véritablement et de réaliser pleinement cette unité : ce serait certainement les « hommes qui ont du cœur » de Fernandez Juarez.

des entéléchies, des formes idéelles qui permettent d'expliquer le devenir physique. En outre, si les *apu* sont « ordonnateurs » de toute chose, pourquoi ne seraient-ils pas capables d'adopter une apparence sensible (différente de celle qui les caractérise habituellement) et d'en changer à leur guise ? Le principe spirituel et sa manifestation forment, dès l'instant où ils pénètrent dans la pièce, une dualité indissociable : on en ressent la réalité, on en comprend la nécessité logique. Les bergers des Hautes Terres font ainsi l'expérience d'une hiérophanie, c'est-à-dire d'une manifestation sensible du divin. Le monde-autre s'introduit dans ce monde-ci, *hic et nunc* : impossible de ne pas ressentir sa présence (*thereness*).¹⁴⁷

Ricard Lanata utilise ici le terme de « monde-autre », tout comme le faisait Michel Perrin que nous avons cité précédemment dans ce travail, malgré qu'à la fois il le contrebalance, l'annule, le neutralise : si les êtres surnaturels sont bien « de ce monde », alors la distinction entre « le monde-autre » et « ce monde-ci » ne semble plus pertinente. C'est bien ce qui ressort de nos considérations précédentes : il n'y aurait pas une séparation entre un ici et un ailleurs mais plutôt une continuité organique (ou écologique) des existences, qui par ailleurs s'actualisent et se font advenir-à-l'être les unes les autres. Et de plus, ce qui soutient « logiquement » cette continuité des êtres et de leur plan d'existence, c'est l'apparition matérielle des entités surnaturelles lorsque le *ch'amakani* fait appel à elles. Alors, cette « apparition » aurait-elle lieu par le bon vouloir des entités tutélaires, comme l'énonce ici Ricard Lanata, ou serait-ce le spécialiste rituel qui aurait la capacité de leur donner corps, et par quel moyen ? Lorsque je posais la question à Nicolas, il me répondit simplement : « J'appelle leur nom, c'est tout... je les connais... je suis connecté. » Il serait capable de le faire à volonté, par une simple parole ou pensée qui auraient ainsi une certaine agentivité.

« Yuyay », une pensée performative qui perpétue la peur

Cela nous ramène à l'assertion « *Si no crees, no pasa nada* » (« Si tu n'y crois pas, il ne se passe rien ») : elle nous avait permis de faire ressortir la capacité qu'ont la pensée, l'émotion et la croyance à actualiser ou non des représentations et ainsi à les faire survenir ou non dans le réel. Cette capacité, qui semble propre à l'ontologie andine, peut être corrélée au verbe quechua « *yuyay* »¹⁴⁸ :

Dans les ayllus étudiés, les quechuaphones utilisent le verbe « *yuyay* » dans le sens de « penser, raisonner, réfléchir, imaginer » et « se souvenir ». Toutefois, il ne s'agit pas d'une pluralité sémantique ; le sens de « *yuyay* » n'est pas contextuel : selon les situations,

¹⁴⁷ Lanata p.175.

¹⁴⁸ Je n'ai malheureusement pas pu distinguer avec précision le verbe aymara qui correspondrait au *yuyay* quechua.

« *yuyay* » signifierait soit « penser », soit « se rappeler ». « *Yuyay* », c'est à la fois penser et se souvenir, ces deux actes n'étant pas différenciés conceptuellement. Le présent et le passé ne sont pas non plus séparés : ce que je pense maintenant, ce que j'ai pensé dans le passé et ce dont je me souviens maintenant s'entremêlent. Comme l'explique une informatrice : « c'est tissé dans ton *sonqo* » [équivalent de la *chuyma* aymara]. Le « *yuya* » constitue ainsi un tissage où les fils du passé se nouent avec ceux du présent. Le passé et le présent s'entremêlent. « *Yuyay* », c'est le résultat de cette union ; c'est la manifestation de cet assemblage. Et nous allons le voir, c'est ce tissage qui va produire le futur. [...]

Précisons que les pensées/souvenirs sont activées par certaines émotions. Dans un contexte rituel, « *yuyay* » signifie aussi « adorer » (faire des libations, des fumigations et des offrandes). Enfin, « *yuyay* », c'est aussi « faire apparaître ». Il s'agit donc d'une disposition (cognitive, émotionnelle, spirituelle) laquelle est conçue comme la mise en œuvre d'un acte (une pratique rituelle et une mise en relation, une interpellation, voire une vision).¹⁴⁹

Laurence Charlier expose par la suite nombre d'exemples où s'établissent la qualité agentive et performative de « *yuyay* », dont certains sont particulièrement étonnants. Voici quelques citations de ses interlocuteurs qui permettent de se faire une idée de l'ampleur de ce qu'englobe et implique le terme « *yuyay* » : « Le *yuyay* a ce pouvoir : faire que ça s'accomplisse » ; « Penser c'est créer » ; « Avant, ma mère me racontait ça. Elle me disait que le grand-père de mon grand-père, ceux d'avant, non et bien eux, ils disaient aux pierres qu'il y avait, tu sais, là où sont les moutons, "Deviens un mur !". Le pouvoir du *yuyay* du grand-père faisait que le mur se faisait. Les pierres courent, courent et se font mur » ; « La femme peut tomber enceinte sans avoir de relation sexuelle. Avec la pensée. [...] Elle peut être en train de faire paître les moutons de dos. Donc l'homme est comme ça, à cent mètres et il lance une pierre vers elle. Et comme ça, la femme est enceinte mais sans s'en rendre compte. C'est toujours l'homme qui le fait [et non la femme] parce que l'homme a plus de force. Il le fait avec sa force et en pensant à la femme. Il doit penser qu'elle va tomber enceinte. Et comme ça, la femme perd ses règles » ; « C'est contagieux. Par exemple, si j'ai cette maladie, alors mes enfants peuvent l'avoir aussi mais seulement si on y pense. Si on n'y pense pas, ce n'est pas contagieux. Mon père a été malade de ça. Comme il y pensait, j'ai aussi été malade. Mais moi, je n'y pensais pas. Donc, j'ai vite guéri. Sinon, je serai mort » ; « la sorcellerie ne marche que si l'on y pense » ; « Si j'ai envie que telle personne me parle et que moi je n'ose pas aller lui parler ou que je ne veux pas, alors, je vais penser qu'elle va venir me parler et elle viendra me parler en vrai » ; « L'homme tente également de protéger ses animaux en pensant. Par exemple, le *yuyay* du maître dit "ne tombe pas". Ça dépend de la force de la mentalité du

¹⁴⁹ Charlier 2011.

maître » ; « Si tu n'as pas peur, rien ne va t'apparaître » ; « Tu ne dois pas penser sinon, ça s'accomplit ». Enfin, Laurence Charlier cite un chamane : « La foudre est entrée en moi, elle m'a brûlé. De là, je suis devenu *yatiri*. Au début, je ne savais pas comment faire. Aujourd'hui, je sais soigner. Mais, il faut penser à ce que l'on fait sinon, ça ne fonctionne pas, il n'y a pas de résultat, on ne peut rien faire ».

Ces citations offrent un panorama assez impressionnant des significations que portent ces populations sur le fait de « penser ». Lorsque nous avons essayé précédemment d'analyser les implications de l'assertion « *Si no crees, no pasa nada* » qui sous-entend notamment que la pensée ou l'émotion ou la croyance sont capables d'*actualiser* des représentations, de les faire survenir au réel, nous avons pu rendre compte du fait que cette actualisation appartienne à chaque être humain individuellement. En effet, il dépendrait de chacun de « croire » ou de « ne pas croire » (bien que, nous l'avons vu, les individus peuvent ne pas avoir si facilement et volontairement le choix de « croire » ou de « ne pas croire », car leurs représentations sont aussi imbriquées dans l'environnement culturel qui les entoure et dans lequel ils ont grandi). Une question se pose alors : quel est le régime ontologique de ces représentations pour ceux et celles qui les actualisent ? S'agit-il d'accéder à un certain « plan » du réel, un « monde-autre » qui serait inexistant pour ceux qui ne les activent pas ? Ou bien s'agit-il d'activer des représentations qui sont latentes et qui donc *existent* virtuellement, mais ne *sont* que lorsqu'elles sont actualisées par et pour la personne ? Autrement dit, est-ce que les personnes qui activent ces représentations se connectent à un plan invisible de la réalité, presque *hors* de celle-ci, ou bien est-ce qu'elles font survenir ces représentations dans ce monde-ci ?

Si je ne crois pas aux *chullpa* ou à l'*anchanchu*, cela ne signifie pas qu'ils n'existent pas mais plutôt que je ne les active pas dans mon réel, qu'ils n'ont donc aucun effet sur moi. Par ailleurs, ces entités n'existent pas sur un plan « parallèle » et invisible que je serai susceptible de saisir et de rendre visible par le fait d'y croire, comme si elles attendaient là, dans un espace intermédiaire, de survenir dans le réel : elles prennent corps et entrent dans le réel par le fait même de croire en elles, c'est-à-dire qu'elles « naissent » par l'acte même d'y penser ou d'y croire¹⁵⁰. Mais il serait réducteur de penser que les individus qui activent ces représentations fabriquent du réel de toute pièce : elles ne peuvent en effet apparaître que parce qu'elles sont *possibles*, c'est-à-dire parce qu'une structure culturelle voire même cognitive les permet.

Les informateurs expliquent que lorsqu'on pense à quelque chose, ça [le contenu référentiel] devient (*tukuy*) clair/visible (*su'ti*), ça devient vrai (*chiqa*), ça devient réalité. Le *yuya(y)* crée donc bien le manifeste (ce qui devient clair/visible), ce manifeste étant ici précisément conçu comme une objectivation [ça devient réalité] du contenu référentiel puisque c'est celui-ci qui

¹⁵⁰ Eventuellement, cet espace intermédiaire dans lequel les entités surnaturelles se trouveraient à l'état latent serait l'espace des représentations en tant que telles, l'espace de leurs « possibles ».

est évoqué pour expliquer ce qui est expérimenté. C'est donc un point de vue anthropocentré mais qui s'éloigne nettement d'une pensée perspectiviste. L'accomplissement n'est pas perceptif : je fais cas de tel esprit donc il existe pour moi. Il est le résultat d'une véritable manifestation de ce qui est « *yuyasqa* »¹⁵¹. « *Yuyay* », c'est accomplir ce qui a été « *yuyasqa* ». Le contenu référentiel est donc en lui-même la mise en œuvre de son propre accomplissement.¹⁵²

Les implications de la dernière phrase de cette citation sont vertigineuses. Le « contenu référentiel », les représentations, surviennent au réel de par le fait même qu'elles existent en tant qu'elles ont été pensées, et donc par le fait même qu'elles existent en tant que représentations. Ainsi, tout « ce qui est pensé » est susceptible de survenir au réel à travers le caractère agentif et performatif de la pensée, et d'autre part « ce qui est pensé » est l'expression d'un contenu référentiel qui est culturel mais qui, si l'on voulait pousser la logique à l'extrême, pourrait aussi être cognitif. En effet, tout « ce qui est pensé » ne peut appartenir qu'à « ce qui est pensable », et si tout « ce qui est pensable » est susceptible de survenir dans le réel, alors toute pensée *possible* culturellement et cognitivement peut se voir dotée d'une existence même « matérielle », et par là-même de sa propre agentivité. L'être humain serait alors un vecteur capable de faire survenir dans le réel des situations et des êtres que ses pensées et émotions actualisent, qu'elles font « naître » de par leur *possibilité*, cela bien qu'il ne soit pas entièrement maître de celles-ci, notamment de ses peurs, le soumettant ainsi à la prédation des représentations qu'il fait être : « Le diable n'est pas un agent de la relation qui l'unit aux humains : il ne peut apparaître comme il veut. Il a besoin du yuya(y) des humains pour devenir visible par eux et, lorsqu'il se trouve en dehors de son territoire, pouvoir exercer son action prédatrice. Ces exemples montrent aussi qu'il est toujours nécessaire de maîtriser son yuya(y) si l'on veut éviter d'être une proie. Car dans la plupart des cas, s'il est un véritable agent de sa relation avec le diable, l'homme subit son agentivité : à cause de son état émotionnel et de ses pensées, il devient une proie. L'agentivité de l'homme ne le préserve ainsi nullement des attaques prédatrices. Il n'est qu'un agent qui, en raison de ce statut, devient une proie. Il crée lui-même son destin funeste. Il en est l'auteur. »¹⁵³

Afin de clore cette discussion, et au risque de vous abreuver de beaucoup de citations, qui m'ont semblées nécessaires pour vous présenter cet univers étonnant et abyssal, je tiens à citer un long passage de Bruno Latour qui me semble particulièrement pertinent :

Quelle est la prise *propre* aux divinités ? Leur mode de saisissement ? Leur passe ? Elles construisent ceux qui les asseyent ou les fabriquent ; ce trait fait lui aussi partie du cahier

¹⁵¹ Adjectif formé à partir du verbe « *yuyay* » et du suffixe « *sqa* » avec lequel se forment les participes passés. « *Yuya-sqa* » : ce qui est pensé, mémorisé ».

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid.

des charges. Sans elles, nous mourons, comme le comprend Jagannath, au milieu de la cour, au moment même où il sacralise et désacralise le *shaligram* de sa famille. Ou, plus exactement, nous ne pourrions sans la divinité nous défaire d'autres divinités qui pourraient menacer notre existence. Chaque divinité apparaît donc comme une *antidivinité*. Faute d'avoir procédé avec attention à leur égard, d'autres pourraient prendre la place. On ne se trompe peut-être pas trop en les définissant comme un genre très particulier de *rappports de forces*. C'est bien ainsi que Jeanne Favret-Saada en avait produit le sens. Pour en trouver le modèle, peut-être faut-il même se tourner vers la sociologie complexe des singes telles que la décrivent les nouveaux primatologues. Ou encore vers certains types de rapports politiques analysés par Machiavel et que l'on retrouve, en un état presque pur, dans les rapports internationaux. Rien de psychologique dans cette affaire. On se trouve constamment menacé par des forces qui ont toutefois la particularité de pouvoir être renversées ou, plus exactement, inversées par un geste. « Tous les dragons de notre vie – demandait Rilke – ne sont-ils pas de belles jeunes filles qui demandent à être secourues ? » Au lieu de forces qui exerceraient en continu leur effet, voici des forces capables de *modifier brutalement* leur cours, de dragons à princesses, de carrosses à citrouilles, de *shaligrams* à pierres. Le mieux que l'on puisse faire, sous leur emprise, c'est de durer un peu plus de temps, en prenant quelques précautions de plus, « en prenant soin ». Michel Serres a défini la religion comme « le contraire de la négligence ». Il y a bien du religieux dans cette attention de toutes les secondes à des périls qui nous menaceraient parce que ceux à qui nous devons notre existence ne pourraient venir à notre rescousse.

Risquons un terme pour les définir enfin, ces divinités. Je propose de les appeler *frayeurs*, en reprenant la très belle explication que donne Tobie Nathan de ce mot, lequel a l'avantage de ne supposer ni essence ni personne. Les frayeurs n'ont pas plus besoin de sujet personnel que la phrase « il pleut ». Rappelons que le cahier des charges que je cherche à dresser et qui définit leur mode d'existence particulier n'entraîne aucunement l'existence brute et entêtée de la substance. Non seulement les frayeurs doivent inverser brusquement le sens maléfique ou bénéfique de leurs rapports, mais elles doivent aussi *passer* ou faire passer. Leur particularité principale, en effet, vient de ce qu'elles ne s'arrêtent jamais au sujet qu'elles doivent ignorer tout à fait pour qu'il reste sauf, un moment de plus. Elles passent, elles traversent, elles rebondissent sur lui ; si elles s'y accrochent c'est par erreur, presque par inadvertance ; si elles le *possèdent*, c'est en se trompant de cible. Série de substitutions sans loi, elles peuvent transmuter, à tout moment, tout être en tout être. D'où l'effroi qu'elles suscitent avec raison.

J'hésite à réemployer le terme mais je souhaiterais parler, pour décrire ce mouvement, de *transferts de frayeurs*. Si les termes que j'emploie ne sont pas trop affreusement inadéquats, on pourrait dire que soigner revient à faire passer la frayeur venue de nulle part, ailleurs, plus loin, n'importe où, mais surtout, surtout, qu'elle ne s'arrête pas, qu'elle ne se fixe pas sur le patient, le prenant pour un autre, et l'emporte, le substituant, dans sa série folle de substitutions à d'autres, toujours différents. Pour cela il faut *ruser*. La ruse

habite ce mode d'être, de part en part. Il faut tromper la frayeur, au prix d'une négociation compliquée dont on rend compte souvent par des termes empruntés aux transactions, aux négociations, aux échanges. Prenons plutôt le mot *charme* en lui redonnant le sens fort que la langue a perdu. Le charme permet de ruser avec la frayeur selon la formule assez générale : Si tu peux me prendre pour un autre, tu prendras peut-être cet autre pour moi. » Tromperie nécessaire dont la mythologie donne cent exemples.¹⁵⁴

Ces idées semblent correspondre à l'univers ontologique andin : l'être humain serait forcé d'être dans la peur car celle-ci serait intrinsèque à l'existence, d'où la nécessité de faire appel à des divinités (en fait des *antidivinités*) pour pallier à cette situation tout en la perpétuant. Il s'agit d'un problème insoluble qui mène à des transactions et négociations, contre lequel il faut pouvoir *ruser*, en permanence. Or, le personnage central de ces ruses et négociations est le chamane.

V. Ruses, visions et improvisations

Transmettre des procédés rituels

A la fin de mon deuxième terrain en 2022, mes relations avec Alejandro, au départ compliquées, s'étaient amplement améliorées. J'avais passé pas mal de temps avec lui mais il refusait toujours de me parler avec précision de son ancienne pratique de *yatiri*, aussi j'en venais un jour à le prendre à contrepied, à le « piéger » en quelque sorte : je lui demandais s'il avait déjà pu transmettre ses connaissances, me doutant suite à nos échanges que ce n'avait pas été le cas, ce qu'il me confirma, à la suite de quoi je lui demandais si cela ne le dérangeait pas d'une quelconque manière que ses connaissances soient finalement perdues avec lui. Il s'avéra visiblement troublé par cette question. Ainsi, quelques jours plus tard et alors que c'était la dernière fois que je le voyais lors de ce terrain-là, il me proposa de m'enseigner ses connaissances à mon retour l'année suivante. Lorsque je me présentais à lui en 2023, il était toujours prêt à me transmettre son savoir : il était bien décidé à ne plus être chamane et guérisseur lui-même, ce serait donc moi qui devrais désormais prendre sa suite et commencer à soigner, dans mon pays. Il me donna ainsi une croix munie de son Christ, de la taille de la main, peinte en noir, en marron et en doré. Elle paraissait extrêmement vieille et était salie de graisse et de poussière. Il m'annonça que c'était son maître qui lui avait alors donné cette croix à l'époque où il était devenu *yatiri* lui-même, cinquante ans plus tôt. Tout comme elle avait toujours été accrochée au mur de sa chambre, je devais la disposer sur un

¹⁵⁴ Latour 2009 pp. 107-111.

mur de ma maison et me référer sans cesse à elle lorsque j'effectuerai des rituels : cette croix me guiderait et me protégerait.

Il peut paraître étrange que j'en sois venu à être considéré par un *yatiri* comme étant son disciple voire son successeur (cela avec tous les guillemets et précautions possibles). Mais les choses se sont faites de manière très naturelle : si je m'intéressais à ces connaissances il fallait bien que ce soit parce que je voulais devenir moi-même un chamane (et par ailleurs, les vocations au rôle de *yatiri* se font extrêmement rares, d'où le fait que les trois seuls que j'ai réellement côtoyés à Pacajes aient tous plus de quatre-vingts ans. Ainsi, un gringo pouvait s'avérer être, en dernier recours, un moyen de perpétuer ces représentations et pratiques). C'était à cette conclusion qu'en était arrivé Alejandro, mais aussi Santiago et Nicolas, et bien que je n'avais jamais exprimé de tels souhaits de me transformer en *yatiri*, je n'avais pas non plus infirmé formellement leurs suppositions. En effet, si, comme Jeanne Favret-Saada le dit, la seule manière d'accéder à un devin serait de devenir son client, une manière encore plus aboutie semble être de devenir son disciple. C'est d'ailleurs ce qu'elle fit elle-même en devenant la disciple de Mme Flora, une désorceleuse. Ainsi, Alejandro était prêt à m'enseigner douze thèmes qui englobaient ses connaissances rituelles : « *Por temas, por temas te voy a hablar, pues. Y ahí vas a saber como se hace, como se puede ser. Todo te voy a confesar, pues. Ya no voy a ser curandero, yo. Ese [la croix] llevale ese no mas, ya.* » (« Par thèmes, je vais te parler par thèmes. Et ainsi tu vas savoir comment cela se fait, comment ça peut être. Je vais tout te confesser, voilà. Je ne vais plus être un guérisseur, moi. Cela [la croix], emporte-la, voilà. »

Mais il voulait pour cela que je lui paye la somme de 1000bs, ce qui représente une somme confortable pour des personnes modestes (le salaire mensuel « minimum » étant à peine plus élevé) : il considérait que j'allais pouvoir gagner ma vie avec ses connaissances et qu'il devait donc en être rémunéré. Mais je n'avais pas ce jour-là la somme nécessaire et je devais de plus ramener un de mes chiens à La Paz car la veille il avait été mordu à la patte par un molosse : j'avais pour inquiétude que cela soit assez grave (finalement il n'avait été que légèrement blessé). Alejandro m'avait malgré tout déjà donné la croix. Je repartais au village et me débrouillais pour faire du stop, à deux ou trois reprises, jusqu'à arriver à La Paz. Or, je transportais mon chien blessé dans mes bras durant tous les trajets et j'avais placé la croix dans une poche de ma veste au niveau du cœur, cœur contre lequel j'avais maintenu mon chien. Or, cette croix, dont je croyais au départ qu'elle était faite de bois, s'avéra être faite de plâtre : je la retrouvais brisée en trois morceaux à mon arrivée à La Paz.

Je fus un peu désemparé devant ce coup du sort, mais je décidais de « réparer » cette croix en la recollant et en repeignant du mieux possible les quelques endroits où la peinture s'était

effritée : j'étais évidemment préoccupé par l'idée qu'il s'aperçoive que j'avais ainsi brisé un objet qui devait revêtir une certaine importance pour lui et qui était censé l'avoir accompagné durant toute sa carrière de *yatiri*. J'y mis toute mon application aussi le résultat fut assez convenable. Je repartis donc voir Alejandro quelques jours plus tard. Il ne me demanda pourtant pas de lui montrer la croix de nouveau, ce qui était un comble.

Il passa alors une journée (un temps excessivement court... mais qui fut agrémenté de discussions à des moments moins « formels ») à m'expliquer le contenu de ces « douze thèmes » tels qu'ils lui avaient été lui-même enseignés par le passé, me demandant de tout noter avec précision, s'attachant souvent à des détails précis qu'il me répétait afin d'être certain que je les avais pris en compte. Ces thèmes se présentent ainsi (les cinq premiers thèmes ont pour but de soigner les personnes, bien que le premier soit plutôt un prérequis à tout rituel) :

- I. Siempre se hace oración : « *en cualquier momento que vas a hacer, vas a hacer oración siempre* » (Toujours réaliser des prières : « à n'importe quel moment où tu réaliseras des offrandes ou des soins, tu feras toujours des prières »).
- II. Lecture et interprétation des feuilles de coca.
- III. Premiers rituels et offrandes à mettre en place pour soigner, selon le résultat de l'interprétation : *mesa blanca*, rappel de l'*ajayu*...
Si la maladie est liée au diable (« *satanas* »), il faut alors sacrifier un coq noir ou roux, ou une brebis noire.
- IV. « *Si enfermo sigue esta, tienes que lavar con mesa negra* » (Si le malade ne guérit pas, tu dois le laver avec une *mesa negra* »)
La *mesa negra* (rituel visant notamment à contrecarrer la sorcellerie ainsi que les effets de multiples entités *saqra*) effectuée par Alejandro (et effectuée de la même manière par Santiago et Nicolas) ne correspond pas à celle décrite dans la littérature¹⁵⁵ : habituellement elle doit être soit brûlée, soit jetée telle quelle dans une rivière ou dans un ravin à la suite du rituel. Alejandro, lui, prépare un mélange de plantes et d'autres ingrédients qu'il broie et fait infuser dans six tasses d'eau bouillante. Il lave ensuite de la tête aux pieds la personne malade, assise dans une bassine, avec le liquide devenu vert et épais, puis il récupère ce liquide qu'il verse ensuite tout doucement dans une rivière proche.
- V. « *Hay gentes, se vuelve loco. Con el diablo se han encontrado, como será, no ve ¿? Esa gente, ya se vuelve loco. Ya no se... con la familia ya no se puede vivir... se van a los barrancos no mas...* » (« Il y a des gens, ils deviennent fous. Ils ont

¹⁵⁵ Voir par exemple l'ouvrage de Fernandez Juarez, *El banquete aymara* 1995, pour une description étendue des différents rituels et offrandes en milieu rural ou urbain dans le département de La Paz.

rencontré le diable, comment cela sera, non ? Ces gens, voilà qu'ils deviennent fous. Ils ne peuvent plus... ils ne peuvent plus vivre avec la famille... ils vont là où il y a des ravins... »)

Cette folie est liée à la rencontre avec l'*anchanchu*, il faut alors réaliser une *chiwchi mesa* avec le sacrifice d'un chien rouge ou d'une mouffette (*zorino*).

VI. Les offrandes pour :

- construire une maison, au moment des fondations, avant de commencer l'ouvrage (« *antes de iniciar el trabajo* ») : il faut réaliser une *mesa de color* pour la Pachamama.
- le négoce, le travail : il faut réaliser une *mesa blanca*.
- chercher de l'or : il faut réaliser une *mesa blanca*.

VII. Pour soigner le bétail : « *Mesa blanca para que no se enferme, para que crezca mas y mas, que procee mas oveja, mas vaca.* » (« Une *mesa blanca* pour qu'il ne tombe pas malade, pour qu'il croît encore et encore, que soient procréés plus de brebis et plus de vaches. »)

Il est aussi possible de faire un *altara* (aussi appelé *ramada*), qui est une offrande particulièrement élaborée et conséquente, ainsi qu'une *waxt'anacha*, qui est le sacrifice d'un animal de troupeau avec en général l'extraction du cœur de l'animal encore battant. J'ai pu observer et filmer un tel rituel lors du carnaval de Calacoto en février 2023.

VIII. D'autres usages des *waxt'anacha* : pour obtenir une voiture, pour vouer un culte à un crapaud domestiqué qui peut offrir la fortune en retour, pour répondre aux demandes des militaires qui apprécient ce genre de sacrifices.

IX. Pour favoriser les transports longues distances, les bus, les camions : effectuer une *waxt'anacha* tout en développant fortement le rituel qui doit s'attacher à demander aux montagnes tutélaires qu'elles acceptent de laisser voyager la personne (« *sacar licencia* »).

X. A la demande de la communauté, pour favoriser les cultures, la croissance des plantes, empêcher leur pourrissement ou l'apparition de maladies ou de parasites : effectuer une *altara* avec *waxt'anacha*.

XI. Lors des fêtes, à la demande des *pasantes* (les personnes qui organisent et financent pour une année une fête, telle que le carnaval par exemple) : passer une *altara* ainsi qu'une *waxt'anacha* voire un « *holocausto* » : il s'agit d'une *waxt'anacha* au cours de laquelle on mange l'animal sur place et on brûle ses os dans le brasier dans lequel on a fait passer la *altara*.

- XII. Durant la fête annuelle des *mallku* de Pacajes et à leur demande : passer une *waxt'anacha*, voire un *holocausto*.

Ces rituels, toujours accompagnés de prières spécifiques et de libations, sont décrits ici très brièvement mais permettent de se faire une idée des contextes et objectifs visés lors de leur réalisation. La guérison des personnes s'accompagne aussi très souvent de la prise de médicaments souvent fabriqués par le *yatiri* lui-même, constitués de plantes cueillies dans l'environnement immédiat ou bien achetées en ville, ainsi que de produits animaux ou minéraux. Par ailleurs, il est évident que l'apprentissage de la réalisation de ces rituels a lieu par la pratique, aussi ces informations presque « livresques » qu'il m'avait fournies ne pouvaient m'être que partiellement pertinentes, mais le fait que je les ai vus être réalisés à plusieurs reprises me permettait de poser de multiples questions à Alejandro et ainsi d'élaborer ma compréhension de ces rituels. Par exemple, une partie très intéressante de la pratique du *yatiri* est celle de la divination dans les feuilles de coca. Je questionnais ainsi Alejandro et il effectua successivement plusieurs « tirages » de feuilles devant moi, dont il me donna les clés d'interprétation.

Divination et opérations chirurgicales : donner la « foi »

Il disposa ainsi, sur un tissu étendu sur son lit, deux feuilles qui formaient une croix, sur laquelle il posa une pièce de monnaie, ainsi que trois feuilles placées sous la croix, horizontalement l'une à la suite de l'autre. Ces trois feuilles représentaient respectivement : le diable (« *diablo* », qui peut désigner plusieurs entités différentes), le malade et l'*ajayu* perdu. Dans ce tirage, Alejandro va chercher à savoir si la personne malade l'est à cause du diable ou parce que son *ajayu* lui a été subtilisé. Il relâche alors quelques feuilles, petit à petit, sur l'ensemble ainsi disposé : l'endroit où chutent les feuilles, le côté sur lequel elles tombent (côté sombre et lisse de la feuille ou bien côté clair et nervuré) et la direction que pointe la queue de chaque feuille, ainsi que la forme de la feuille et les défauts potentiels qu'elle présente (une petite déchirure ici, un excroissance là...) lui indiquent alors que la personne a perdu son *ajayu*. Il faudra donc réaliser le rituel correspondant. Il récupère alors les feuilles qu'il a lâchées tout en laissant en place l'ensemble disposé au départ, qui forme une croix ainsi que trois feuilles successives, et pose une autre question : est-ce que la personne va guérir, ou non ? A chaque feuille qui tombe, il déclare : « *Se va a sanarse !* » (« Elle va guérir ! »), malgré que plusieurs d'entre elles tombent à des emplacements et dans des dispositions qui sont vraisemblablement néfastes (cela, je peux en juger de part les multiples fois où j'ai pu observer un tel processus de divination être réalisé, ainsi que des questions que j'ai pu poser à ceux

qui la pratiquent). Il enchaîne ainsi, d'une voix enjouée et avec un sourire qui mime le contentement, comme s'il se trouvait véritablement en face d'un malade venu le consulter : « *De buena hora se va a hacer curar este hombre ! Va a ser al punto, la sanacion !* » (« C'est la bonne heure pour que cet homme se fasse soigner ! C'est le bon moment, pour la guérison !). Il déclare ensuite qu'à l'heure opportune il faudra réaliser un rappel de l'*ajayu* et que la personne sera soignée. Je lui demande alors comment fait-il pour savoir à quelle heure réaliser ce rituel : « *Pero como vas a saber que hora es con las hojas de coca, como puedes leer eso ¿?* ». Il récupère alors l'ensemble des feuilles de coca, ne laissant que celles formant une croix ainsi que, dessous, deux feuilles placées l'une à côté de l'autre, et non plus trois feuilles comme c'était le cas auparavant, et me répond ainsi : « *Aquí. A ver digamos... Diez, digamos. A ver digamos que es once* » (« Ici. Voyons, disons... Dix, disons. Voyons, disons que c'est onze »). L'une des deux feuilles désigne le fait qu'il faut faire le rituel à dix heures, et l'autre, à onze heures. Il relâche ensuite une seule feuille, celle-ci se dépose vers le centre de l'ensemble, mais sa queue, tournée vers la feuille désignant « onze heure », lui indique qu'il s'agit de l'heure opportune pour le rituel.

Ce qui ressort ici c'est la capacité d'improvisation totale du spécialiste rituel lors de cette séance de divination. D'une part en raison du choix arbitraire qu'il peut donner aux différents « emplacements » sur lesquels doivent retomber des feuilles et qui permettent d'élaborer une interprétation : ces « emplacements » (correspondant aux feuilles disposées au préalable) peuvent désigner le diable ou bien une heure spécifique, ou encore, selon le bon vouloir du devin, quoi que ce soit d'autre. Cela tout en sachant que le devin n'annonce habituellement pas au demandeur la signification qu'il met sur chaque « emplacement », il ne fait que donner son interprétation de la chute des feuilles en relation avec ces emplacements, et dans la très grande majorité des cas que j'ai pu observer, même chez d'autres spécialistes rituels, les assertions interprétatives sont positives (« *Va a sanarse !*»). Mais il y a un autre moment d'improvisation du devin : au-delà de la structure de son propre système divinatoire qu'il peut transformer à sa guise, il interprète aussi la chute des feuilles à l'intérieur du système, puis finalement interprète un rôle presque théâtralisé au cours duquel il met généralement en confiance et reconforte la personne qui est venue le voir. Alejandro me dira ainsi :

A : El enfermizo tiene que estar bien creído a la Pachamama. Si es que va al hospital, bien creído también a la Pachamama. "Tengo que estar sano" dice pues. No tiene que estar con dos corazones. Dicen algunos "Si me sanaré o no me sanaré ¿?" Ese es, con dos ideas esta. Con uno idea no mas tiene que estar.

J : « Me sanaré no mas. »

A : Ah. Asi. Asi tiene que ser. Ese tienes que... vos tienes que decir "Con una sola idea, si quieres vivir, ya : "Quiero ser curado". Asi tiene que... vos tiene que decirle. Asi es. Si es que quiere ir al hospital siempre, al hospital, igual también, que uno va a decir "Ya, me haré curar, ya estoy sano, quiero volver sano." Asi tiene que estar.¹⁵⁶

Nous retrouvons ici la capacité agentive de la pensée andine. De plus, Alejandro n'est pas dupe du procédé qu'il effectue : ses interprétations de ses tirages de feuilles de coca sont vraisemblablement tournées au bénéfice du demandeur. Il est donc véritablement en train d'improviser. J'ai aussi pu demander à Santiago de réaliser pour moi des tirages de coca qu'il interprétait sous mes yeux et desquels il me donnait quelques clés. L'ensemble de feuilles qu'il place au préalable est différent de celui d'Alejandro : il dispose deux rangées de trois feuilles de coca, et sur la feuille centrale de la rangée du bas se trouve la pièce de monnaie qui sert toujours à rétribuer le devin¹⁵⁷. Ainsi, chacune de ces feuilles peut représenter respectivement la Vierge (donc la Pachamama), mon foyer (« *tu hogar, tu casa* »), la personne (moi), une autre personne... ou quelque désignation que décide le devin lors du tirage. Alors qu'il m'expliquait cela, je le vis changer de feuille tandis qu'il me nommait une telle désignation : il indiqua tout d'abord une feuille, puis sembla se raviser et en désigna une autre. Je lui demandais alors :

J : Pero puedes cambiar también si quieres ¿?

S : Ah si pues...

J : Esas cosas puedes invertir, o...

S : Si, cambia no mas, cambia no mas también pues.¹⁵⁸

Il semble bien me confirmer ici la même pratique que celle réalisée par Alejandro : les désignations des feuilles sont susceptibles de changer, d'être échangées, au bon vouloir du devin. Les différences flagrantes entre les dispositions de feuilles de ces deux spécialistes rituels qui n'habitent qu'à quelques dizaines de kilomètres l'un de l'autre sont aussi très éloquents quant aux variations personnelles que chaque spécialiste rituel peut effectuer. De plus, Santiago lui aussi était très positif dans les tirages qu'il m'a faits, il riait de ma chance, poussait des exclamations de surprise et de joie tout en exprimant le fait que j'arriverai avec certitude à réaliser les objectifs que je m'étais fixés : il s'agit de nouveau d'une théâtralisation de ce procédé de divination.

¹⁵⁶ Voir traduction 13.

¹⁵⁷ Voir photo en annexe.

¹⁵⁸ Voir traduction 14.

Nicolas lui aussi m'a lu la coca à plusieurs reprises, mais jamais de manière aussi formelle, malgré mes demandes. Il semblait se refuser à le faire et prenait simplement son sachet de coca, en sortait au hasard quelques feuilles et me lançait ainsi quelques interprétations d'un ton rieur. Cette pratique de lecture de la coca n'a pas uniquement lieu de la part des spécialistes rituels : d'autres personnes peuvent en être capables. Un ami avait ainsi essayé de m'aider à retrouver mon téléphone que j'avais perdu en piochant quelques feuilles dans son sachet de coca, afin de savoir où il se trouvait, ou de savoir qui me l'avait potentiellement subtilisé. Il était d'ailleurs reconnu dans sa famille et parmi son entourage comme étant très efficace dans cette lecture de la coca. Cela traduit un « continuum chamanique » qui a lieu dans cette société, c'est-à-dire que toute personne est susceptible de pouvoir réaliser certains de ces procédés. Par exemple, certaines personnes sont considérées capables de pouvoir « souffler les nuages », c'est-à-dire de pouvoir les éloigner en soufflant dans leur direction si ceux-ci amènent des éclairs dangereux ou une pluie intempestive (à mon grand dam, étant né en février donc durant la saison des pluies, je ne pouvais pas faire partie de ces personnes capables de « souffler les nuages » qui doivent être nées durant la saison sèche). Le rappel de l'*ajayu* est aussi un rituel qui peut être effectué par des personnes qui ont quelques accointances avec les pratiques chamaniques sans être pour autant des spécialistes rituels.

Un autre procédé qui permet de rendre compte de la ruse qu'utilisent les êtres humains pour contrecarrer l'infortune voire la détourner est celui réalisé par de nombreux *yatiri* : lorsqu'une personne est malade ou est touchée par l'infortune de manière répétée, il est possible de renverser sa « chance » (*suerte*), ou plutôt d'échanger celle-ci avec celle d'un cochon d'Inde. Le rituel a de nombreuses variantes, mais généralement la personne est frottée par le *yatiri* avec un cochon d'Inde vivant, de la tête aux pieds, ou bien le cochon d'Inde est remué dans les airs autour de la personne, tandis que des prières et des exhortations sont prononcées. A la suite de cela, les « chances » des deux êtres se seraient échangées. Il ne resterait alors plus qu'à tuer le cochon d'Inde afin que la « chance » remplie d'infortune ne puisse retourner chez la personne. Un jour un ami me raconta que l'on avait effectué ce rituel sur lui lorsqu'il était enfant et il était encore persuadé que c'était leurs « âmes » qui avaient été échangées : il pensait avoir désormais l'âme d'un cochon d'Inde. Cette anecdote faisait beaucoup rire mes interlocuteurs *yatiri*.

Nicolas réalisait lui aussi un procédé thérapeutique lié au cochon d'Inde, mais beaucoup plus élaboré celui-ci, qui lui permettait de soigner des personnes très malades. Il prenait un cochon d'Inde (il en avait toujours car il les élevait chez lui), le passait vivant autour de la personne, puis lui ouvrait le ventre : le cochon d'Inde était censé avoir récupéré la maladie de la personne. Le foie du cochon d'Inde, par exemple, serait devenu plus gros et plus noir, ou bien les poumons seraient un peu purulents, ou bien le cœur semblerait affaibli, etc... Ainsi, il lui

était possible de diagnostiquer la maladie de la personne via une observation des organes du cochon d'Inde, mais de plus, il lui était possible de soigner la maladie du patient en opérant directement, « chirurgicalement », les organes du cochon d'Inde. Par exemple, à l'aide d'une aiguille, il perçait à de nombreuses reprises le foie « malade » du cochon d'Inde, avant de le presser pour en faire sortir un liquide noir, puis de le laver avec du citron ; ou bien il nettoyait les intestins en les évidant, petit à petit, s'il s'agissait par exemple d'un problème de circulation intestinale. A la suite de cela, il lui fallait recoudre le ventre du cochon d'Inde avec un fil et une aiguille, avant de brûler l'animal, et la personne était censée être guérie. Néanmoins, il fallait parfois répéter le procédé à plusieurs reprises pour que la personne guérisse définitivement. Nicolas m'a même raconté que si la personne avait une fracture, par exemple un bras cassé, en passant le cochon d'Inde autour d'elle puis en l'ouvrant, on s'apercevait que l'animal avait lui aussi une fracture à l'endroit correspondant, et qu'il suffisait alors de la « recoller » avec du fil pour que la fracture de la personne se consolide. Nicolas se vantait par ailleurs de pouvoir aussi opérer chirurgicalement des animaux tels que des vaches ou des brebis afin de les soigner. Il utilisait aussi des serpents, dont le sang lui servait notamment à arrêter les problèmes de saignements ainsi qu'à remédier aux règles douloureuses ou bien aux gestations difficiles. Voici une citation de Nicolas notée sur carnet au moment-même où nous discutons : « *Hay que creer ! Hay que tener fe, si no no funciona. Cuando hago con el conejo [le cochon d'Inde], al empezado le digo de levantar la mano y de decir que tiene fe y de decir las bendiciones de Dios el padre poderoso, y que rechaza al Satanas, el diablo, que lo ha traído el pecado a el, sobre esta tierra, y que Dios sea con bendicion. Y de ahí le pongo el conejo. Pero al mismo tiempo a mi nunca me ha caído la prueba de este Dios, nunca me ha caído así el libro del Cielo. Así un libro caído donde puedo leer : « Dios el padre poderoso... » Eso no hay entonces... [il sourit] Si, la verdad es que nunca lo he pescado este Dios. Pero la Pachamama si es poderosa. La Pachamama si la he pescado [il tend la paume vers le sol]* ».¹⁵⁹

Le fait que Nicolas ne croit pas en Dieu ne l'empêche pas de demander à ses malades de prononcer des bénédictions catholiques, car l'important n'est pas son propre point de vue mais que la personne qui vienne le voir ait la foi, qu'elle croit en sa guérison, ce qui serait la meilleure manière pour que celle-ci survienne.

Une inspiration « artistique » ?

Ainsi les trois spécialistes rituels que nous avons rencontrés se servent tous de stratagèmes afin de mener leurs patients à la guérison, mais ils ne s'extraient pas pour autant d'un univers

¹⁵⁹ Voir traduction 15.

cosmologique et symbolique avec lequel ils servent d'intermédiaires mais aussi dans lequel ils voyagent. Ils sont *pris* eux aussi dans leur système de représentations, et cela s'exprime notamment à travers leurs rêves, à travers les rencontres physiques qu'ils disent pouvoir réaliser avec certaines entités, ainsi qu'à travers des « visions » qui peuvent leur survenir. Santiago, par exemple, m'a raconté qu'il pouvait auparavant rêver de rencontres avec le Kumpuku : « *Despues, ahora... Antes, hablaba con ese abuelo. Hmm... Despues, ahora ya no. Me quita el espíritu. Me quita. No me hace vale. [...] eso se me puede, en sueño, me puede parecer. Despues ahora ya no* »¹⁶⁰. Alejandro, quant à lui, m'a expliqué qu'il était capable de rêver des personnes qui allaient mourir prochainement, et qu'il avait aussi fréquemment des visions qui le guidaient et l'aidaient à trouver des solutions pour guérir l'infortune des personnes le requérant. Par exemple, de telles visions lui permettaient de savoir où étaient les objets perdus et qui les avait volés, comme il me l'explique ici :

A : Si hay, alguien que se lo saque. Alguien... Alguien que se lo... Solamente hay que indicar en que lugar esta [il veut dire ici qu'il faut désigner l'endroit où se trouve la chose volée mais sans désigner pour autant le voleur lui-même].

J : Puedes encontrar ¿?

A : Si

J : Como puedes encontrar asi con eso ¿?

A : Es que, en cual parte esta ¿? Ya sabemos. En mediante de oración para vos, ojo cerrado siempre vas a orar. Ojo cerrado. En ahí te va a presentar, el Señor, el mismo, "Oh Señor", el mismo esa enfermizo, te va a aparecer, blanco o negro. Ahoritita esta, una señorita que me esta apareciendo, no ve ¿? [il ferme les yeux et décrit sa vision]. Una señorita me apareció. Asi ojo cerrado hay que hacer oración.

J : Si... Y blanco o negro que quiere decir ¿? [le fil de la discussion étant rapide, et étant moi-même très surpris par le discours d'Alejandro, je fais l'erreur impardonnable de ne pas lui en demander plus sur cette jeune femme qu'il a vu apparaître...]

A : Blanco o negro... Negro parece que tiempito no mas se va a vivir. El blanco, va a vivir ¡! Se va a sanarse. Ese significa.¹⁶¹

Une fois encore, il est difficile de savoir à quel point Alejandro « improvise » et théâtralise de telles visions et leurs interprétations. Mais il ne s'agit pas uniquement pour lui d'un « truc », d'une méthode dont il se servirait à escient afin de mener son interlocuteur là

¹⁶⁰ « Et donc, alors... Avant, je parlais avec ce grand-père. Hmm... Et puis, plus maintenant. L'esprit m'a quitté [ou bien : « il a quitté mon esprit », ou bien « j'ai quitté son esprit »]. Il m'a quitté. Il ne me prend plus en compte. [...] cela ça m'arrive, en rêve, il peut m'apparaître. Mais plus maintenant. »

¹⁶¹ Voir traduction 16.

où il le désire : il y a d'après lui une véritable force dans ces visions, et il me répétait sans cesse de faire des prières et de faire des prières, car ce serait uniquement par cette voie là qu'il serait possible de soigner efficacement et avec humilité, ainsi que d'accéder à un savoir qui serait *extérieur* et qui surviendrait alors à la conscience et à la connaissance du *yatiri*. Cela me rappelle une femme que j'avais rencontrée à El Alto dans la zone du Corazon de Jesus (le « Cœur de Jésus »), dont certaines ruelles sont littéralement parsemées de spécialistes rituels urbains. Cette femme avait six doigts à chaque main, signe d'élection qui faisait d'elle formellement et presque même impérativement une *yatiri*. Elle m'expliqua que la seule manière d'obtenir de la connaissance et ainsi de pouvoir se réaliser en tant que *yatiri* était de pratiquer la prière (*oracion*) de manière régulière. Elle m'expliqua de plus qu'une fois la connaissance acquise, il était possible de faire de la divination à travers absolument n'importe quelle chose : dans la chute de morceaux de papiers, dans la manière qu'a de se consumer une cigarette, dans les mouvements des volutes de fumée... Le moyen n'avait alors plus d'importance, seule demeurait une sorte d'*inspiration* ou d'*intuition* qui se servait de n'importe quel support pour s'exprimer.

Ainsi, le chamane se situerait dans un espace mystérieux et intermédiaire, entre structure symbolique et inspiration artistique, pour reprendre la terminologie de Michel Perrin : « Le chamanisme est un art oral et un art théâtral dans lequel les qualités personnelles sont essentielles. Chaque chamane est reconnaissable par son style. En cela c'est un artiste. Face à toute situation nouvelle, il imagine, il crée. Son public ou ses patients l'exigent ou l'attendent de lui. [...] "Ça parle dans ma tête" ou "je vois les yeux fermés" disent les chamanes des sociétés traditionnelles lorsqu'ils évoquent leur communication avec le monde-autre. « Je ne sais qui peint par ma main » répondent en écho certains peintres contemporains. »¹⁶²

De multiples regards

Je voudrais maintenant faire intervenir un dernier protagoniste : Don David, un *yatiri* qui exerçait dans la ville de La Paz, au niveau du Cementerio general (le « Cimetière général »). Il s'agit d'une zone pentue et assez élevée de la ville, qui s'étend directement en contrebas de la ville de El Alto (ville accolée à La Paz et qui lui fait office de banlieue). C'est un quartier très populaire et on trouve aux alentours de nombreux marchés extrêmement étendus où il est possible d'acheter à peu près n'importe quelle chose. J'ai rencontré Don David à deux reprises, en 2022

¹⁶² Perrin 1995 p. 7.

et en 2023. Il exerçait dans une petite cahute accolée à l'extérieur d'un des murs du cimetière, et une longue file de personnes, la plupart très modestes, venaient faire la queue avant même le lever du jour pour pouvoir le rencontrer¹⁶³. L'attente durait ainsi plusieurs heures avant qu'il ne vous reçoive, étant donné que la consultation de chaque personne durait de quinze à trente minutes, voire plus, et qu'il en recevait chaque jour plusieurs dizaines. Mais il ne laissait jamais quelqu'un attendre sans finalement le recevoir, commençant son labeur dès le matin et terminant parfois tard dans la nuit. C'était un homme qui avait soixante-quatre ans en 2023, qui a grandi en milieu rural, et qui est devenu aveugle suite à un accident de voiture dans son enfance. Son grand-père était un *yatiri* et il annonça à son petit-fils que celui-ci, ne pouvant travailler la terre ou faire pâturer les troupeaux suite à son handicap, devait bien trouver une manière de gagner sa vie : il fallait qu'il devienne *yatiri* (de plus, le fait d'être aveugle constitue un signe d'élection à la destinée de *yatiri*). David étudia par ailleurs la musique, devint professeur de musique, et il voyagea et vécut dans de nombreuses régions rurales ainsi que dans de nombreuses villes avant de s'établir à La Paz en tant que *yatiri*.

Si je fais intervenir David dans ce récit, c'est pour confronter certains de ses points de vue sur sa pratique et son rôle de *yatiri* avec ceux de nos interlocuteurs précédents. Le fait qu'il soit un chamane urbain et non rural rend la comparaison complexe voire presque intenable méthodologiquement parlant, mais certains éléments ponctuels peuvent néanmoins la rendre pertinente. David ne faisait pas de divination avec les feuilles de coca mais avec un jeu de tarot égyptien (c'est-à-dire les arcanes mineurs, composés des quatre familles que sont bâton, coupe, denier et épée) dont chaque carte était sur-imprimée en braille de manière à ce qu'il puisse les lire. Il coupait, mélangeait et tirait les cartes les unes après les autres en engloutissant le demandeur sous un flot de questions et d'assertions, auquel celui-ci offrait ou non des réponses, avant que David ne fasse une pause pour discuter plus directement avec lui. Puis il recommençait à tirer les cartes et à le noyer de paroles, avant de recommencer le processus. Cette méthode, ainsi que sa grande capacité d'empathie, lui permettaient de dérouler le fil de la personnalité du demandeur de manière virtuose. Il était capable de proposer des solutions ou de prodiguer des conseils face à tout un tas de situations qui n'étaient pas uniquement de l'ordre de la maladie ou de l'infortune, mais touchaient à toutes les problématiques que peuvent rencontrer des individus dans leur vie sociale, affective, économique voire juridique. Il pouvait ainsi s'apparenter aussi à une sorte d'assistant social.

¹⁶³ Il faisait payer la consultation 20bs et il réalisait une offrande pour 200bs, ce qui est dans la moyenne basse pour de telles prestations en milieu urbain, d'autant plus pour un *yatiri* de sa renommée. Mais il gagnait néanmoins très bien sa vie au vu du nombre de personnes qui faisaient appel à lui.

En termes de pratiques rituelles, David était en mesure d'en effectuer toute une série appartenant au registre usuel des *yatiri* : *mesa blanca*, *mesa de color*, *mesa negra*, rappel de l'*ajayu*, échange de la « chance » de la personne avec celle d'un cochon d'Inde (ou bien transfert de la maladie de la personne vers le cochon d'Inde comme cela est aussi d'usage, sans pour autant requérir à des procédés « chirurgicaux » ; il faut noter qu'à la différence de la plupart des *yatiri*, David ne tuait pas l'animal : il le gardait et le réutilisait par la suite). Mais il avait sur ces rituels un regard particulier : d'après lui, le rituel en lui-même n'avait pas une effectivité directe sur la maladie ou sur l'infortune qui touchait la personne. Il ne s'agissait plutôt que d'un décorum qui permettait de transmettre à la personne une certaine confiance, une certaine « foi » qui l'amenait à la guérison, par effet placebo pourrait-on dire. Il parle dans cette citation de personnes qui auraient quelque peu « perdu la raison » :

Cualquier cosa esta hablando, viendo, susceptible anda, entonces esas personas, conejitos cafecitos, cuys, compro, o lo hago comprar, y la mesa preparo, y lindo como hago : donde se ha caído en que lugar eso lo pregunto, viene, ah bueno, se lo veo los cartas, también según a ese libro [...] lo limpio con el conejito ! Le doy el medicamento para el frio. Automáticamente va mejorando porque la fe también lo hace en lo psicológico esto. Psicológicamente hay que hablarlo bien, que es, como, si cree bien, bueno, se lo hace. Si no le cree, nah, vas a perder tu tiempo [se ríe], cosas así.¹⁶⁴

David exprime bien le fait qu'il réalise tout un processus thérapeutique mais que ce qui importe véritablement est que le demandeur ait la « foi ». Mais il se sert aussi de médicaments qu'il prépare lui-même à l'aide de plantes, et qui servent à guérir de très nombreuses maladies, dont l'étiologie renvoie très souvent à quelques causes surreprésentées : le froid (le fait d'« avoir pris froid » serait la cause la plus généralement admise des maladies dans l'altiplano)¹⁶⁵, un problème au niveau du foie, un problème au niveau de l'estomac ou des intestins (*estomago*), le stress ou la « peine » (*pena*). Ces plantes seraient, ajoutées à la « foi » du demandeur, les réelles sources de la guérison :

Pagan llamas con su sangre, llamas, ese, abortados llamas, sullus decíamos aquí, esos... Todo eso, el chanchito es para curar con saqra, todo eso se utiliza pues. O si no un gallina vivo, un gallo vivo si no. Negro, blanco o rojo, de acuerdo a la enfermedad. Esta mesa vos pagas, luego siempre hay que ayudar con un medicamento natural. Donde va a curar, usted, psicológicamente es curando con esas gallinas con esas mesas todo, te has

¹⁶⁴ Voir traduction 17.

¹⁶⁵ Il m'expliqua d'ailleurs pouvoir soigner nombre de maladies ou autres soucis de santé en frottant le corps vigoureusement avec de l'huile de vidange : celle-ci étant intrinsèquement « chaude », elle était capable de renverser les maladies causées par le « froid ».

*curando lo psicológicamente, porque... que... no pudes nada... la medicina que le has dado ¡! Ese le ha curado pues ¡! Automaticamente.*¹⁶⁶

David réalise donc de multiples rituels tout en se sachant être essentiellement un acteur jouant un rôle ainsi qu'un herboriste (mais aussi un « ostéopathe » capable de remettre en place des articulations par exemple, chose qu'il a réalisée efficacement sur ma cheville foulée). Il m'expliqua aussi être capable de soigner de très jeunes enfants, voire des nouveau-nés dont on considérerait qu'ils auraient perdu leur *ajayu*, suite à quoi je lui demandais comment il pouvait convaincre psychologiquement un nouveau-né d'avoir foi en sa guérison. Il me répondit qu'il s'agissait de donner foi et confiance à la mère qui la transmettrait naturellement à son enfant. Nous voyons donc que David a un regard très « rationaliste » sur sa pratique de *yatiri*. Il se considère comme un guérisseur et veut éviter toutes les charlataneries : l'important est que ses patients guérissent véritablement et se portent le mieux possible. Ses discours sur l'univers symbolique et cosmologique aymara (« *un cerro que cosa te va a hablar, hijo ?* » ; « une montagne, de quoi peut-elle bien te parler, mon fils ? ») ou sur celui des catholiques (« *Acaso el Santo mire, o te escucha ?* » ; « Comment veux-tu que le Saint te regarde, ou t'écoute ? ») sont empreints de beaucoup d'ironie, si bien qu'on serait presque porté à en faire un représentant du cartésianisme. Pourtant, plusieurs éléments dépassent de ses discours rationalistes, et montrent qu'il possède lui aussi son propre univers de représentations qui ramène à la logique chamanique empreinte de visions et d'inspiration : « *Solo, hay que ternelo mucha fe en todo, que Dios (yo siempre creo en el Dios) pero ese de la pachamama me siento en el piso, y eso estará de Dios su pie, de Dios para el cielo pero ahí estamos, entonces, yo muchas cosas digo "Señor, ayúdeme, para poder sanar a esta persona o para poder indicarle bien porque..."* »¹⁶⁷ Il exprime aussi à de nombreuses reprises le fait que les divinités ou les entités sont capables de parler, pas directement par leur bouche mais « *en tu mente* » (« dans ton esprit »), et qu'il faut être capable de les écouter, de les entendre, de leur demander à recevoir de l'intelligence (*inteligencia*) qu'elles sont seules capables de faire parvenir à l'être humain, intelligence qui constituerait la vertu cardinale que tout homme devrait cultiver.

Quant aux *ch'amakani*, il les moque et à la fois respecte leur univers ontologique qu'il considère dans son discours, parfois comme du charlatanisme, et parfois comme une relation réelle avec des entités qui existent véritablement : « *cuantas veces les he pescado que hablan ellos [c'est-à-dire en train de simuler la possession] pero eso si, eso es cierto que entran un*

¹⁶⁶ Voir traduction 18.

¹⁶⁷ « Seulement, il faut avoir beaucoup de foi en tout, que Dieu, toujours je crois en Dieu, mais quant à cela de la Pachamama, je m'assoie au sol, et cela de Dieu ce sera son pied, et pour Dieu c'est le ciel mais nous nous sommes ici, donc, moi pour de nombreuses choses je dis « Seigneur, aide-moi, pour pouvoir soigner cette personne ou pour pouvoir bien l'orienter parce que... »

espirito a ellos. Ese les hace hablar. Eso no mas es. »¹⁶⁸ Il semble être pris entre des ontologies différentes, il hésite, les habitant probablement toutes à la fois.

Nous avons donc un panorama de quatre *yatiri* qui ont des relations différentes avec l'univers symbolique et ontologique aymara, mais qui portent tous (ou ont porté), en des degrés divers, le rôle du chamane : à la fois un guérisseur et un acteur qui actualise des représentations au gré de sa pratique et de son imaginaire. Si David, *yatiri* urbain, se situe à un extrême du « spectre chamanique » qui se rapprocherait le plus d'une forme de « pragmatisme » telle que notre société pourrait l'entendre, Nicolas portait lui aussi des discours se voulant rationalistes (par exemple lorsqu'il me parlait de ces jumelles qui permettraient de faire apparaître l'or des Incas qui gît dans les veines souterraines qui relient les montagnes sacrées, ou bien lorsqu'il considérait que le réchauffement climatique était lié aux toits de tôle des habitations qui réfléchissaient la lumière du soleil) et avait de plus un regard très politisé sur l'histoire et des discours presque marxistes, tout en maintenant sa filiation avec les croyances andines : pour lui, « *no existe Dios* » (« Dieu n'existe pas »). Quant à Alejandro et Santiago, ils occupaient un univers extrêmement riche qu'ils n'ont pas entièrement délaissé bien qu'ils se soient convertis à l'évangélisme.

Une question que je leur ai posée peut à elle seule montrer certaines différences qui les habitent et faire ressortir la multiplicité des réponses que le chamanisme peut offrir face à une réalité commune et problématique : comment contrecarrer les sécheresses qui frappent l'altiplano ? D'après David, il faudrait mécaniser les terres et planter des arbres qui « *atraen la lluvia* » (« attirent la pluie »). Pour Alejandro, il faudrait se tourner vers Dieu et non plus vers la *Pachamama*, impuissante, tout comme pour Santiago : « *A Dios hay que pasar, no a la Pachamama* » (« C'est à Dieu qu'il faut faire des offrandes, pas à la *Pachamama* »). Quant à Nicolas, il considère que ces dérèglements sont liés à l'oubli des humains envers la *Pachamama*, mais aussi à nos manques de soin et d'attention envers notre terre : « *Y con el tiempo parece que, va no mas, el Dios va a quemar dice con el fuego. No nos va a quemar. Si no nosotros mismos, en vez de cuidar este mundo, no hemos cuidado, lo hemos arruinado. Nosotros nos vamos a quemarnos ¡!* »¹⁶⁹. Pourtant, Nicolas ne désespère pas car il sait que, au fond, ses divinités possèdent une véritable puissance. C'est par cette parole qu'il clôturera notre entretien formel : « *Monte puede curar altiplano.* » (« La montagne peut soigner l'altiplano. »). La multiplicité des regards portés par ces quatre individus, regards qui sont aussi

¹⁶⁸ « combien de fois je les ai pêchés en train de parler eux-mêmes [c'est-à-dire en train de simuler la possession] mais cela oui, cela est certain qu'un esprit entre en eux. Cela les fait parler. C'est ainsi et non autrement. »

¹⁶⁹ « Et avec le temps il semblerait que, il en irait ainsi, le Dieu va nous brûler avec le feu. Il ne va pas nous brûler. Mais c'est plutôt nous-mêmes, au lieu de prendre soin de ce monde, nous n'en avons pas pris soin, nous l'avons mis en ruine. Nous allons nous brûler nous-mêmes ! »

susceptibles de cohabiter en chacun d'entre eux, peut peut-être se résumer dans les mots de Michel Perrin : « L'homme de science apprend à se taire, il prétend pouvoir se résigner aux inévitables malheurs des hommes. Le chamane, avide de sens, multiplie les réponses... »¹⁷⁰

Conclusion

Le paysage qui s'ouvre aux yeux d'un voyageur perdu dans l'altiplano pourrait sembler austère et pauvre, presque vide, mais il est en fait habité d'un foisonnement de vie. De toutes parts, où que l'on se tourne, se déploient des entités prédatrices voulant s'accaparer l'âme ou la graisse des humains, des animaux capables de provoquer la croissance ou l'infortune, des montagnes protectrices ou malicieuses auxquelles on peut, certains jours, serrer la main. Les rochers eux-mêmes, craints et vénérés, peuvent prendre vie et se mouvoir, et un simple souffle de vent possède une profondeur inouïe : il est l'écrin et l'incarnation de représentations qui naissent du regard des hommes. Ce monde-là n'est pas un monde plat et terne, un monde *extérieure* à l'être humain sur lequel celui-ci ne ferait que cheminer. Ce monde-là est en perpétuelle recomposition, il est constamment déployé par ceux qui le composent et qui se déploient eux-mêmes, les uns les autres, dans une boucle infinie où chacun est la cause de l'autre, qui est la cause de lui-même. C'est un monde clair et obscur tout à la fois, où l'invisible côtoie le toucher, où la roche se transforme en grand-père, où les êtres existent parce qu'ils ont été rêvés, où je suis celui que je regarde, celui qui est moi, celui que nous sommes. C'est un monde qui bat, qui respire, une trame d'existences qui *sont*, ensemble, dans un même souffle.

Dans ce monde existent aussi des grands-pères, humains ceux-ci, qui portent les paradoxes et les profondeurs de ces relations enchevêtrées qui rassemblent les êtres. Ceux-là sont des guérisseurs qui soignent par les plantes et par la ruse, des voyants qui savent, mieux que quiconque, se servir de cette capacité à faire apparaître du réel, intrinsèque à l'être humain, qui déploie le monde en permanence, fut-il terrifiant. Ils lisent, les yeux fermés, dans la chute de quelques feuilles, les nœuds du destin de ceux qui sont pris au piège afin de les dénouer. Ils renversent le sens, ils le fabriquent presque, se prenant au jeu de leurs improvisations dont ils sont aussi tributaires : eux-mêmes ne sauraient s'extraire de leur univers représenté, puisqu'il constitue tout ce qu'on peut appeler le réel.

¹⁷⁰ Perrin 1992 p. 257.

Seraient-ils seuls, alors, enfermés individuellement dans des représentations qu'ils pourraient vouloir changer, transférer, convertir, mais dont ils ne pourraient fondamentalement pas se départir ? Comment le penser, alors qu'ils occupent un monde absolument plein, accompagnés d'êtres familiers qui parlent par leur bouche... Et s'ils sont seuls, s'ils sont des individus, ce n'est pas parce qu'ils sont « séparés » du monde et de ceux qui l'habitent, mais justement parce qu'ils en font partie, qu'ils en sont une partie.

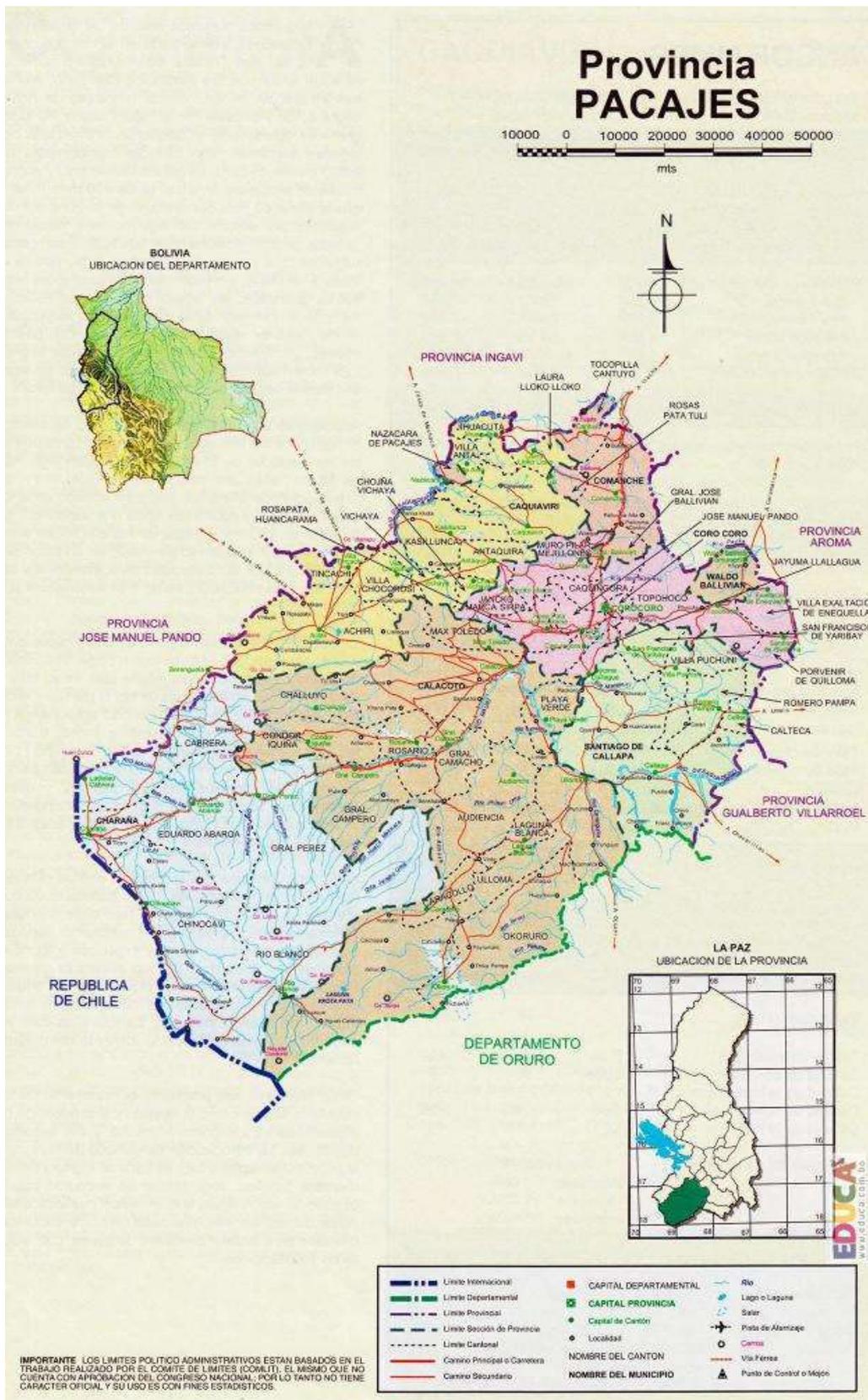
Les hommes habitent un seul monde, non parce que leurs différences reposent sur des universaux de la nature humaine, mais parce qu'ils sont engagés – aux côtés d'autres créatures – au sein d'un champ ininterrompu de relations, dans le déploiement duquel toutes les différences sont engendrées.¹⁷¹

La considération de ces différences, de ces saillances, est précisément la force du chamanisme : il n'y a pas là de dogme ou de précepte absolu qu'il serait impératif de suivre, d'universaliser ou de catéchiser, mais plutôt l'acceptation d'une multiplicité des existences et des représentations. D'où la pluralité des pratiques et des regards qui sont portés par chaque *yatiri*, et le fait que ceux-ci évoluent en permanence, car la transmission d'un chamane à un autre ne peut pas suivre un fil linéaire : il s'agit toujours d'une réappropriation et d'une réactualisation. C'est aussi la force de ces divinités qui peuvent traverser les siècles et réapparaître, se perpétuant ainsi, différemment.

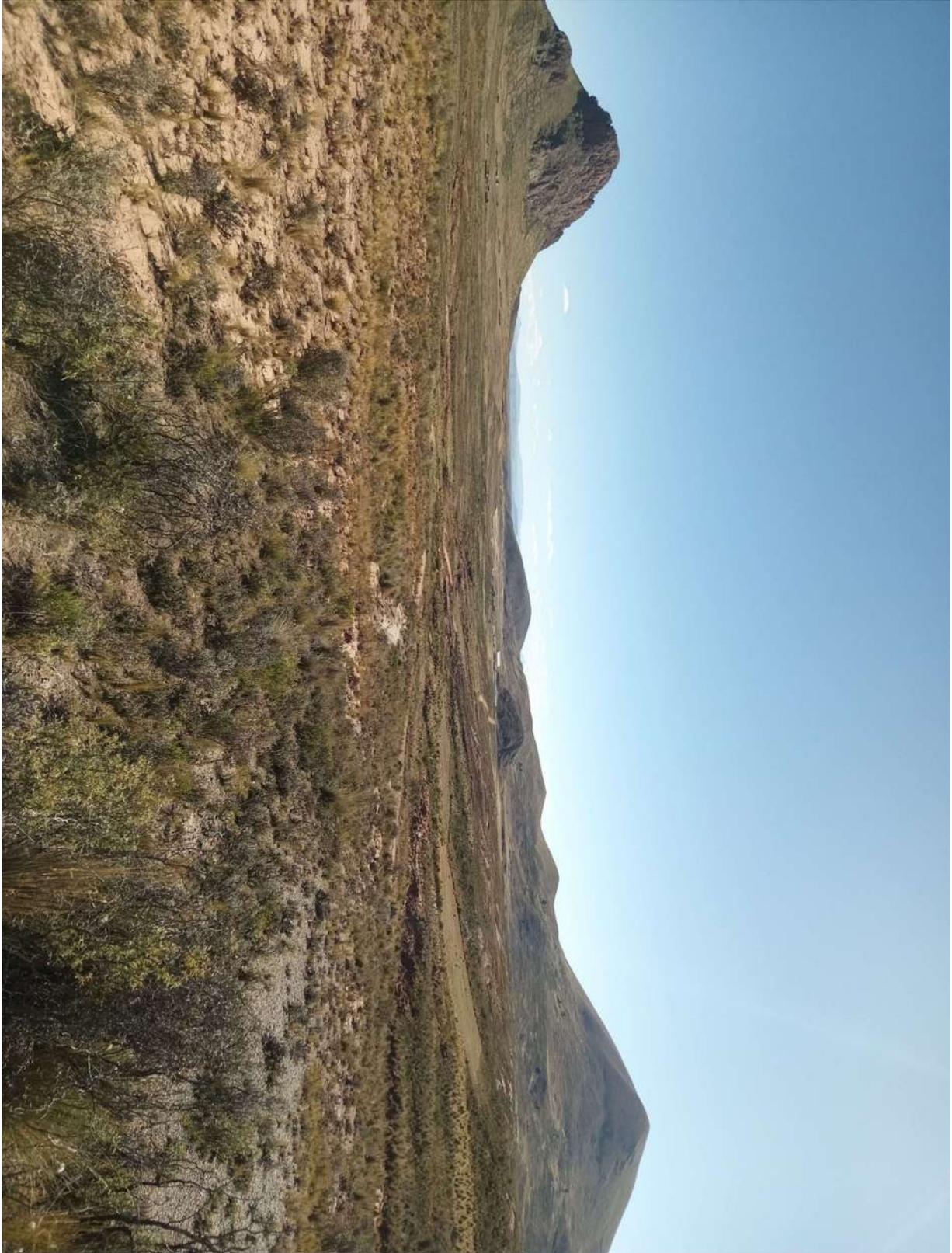
Comment alors transmettre et recevoir une connaissance qui se définit par sa plasticité et la mutation perpétuelle des représentations qu'elle sous-entend ? Il a été très étrange pour moi de recevoir cette croix de la part d'Alejandro. Non pas que j'eus présomptueusement estimé qu'il s'agissait d'un réel transfert de « force » symbolique, de connaissance non-verbale, bien au contraire : qu'est-ce que ce simple objet pouvait bien me représenter de concluant, me demandais-je avec un peu d'affection pour ce vieil homme qui supposait innocemment qu'il s'agissait d'un acte important. Mais c'est par la suite, en la réparant et en la repeignant, que je m'en suis rendu compte : si j'avais reçu et appris quelque chose, ce ne pouvait certainement pas être ce qu'il m'avait donné précisément, mais bien d'autres choses que je me serais appropriées. Des choses qui, en passant d'un être humain à un autre, prendraient un sens différent, se transformeraient, tout en se conservant. Je regardais alors cet objet que j'avais dans la main, et je fus saisi d'un doute : c'était la croix, et à la fois, ce n'était plus la croix.

¹⁷¹ Ingold, *Marcher avec les dragons* 2013, p. 101.

Photos



Carte de Pacajes.



Le Kumpuku, à gauche, et le Chukapaka, à droite, qui enserrant le village de Santa Rosa, au centre.



Le Chukapaka vu depuis le sommet de l'église en ruine de Santa Rosa.



Un colibri dans l'église en ruine de Santa Rosa (la photo est pivotée à 90° sur la droite)



La demeure de Santiago.



La demeure de Nicolas.



Les lamas de Nicolas dans leur enclos.



Le Sajama vu depuis les alentours du village de Sewenkani, à une centaine de kilomètres de là.



Le Chukapaka et le Kumpuku, sur la droite, vus depuis les alentours de Sewenkani.



Sewenkani dans le creux formé par le lit d'un fleuve, avec au fond à droite, dans les nuages, le Sajama.



Un orage au coucher du soleil, avec Sewenkani sur la droite.



Le village de Canuta et sa place centrale.



Fin de journée durant la période du carnaval, dans le village de Kondor Iquiña en 2022.



La réunion annuelle des *mallku* de Pacajes, à Calacoto, en 2023.



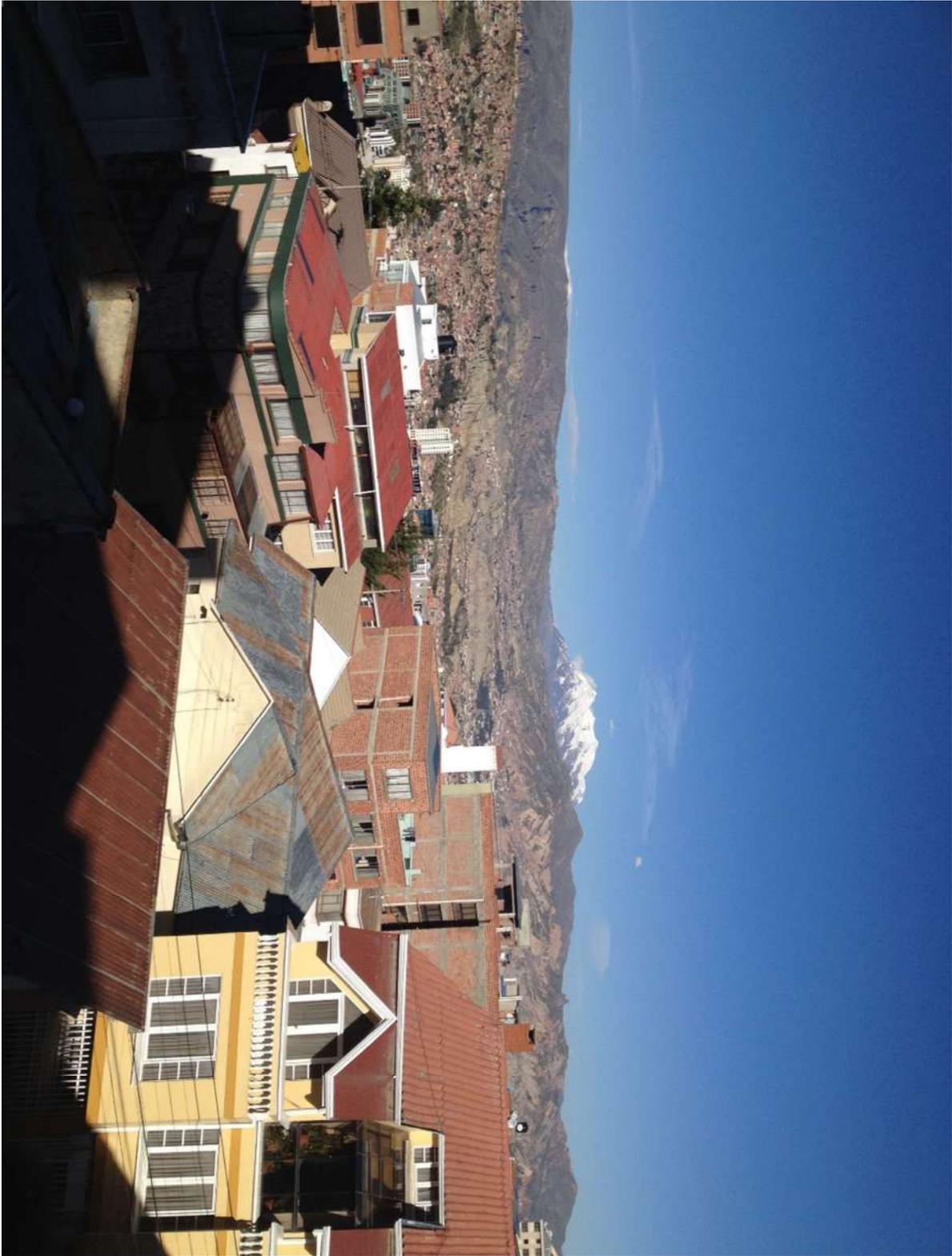
Coro Coro, ville minière et capitale provinciale de Pacajes.



Coro Coro.



Coro Coro.



La Paz, surplombée par la montagne Illimani.



Des *chullpa* dans la ville de Curahuara de Carangas.



Des *chullpa*, non loin du village de Calacoto, avec à gauche, le Sajama.



Santiago m'expliquant sa méthode de divination dans les feuilles de coca.



Le sucre bouillonnant d'une offrande qui se consume.



La croix d'Alejandro, accrochée au mur de ma chambre, chez mon grand-père (je n'ai malheureusement pas de photo plus précise, il s'agit de l'agrandissement d'une photo).

Traductions

Traduction 1

« J'ai cette foi. Et puis moi, je m'appelle, Santiago. Alors, pour cette raison, quoi qu'il en soit, au malade... ils tombent malades et puis, quoi qu'il en soit, je fais passer une offrande et puis voilà, la personne guérit, c'est tout. Hmm... Elle se retrouve guérie. Hmm... Cela se passe ainsi. Et puis "Toi tu es Santiago, c'est pour cela que tu es né" m'ont-ils dit. »

Traduction 2

« Moi, en tant qu'apprenti, j'aidais ce grand-père. Après avoir... appris, après, j'ai fait mes preuves. Donc, en tant que *ch'amakani*, ce grand-père, après avoir... il m'a enseigné à moi, il est parti maintenant pour l'autre monde. Il est mort. Et donc moi, il m'a laissé en tant que *ch'amakani*. Donc j'ai appris à donner au camion¹⁷²... voilà... en parlant avec ce grand-père, cet *achachila*, là-bas dans le Kumpuku. Après cela, donc, ce grand-père est parti, et puis voilà... j'ai appris, et puis maintenant... après quelques années je me suis occupé de cela, mais maintenant voilà, je veux oublier tout cela, ça ne peut plus être bon de... donc... Parfois, mon épouse est malade. Et donc... "Toi tu es un *yatiri*, donc ton épouse, tu vas la crucifier au diable", voilà ce qu'ils m'ont dit, donc, pour cette raison je n'ai plus réalisé ces *ch'amakanis*. Je l'ai arrêté là. »

Traduction 3

« Et oui il y a ces... à l'intérieur de la terre il y des caches souterraines, des caches souterraines de monnaie, *qolqa* disons-nous, de l'or. Des minéraux, du plomb, [...] tous ces minéraux... occultés. Du temps de... du temps de, comment dit-on... du temps de ce... Hmm... Des Incas ! Du temps des Incas. Au mois d'août cela apparaît. En août. [...] Hmm... Donc, grâce à cela, tu peux, connaître, voir, véritablement, s'il y en avait bien ou s'il n'y en avait pas, il est possible de trouver comment l'atteindre ! Il est possible d'entrer directement pour extraire l'or.

¹⁷² Rituel consistant à bénir les véhicules, pour que leur trajet se réalise sans encombre, ainsi que les camions de contrebande nombreux dans cette région, afin d'éviter qu'ils ne soient interpellés.

Traduction 4

J : Je voulais te demander, par rapport aux *achachilas* comme le Kumpuku par exemple, pour toi ils sont comme des personnes ou... il est possible de parler avec eux, de les voir, de les rencontrer ?

N : Oui oui oui oui. On peut les voir, on peut leur parler.

J : Toi tu as vu ?

N : Oui, en août, c'est là qu'ils viennent. On a aussi parlé ensemble, avec ceux-là.

J : Et comment viennent-ils... dans ta tête, ou tu peux les voir... ou bien comment est-ce... de nuit, de jour ?

N : Non non non. Il vient [le Kumpuku] avec une chemise blanche, un complet noir, un tout petit chapeau noir. Et puis, donc voilà. Ses mains son comme celles des singes. Oui. Elles ont beaucoup de poils [il écarte les doigts de 5cm pour montrer la taille des poils des mains du Kumpuku]. Et ses mains sont toutes petites. C'est en août. Lui, il peut discuter mais... seulement avec celui qu'il connaît. Avec celui qu'il ne connaît pas, non... il ne voudra pas... rien ne va se passer.

J : Oui. Mais, en tant que... tu le considères en tant que personnes proche, en tant que personne... en tant que... par exemple, quand nous sommes allés au Kumpuku, tu étais en train de lui parler comme à...

N : Comme si nous étions...

J : ... comme à un parent ou, du moins, comme à un proche.

N : Oui, bien sûr, comme des amis, comme... oui, une connaissance, envers lui, et aussi de lui envers moi. Il doit, lui, prendre la responsabilité de ce que je suis en train de lui dire. Du fait que je suis en train de lui faire passer une offrande, pourquoi est-il venu [celui qui veut faire l'offrande], il est venu ici, « Je l'ai amené ici », pour le lui présenter.

J : Mais cela... cela... lui ne te demande pas cela. Tu sais quoi faire mais tu n'es pas en train de parler avec lui, lui ne te parle pas à ce moment-là.

N : Bien sûr, pas à ce moment-là... Et bien, il reçoit l'information, parce que je la lui transmets. Je lui donne le nom, le nom de famille aussi. Et il les note, lui, et donc : « Quel problème as-tu, comment, pourquoi, en quoi puis-je t'aider ? » Il peut les aider, Mallku Kumpuku Achachila, ceux qui lui ont fait passer l'offrande avec un *ch'amakani*. Voilà.

J : Et... mais donc... c'est une... parce que c'est... quand je vois, je vois une montagne, je ne vois pas une personne, mais c'est donc aussi une personne ?

N : Ahah ! [il affirme vigoureusement] Comme je te le dis maintenant, avec des vêtements de telle et telle couleur. Ensuite, ses mains sont, comme celles des singes. Donc voilà. De manière notable, il... il a reçu donc, maintenant vont arriver des choses heureuses, plus ou moins. Les choses vont aller bien. Hmm... Ou bien cela n'ira pas ainsi. Voilà. Celui qui a fait passer a fait passer, plus ou moins, il va s'imaginer, il va se rendre compte. C'est ainsi.

Traduction 5

J : Et, Nicolas aussi m'a dit que, donc d'une certaine manière, les... vous... les *ch'amakani* vous êtes connectés avec ce... avec ces montagnes.

S : Oui oui oui ! Il faut être connecté. Hmm... Maintenant je ne le suis plus, moi, étant donné que je me suis descendu. Avant j'étais connecté. Maintenant voilà, puisque je suis allé à l'église, je me suis séparé.

J : Ah d'accord d'accord d'accord d'accord.

S : Moi il ne me reçoit pas. Il ne me reçoit pas.

Traduction 6

S : Et maintenant, par rapport à cela, Monsieur Nicolas est, et bien... juste.

J : Oui, aussi, oui oui oui. Mais, aussi différentes... s'il y a une autre personne, c'est intéressant, aussi. Parce que... de... par exemple par rapport à ce Kumpuku...

S Hmm... [il me coupe la parole d'un ton très net] Il y a un grand-père.

J : Oui.

S : Il y a un grand-père.

J : Il est comme une personne ou... comment est-il ?

S : Ce n'est pas une personne. C'est un rocher, rien de plus. Ensuite, il y a... voilà... En donnant les offrandes ainsi, les sacrifices ainsi. Ensuite, au milieu il y a... ensuite, maintenant, le... entrer est un peu difficile. C'est possible de chuter.

J : Il faut aller à l'intérieur ?

S : Au milieu de ceux-ci. Au milieu de ceux-ci, c'est rocailleux.

J : Et, mais... par exemple, Nicolas m'a dit qu'il avait vu un monsieur, ainsi, qui serait comme le Kumpuku, en août.

S : Á... Á ce... Le... Comment appelle-t-on cela... En août, le premier août il faut entrer. Avec du « sangrini » [? je ne parviens pas à saisir le mot], maintenant tu dois... Mais pas depuis le pied [du Kumpuku], depuis en haut tu dois monter.

J : Et descendre à l'intérieur ?

S : Descendre, là où il est assis. C'est là que tu devras toujours donner [l'offrande]. Donc, ce Pachamama, le grand-père va t'écouter. Il va t'écouter. Ce ne sera pas juste une chose banale. Hmm... Il a une bénédiction. Hmm... Il a une bénédiction...

J : Oui... Mais donc, ce n'est pas non plus comme une personne ?

S : Ce n'est pas comme une personne.

J : Comment est-ce alors ?

S : C'est ainsi... ce n'est qu'une roche.

J : Mais si...

S : Il faut donner et puis alors... durant la nuit, voilà, il parle. Durant la nuit il parle.

J : « Barle », c'est quoi « barle » ? [j'ai mal compris le mot « parle », « *habla* »]

S : Parler. Comme une personne.

J : Ah oui oui oui.

S : Hmm... Il parle comme une personne. Mais à nous il ne peut pas... Il peut nous faire obscurcir notre vue. Voilà, il parle. « Quelle chose vas-tu faire, quelle chose tu vas avoir... » Il parle ainsi. Il parle.

J : Par ta bouche, ou par lui... à lui... tu l'écoutes ?

S : Avec, avec sa bouche il parle, le grand-père.

J : Il parle et tu peux l'écouter.

S : Oui, il se fait écouter. Il se fait écouter. Mais, tout d'abord, il faut... offrir. Là maintenant, nous, entre humains, maintenant, nous mâchons de la coca, non ? C'est identique avec lui, « Je t'offrirai, ensuite, nous parlerons ». Ainsi il ne faut pas... de la même manière il faut... donner... à ce Pachamama.

J : Et donc tu peux discuter avec lui ou... ?

S : Maintenant, il... maintenant que je suis allé à... cette... à l'église, donc moi il ne me reçoit pas. Moi il ne me reçoit pas. Hmm... C'est cela. Le frère Nicolas, il le reçoit. Il le reçoit. Donc, à Monsieur Nicolas, comme si, voila... Hmm... « Fais-moi rencontrer ce grand-père », dis-lui cela... Dis-lui... Et donc, par contre, le premier août tu dois être ici. Hmm... Le premier août. Donc, tu ne dois pas faillir. Au premier août.

Traduction 7

Ça, c'est la Vierge. Ça, c'est ton foyer. Ça, c'est la personne [le demandeur]. Le foyer, donc, c'est l'endroit où tu feras passer l'offrande. Ça, c'est ta maison. Ça, c'est toi. Donc, ça c'est... tu vas... aux... aux Pachamamas tu vas... ça c'est Pachamama. Ensuite, toi, tu vas faire de manière dévouée, ici tu vas remettre [l'offrande] ou bien tu ne vas pas pouvoir. C'est ainsi.

Traduction 8

J : Et... voyons, ce... Chulu [c'est le nom d'un de mes chiens] assis-toi... Ce Pachamama, certains disent aussi que c'est comme la Vierge, que c'est similaire, mais je ne sais pas... Qu'est-ce que tu penses toi ?

S : C'est bien la Vierge, bien sûr. Ce grand-père est la Vierge. C'est aussi la Vierge, bien sûr.

J : Ah d'accord.

S : Hmm... Le grand-père nous disons aussi que c'est la Vierge, nous disons que c'est aussi la Vierge. Ah... Mais, tu dois... Enfin, le Nicolas, comment t'a-t-il dit ?

J : Il dit de nombreuses choses, et ensuite il y a d'autres choses qu'il ne dit pas, donc je ne sais pas. Mais oui, il dit que les deux sont similaires, Pachamama et Vierge.

S : Ah, et donc maintenant, c'est pour travailler ou pour avoir une voiture ? Dans quel but ?

[Je reste interloqué devant la question et son optique très matérialiste ou utilitariste ; nous discutons tout d'abord du procédé et des offrandes à mettre en place si l'objectif visé auprès du Kumpuku est l'obtention et le bon déroulement d'un « travail », d'un emploi ou négoce, puis si l'objectif visé est l'obtention d'une voiture, ce qui dans ce cas nécessite notamment le sacrifice d'un lama et l'extraction de son cœur encore battant ; à la suite de cela le dialogue continue comme tel :]

S : A la monture [au véhicule]. Il faut... il faut le mettre [le cœur de l'animal sacrifié]. Après l'avoir extrait, il faut l'amener où se trouve le grand-père.

J : Ah d'accord d'accord.

S : Hmm... C'est ainsi.

J : Ainsi... ainsi, tu dis que le cœur il faut l'amener jusqu'au grand-père ?

S : Ah, oui oui oui, à la Vierge. Avant cela, en l'extrayant, il faut le mettre à [en contact avec] la voiture. Ensuite, vous autres aussi, vous devez l'embrasser [avec les lèvres], quand il est encore chaud. C'est ainsi. Hmm...

J : Et quant au Chukapaka ?

S : Pareil.

J : Pareil ?

S : Pareil. C'est pareil. Pareil. Mais, le Chukapaka n'a pas de Vierge. Pas comme le Kumpuku. Dans le Kumpuku il y a, ce grand-père. Dans le Chukapaka, il n'y a pas.

J : Tu dis qu'il est impotent ?

S : De ? [il ne comprend pas la question]

J : Il n'a pas de Pachamama ?

S : Il n'en a pas, il n'en a pas. Hmm... Le Chukapaka n'en a pas.

J : Donc il peut accomplir des choses ou non ?

S : Ce... Chukapaka aussi il faut que... ce... passer une offrande aussi mais... voyons... je ne crois pas... ce... Passer [une offrande], tu peux passer mais... c'est plutôt le Kumpuku. C'est le Kumpuku. Celui-ci est important.

Traduction 9

J : Et les gens ne viennent plus ici ? Ou ils viennent ?

A : Ici, pour moi ?

J : Oui.

A : Ils savent désormais. Ils savent désormais que je ne suis plus guérisseur.

J : Ah et donc ils ne viennent plus ?

A : Ils ne viennent plus, ils ne viennent plus. Mais les connaissances qui vivent proche d'ici, elles me règlent quelques consultations.

J : Pour quoi ?

A : Pour [je ne saisis pas le mot] je les soigne les voisins qui sont proches. Je ne vais plus au loin. Je ne vais plus à Calacoto. Je ne vais plus à Charaña. Ils étaient susceptibles de venir, ils étaient susceptibles de venir avec leur voiture... Mais là maintenant non, là... Là ils ne le font plus, là ils ne viennent plus. Hmm... Voilà comment je chemine désormais.

J : Et pourquoi tu ne veux plus soigner ?

A : Moi ? Je suis dans une autre religion.

J : Oui...

A : Evangéliste. Pour cette raison.

J : Oui...

A : Depuis que j'ai cette...

J : La première fois...

A : Depuis ce moment-là, je me suis levé cette maladie. Pour cette raison je me suis rendu à cette église. Hmm... Ensuite voilà, ils savent aussi que je suis entré dans la congrégation d'une église, ils le savent aussi, ils ne viennent plus [il rit].

Traduction 10

J : Et... Et donc tu crois en la Pachamama ?

A : Oui.

J : Mais maintenant si tu es évangéliste, comment ça se passe ?

A : Et bien, cette Pachamama était bien dans la... la Vierge Sainte Marie était bien ici, ou non ? Et bien la Pachamama est la Vierge Sainte Marie.

J : C'est la même chose, non ?

A : C'est la même chose !

J : Ah, d'accord, donc si... mais je crois que...

A : A certains endroits, les guérisseurs ont une autre manière de parler. C'est pour cela, ces malfaisants qui font des maléfices, ceux-là parlent aussi avec la Pachamama. Mais cette Pachamama, qu'est-ce qu'elle va dire dans l'autre vie ? Elle va répondre [ou bien, possiblement : « Il va répondre de ses actes, celui qui a commis des maléfices »]. Celui qui a tué, cette personne-là, telle qu'elle est, elle [la Pachamama] la fera s'arrêter.

J : Ah, d'accord, ils se servent de la Pachamama dans un mauvais... sens, tu dis, ces sorciers ?

A : Ahah ! Oui !

J : Mais la Pachamama c'est... Parce qu'il y a des évangélistes qui disent que le Pachamama il faut la rejeter, les *achachila*, tout ça.

A : Les *achachilas* oui il faut les... l'*anchanchu* il faut le rejeter. Il faut le rejeter.

J : Mais la Pachamama non ? Elle est donc comme la Vierge ?

A : Elle est comme la Vierge. La Vierge Marie est ici [il pose la main au sol].

Traduction 11

J : Et... mais... donc de faire cela avec l'*ajayu* et tout ça, ce n'est pas... Les évangélistes refusent cela, ne veulent pas faire cela.

A : Oui, ils refusent, car eux ils sont déjà avec l'Esprit Saint. Tout cela est aussi bien clair. C'est pour cela. Je te donnerai un exemple, de ma vie. Mes brebis, elles perdaient toutes leur laine, elles perdaient leur laines, toutes. J'étais en train de pleurer [il prend un ton très triste, presque implorant, et son visage mime d'être affligé], mes brebis qui me regardaient, et moi en train de pleurer. Et une sœur pasteure était venue. Cette pasteure me dit : « Pourquoi êtes-vous ainsi ? ». « Payez la dîme » elle m'a dit. Elle m'a dit. Je suis allé à l'église, à l'intérieur. J'ai payé la dîme. Une brebis entière je lui ai donnée. Avec cela voilà mes brebis ont récupéré. Hmm... J'ai payé la dîme, tu vois ?

J : A l'église ?

A : A l'église, et voilà mes brebis ont récupéré.

J : Tu as donné à l'église...

A : Une dîme. C'était ainsi. Et puis maintenant elles ont guéri. Et donc une fois encore cette année j'ai payé la dîme. Pour que les brebis se multiplient.

J : Quand était-ce que tu l'as fait pour la première fois ?

A : Comment dis-tu ?

J : La première fois que tu as payé la dîme à l'église ? Que tes brebis étaient malades, combien de temps cela fait-il, plus ou moins ?

A : Cela fait trois ans. C'est ainsi. Et donc encore une autre fois je vais payer la dîme. Donc, eux aussi ils mangent, bien sûr, les horaires, les prières... [...] Ici aussi [...] au pasteur, ainsi. Ensuite, à moi il ne me manque rien. Je ne tombe pas non plus malade. C'est ainsi. Toi aussi, toi, comme tu es catholique. Tu dois, à la messe... tu dois faire, cette... Confirmation. Avec [...] les pères... C'est ce que tu dois te faire. Tu dois aller à la messe. Durant le Carême. [...] ici aussi il y a des Confirmations. Comme tu es catholique. Par le biais de cette Bible seulement, le père est celui qui célèbre la messe.

Traduction 12

S : Ça, dans ta maison... maintenant, tu dois... tu dois obtenir la permission pour ta maison. Pour que, tu dois... Ta maison doit avoir une... cette... comment ? Elle doit avoir une petite partie, tu dois passer des offrandes... ce petit endroit à moi, à cet endroit je le fais. Une petite montagne se trouve là-bas, une petite pierre s'y tient debout. « Là-bas, tu vas... tu vas obéir » m'ont-ils dit. A n'importe quel moment, au carnaval, à n'importe quel moment, là-bas tu dois faire des libations, m'ont-ils dit.

J : Oui

S : Hmm... Et donc, pour moi, pour la vache, là-bas tu vas faire des libations. Un... Finado me l'a dit, mon oncle Finado [la personne qui lui a enseigné à être *yatiri*], le grand-père qui est mort dont je t'ai parlé, tu vois ? C'est lui qui m'a chargé de ça. A cette pierre, à celle-ci, pareil... [...] il semble qu'elle est... elle est assise toute seule. Et voilà, là tu vas obéir, m'a-t-il dit. Là tu vas faire passer une offrande. En échange, tu vas faire des libations. Et puis, un autre jour [?], mais maintenant, je suis aussi en train d'oublier ça. Ça aussi, je l'oublie, je n'ai pas du tout fait de libations avec de l'alcool, ni avec du vin. Hmm... Voilà où j'en suis. Hmm... Voilà, tu as appris mon frère, non ? Voilà.

J : Tu as dit qu'elle est assise là-bas ?

S : Elle est assise, en effet.

J : Tu peux la voir, assise, ou... ?

S : Le rocher, il est assis dans la pampa. Mince, s'il faisait jour je te montrerais cet endroit.

Traduction 13

A : Le malade doit être bien croyant en la Pachamama. Si c'est qu'il va à l'hôpital, il doit être bien croyant en la Pachamama aussi. « Je dois être guéri », doit-il dire. Il ne doit pas être avec deux cœurs. Certains disent « Je guérirai ou je ne guérirai pas ? » Celui-là, il est avec deux idées. Il ne faut être qu'avec une idée.

J : « Je guérirai ».

A : Ah ! Ainsi. C'est ainsi que ça doit être. C'est ce que tu dois... toi tu dois dire « Avec une seule idée, si tu veux vivre, alors : “Je veux être soigné”. Ainsi il doit... toi tu dois lui dire. C'est ainsi. Si c'est qu'il veut aller à l'hôpital de toute façon, à l'hôpital, c'est pareil, la personne doit dire “Voilà, je me ferai soigner, voilà je suis guéri, je veux revenir en bonne santé.” C'est ainsi que ça doit être.

Traduction 14

J : Mais tu peux changer aussi si tu veux ?

S : Ah oui, bien sûr...

J : Ces choses tu peux les inverser, ou...

S : Oui, ça change, ça change aussi, bien sûr.

Traduction 15

Il faut croire ! Il faut avoir la foi, sinon, ça ne fonctionne pas. Quand je fais avec le lapin [le cochon d'Inde], au début je lui dis de lever la main [pas au lapin, mais au demandeur] et de dire qu'il a la foi et de dire les bénédictions de Dieu le père tout-puissant, et qu'il rejette Satan, le diable, qui a amené le péché sur lui, sur cette terre, et que Dieu soit béni. Et à partir de là je lui mets le lapin. Mais à la fois, à moi jamais ne m'est tombée la preuve de ce Dieu, jamais ne m'est tombé ce livre, du Ciel. Ainsi, un livre tombé où je peux lire : « Dieu le père tout-puissant... » Donc cela n'existe pas... [il sourit] Oui, la vérité c'est que jamais je ne l'ai pêché [attrapé, mis à découvert] ce Dieu. Mais la Pachamama oui, elle est puissante. La Pachamama oui, je l'ai pêchée [il tend la paume vers le sol].

Traduction 16

A : S'il y a, quelqu'un qui l'a pris. Quelqu'un... quelqu'un qui l'a... Il faut seulement indiquer dans quel lieu cela se trouve [il veut dire ici qu'il faut désigner l'endroit où se trouve la chose volée mais sans désigner pour autant le voleur lui-même].

J : Tu peux le retrouver ?

A : Oui.

J : Comment peux-tu le retrouver ainsi ?

A : C'est que, à quel endroit cela se trouve ? Nous le savons déjà. A travers les prières pour toi, tu vas toujours réciter les prières les yeux fermés. Les yeux fermés [il ferme les yeux]. Et là va se présenter à toi, le Seigneur, lui-même, « Ô Seigneur », celui-là même qui est malade, il va t'apparaître, en blanc ou en noir. Maintenant même, il y a une jeune femme qui est en train de m'apparaître, tu vois ? Une jeune femme m'est apparue. C'est ainsi, les yeux fermés qu'il faut réciter les prières.

J : Oui... et blanc et noir, qu'est-ce que cela veut dire ? [le fil de la discussion étant rapide et étant moi-même très surpris par le discours d'Alejandro, je fais l'erreur impardonnable de ne pas lui en demander plus sur cette jeune femme qu'il a vu apparaître...]

A : Blanc ou noir... Le noir veut dire qu'elle va seulement vivre un petit moment de plus. Le blanc, elle va vivre ! Elle va guérir. Voilà ce que ça signifie.

Traduction 17

Il raconte n'importe quoi, il voit des choses, il marche étrangement, donc ces personnes, des lapins couleur café, des cochons d'Inde, je l'achète, ou je le fais acheter, et je prépare l'offrande, et je fais ça de manière belle : où est-il tombé, à quel endroit, je lui demande cela, il vient, ah bon, je lui lis les cartes, aussi d'après ce livre [...] je le nettoie avec le cochon d'Inde ! Je lui donne le médicament contre le froid. Automatiquement il va aller mieux parce que la foi aussi agit sur le psychologique. Psychologiquement il faut lui parler bien, ce que c'est, comment, si il croit bien, et bien, ça se passe. Si il ne croit pas, nah, tu vas perdre ton temps [il rit], des choses comme ça.

Traduction 18

Ils payent des lamas avec leur sang, des lamas, cela, des lamas avortés, *sullus* nous disons ici, cela... Tout cela, le cochon c'est pour soigner des *saqra*, tout cela s'utilise. Ou sinon une poule vivante, un coq vivant sinon. Noir, blanc ou rouge, selon la maladie. Cette offrande tu la payes, ensuite il faut toujours aider avec un médicament naturel. Là où ça va te soigner, à toi, c'est psychologiquement avec ces poules avec ces offrandes tout ça, tu t'es soigné psychologiquement, parce que... que... mais non il n'y a rien... la médecine que tu lui as donné ! C'est cela qui l'a soigné ! Automatiquement.

Bibliographie

ALBO Xavier, SUMA QAMAÑA = EL BUEN CONVIVIR in *Revista Obets*, 4, 2009, pp. 25-40.

ARCE RUIZ Oscar, TIEMPO Y ESPACIO EN EL TAWANTINSUYU: Introducción a las concepciones espacio-temporales de los Incas in *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* | 16 (2007.2).

ARNOLD Denise, Andean Guardian Mountains and the Ethical Obligations Underlying Resource Management: Between Reciprocity and Predation in *The History and Environmental Impacts of Hunting Deities, Conflict, Environment, and Social Complexity* 4. Springer Nature Switzerland AG 2023 R. J. Chacon (ed.).

BATTCKOCK Clementina, PARA EL FIN QUE EL DEMONIO PRETENDE: EL BAILE Y EL TEMBLOR, UN MAL A ERRADICAR EN LOS ANDES in *Perspectivas latinoamericanas* (pp. 56-68), 2015.

BAUMANN Max Peter, ANDEAN MUSIC, SYMBOLIC DUALISM AND COSMOLOGY in *Cosmología y música en los Andes* (1996), S. 15-66.

BURMAN Anders, « *Des lieux avec lesquels penser, des livres auxquels penser* », IdeAs [En ligne], 2 | 2012, mis en ligne le 22 juin 2012, consulté le 17 août 2012. URL : <http://ideas.revues.org/238>

BURMAN Anders, « La Waka y la rebelión. Algunas reflexiones sobre Taki Onqoy y un proceso actual » in *Reunión anual de etnología: Aportes a las ciencias sociales* (pp.139-149), 2012

BURMAN Anders, El ayllu y el indianismo: Autenticidad, representatividad y territorio en el quehacer político del CONAMAQ, Bolivia in A. M. Ejdesgaard Jeppsen, H. Balslev Clausen, & M. A. Velázquez García (eds.), *Los nuevos caminos de los movimientos sociales en Latinoamérica* (p. 100-122). Tilde Editores. 2015.

BURMAN Anders, « The political ontology of climate change: moral meteorology, climate justice, and the colonality of reality in the Bolivian Andes » in *Journal of Political Ecology* 24(1):921-938, 2017.

BURMAN Anders, « Against the Episteme of Domination and the Coloniality of Reality: Andean Formations of Subversive Subjectivities, Dissident Knowledges and Rebel Realities » in *Educational Alternatives in Latin America* (pp.17-38), 2019.

CANESSA Andrew, *Minas, mote y muñecas*, EDITORIAL MAMA HUACO, 2006.

CECCONI Arianna, « Pratiquer ses rêves : rêves, divinités, croyances et pratiques sociales dans les Andes Péruviennes » in *L'autre, Cliniques, Cultures et Sociétés*, numéro «Matières des rêves » (2014 ; vol. 15 ; n°3)

CERUTI Maria Constanza, « CHACHANI, MISTI Y PICHU PICCHU: PASADO Y PRESENTE DE LOS VOLCANES SAGRADOS DE AREQUIPA » in *Anuario de Arqueología*, Rosario (2013) 5(1):359-372.

CIERVO Margherita, 2009, « Communautés rurales et gouvernance du territoire. Le cas de Ayllu des Andes boliviennes », in *New ruralities and sustainable use of territory* pp. 311-329.

CHARLIER Laurence, « Le pouvoir performatif du yuya(y) dans les Andes boliviennes », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Extraits de thèses, mis en ligne le 13 juillet 2011.

CHARLIER Laurence, "Ricard Lanata Xavier, *Les voleurs d'ombre. L'univers religieux des bergers de l'Ausangate (Andes centrales)*", *Journal de la Société des américanistes*, 98-1 | 2012, 216-221.

CHARLIER Laurence. *L'homme-proie : Infortunes et prédation dans les Andes boliviennes*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2015.

CHARLIER Laurence et VAPNARSKY Valentina, De l'évanescence et de la pérennité des choses (dans les sociétés amérindiennes). *Nuevo mundo Mundos Nuevos*, CERMA, 2017.

DELAPORTE Yves, D'un terrain l'autre. Réflexions sur l'observation participante. Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth, réunis par Colette Pétonnet et Yves Delaporte, L'Harmattan (Connaissance des hommes), pp.321-340, 1993.

ESPINOSA Maria, EL TESTIMONIO ENTRE MUJERES ANDINAS Y "EVANGELIAS" in *SOCIEDAD Y RELIGIÓN* N°56, VOL XXXI (2021).

FAVRET-SAADA Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, 1977.

FERNANDEZ JUAREZ Gerardo, *El banquete aymara*, hisbol, 1995.

FERNANDEZ JUAREZ Gerardo, El don de la palabra en el proceso de formación de un *yatiri* aymara in *REVISTA DE DIALECTOLOGÍA Y TRADICIONES POPULARES*, vol. LII, n° 1, (1997).

FERNANDEZ JUAREZ Gerardo, Palabras y silencios: la retórica del poder en los Andes. In: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, tome 26, N°1, 1997. pp. 63-85

FERNANDEZ JUAREZ Gerardo, *Iqiqu y anchanchu* : enanos, demonios y metales en el altiplano aymara. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 84 n°1, 1998. pp. 147-166.

FERNANDEZ JUAREZ Gerardo, *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara : Sueños, testimonias y practicas ceremoniales*. Ediciones ABYA-YALA, 2004.

FERNANDEZ JUAREZ Gerardo, KHARISIRIS DE AGOSTO EN EL ALTIPLANO AYMARA DE BOLIVIA in Volumen 38, N° 1, 2006. Páginas 51-6251 Chungara, *Revista de Antropología Chilena*.

FERNANDEZ JUAREZ Gerardo, DIABLO Y CH'AMAKANI: ANTROPOFAGIA SIMBÓLICA Y MALEFICIO EN EL ALTIPLANO AYMARA DE BOLIVIA in Volumen 47, N° 1, 2015. Páginas 157-165 Chungara, *Revista de Antropología Chilena*.

FERNANDEZ JUAREZ Gerardo et ALBO CORRONS Xavier, Pachjiri. Cerro sagrado del Titicaca in *Revista Española de Antropología Americana* 2008, vol. 38, núm. 1, 239-255.

FLORES-OCHOA Jorge, El estado actual de los estudios de la economía campesina en los Andes centrales in *Anuario Antropológico* 5 (1):210-22. 2018.

GALINIER Jacques, *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, PUF, 1998.

GEFFROY Céline, *Boire avec les morts : L'ivresse rituelle et festive dans les Andes*, Presses universitaires François-Rabelais de Tours, 2021.

GESCHIERE Peter, *Witchcraft, Intimacy and the Trust : Africa in comparison*, 2013, AFRICAN STUDIES.

GIL GARCIA Francisco et FERNANDEZ JUAREZ Gerardo, El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso in *Revista Española de Antropología Americana* 2008, vol. 38, núm. 1, 105-113.

GIL GARCIA Francisco, LA COMUNIÓN DE LOS CERROS. RITUALIDAD Y ORDENAMIENTO SIMBÓLICO DEL PAISAJE EN UNA COMUNIDAD DEL ALTIPLANO SUR ANDINO in N° 39, 2012. Páginas 39-55 *Diálogo Andino*.

HALL Ingrid, PAROLE ET HIÉRARCHIE DANS LES ANDES DU SUD DU PÉROU in Presses de Sciences Po | « *Autrepart* » 2015/1 N° 73 | pages 89 à 103.

HALLOY Arnaud, Transe de possession et affordances affectives. Ethnographie d'un mode d'interaction inter- et intra-personnelles. L'Harmattan. *La palette des émotions. Comprendre les émotions en sciences sociales.*, 2021.

HARRIS Olivia, The eternal return of conversion: Christianity as contested domain in highland Bolivia in Cannell, Fenella; *The anthropology of Christianity*. Durham, USA : Duke University Press, 2006, pp. 51-76.

INGOLD Tim, *Marcher avec les dragons*, POINTS, 2018.

LALLEMANT Anaïs, Fenêtre sur Cour. Aperçu des approches anthropologiques en Bolivie in *Gazeta de Antropología*, 2020, 36 (2), artículo 03.

LATOUR Bruno, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Editions La Découverte, Paris, 2009.

LORITZ Erika, 2016, « Las formas de organización del trabajo en comunidades aymaras en Bolivia », in *Otra Economía*, 10(18) pp.106-111.

MARTINEZ Gabriel, Los dioses de los cerros en los Andes. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 69, 1983. pp. 85- 115.

METRAUX, Alfred, GUTELMAN, Michel, 1963, « Les communautés rurales du Pérou », in *Etudes rurales*, 10 pp. 5-25.

MOLINIE Antoinette, LES ANDES EN GUERRE Éditions de l'Herne | « *Cahiers d'anthropologie sociale* » 2006/2 N° 2 | pages 56 à 66.

MOLINIE Antoinette, Sanglantes et fertiles frontières. A propos des batailles rituelles andines in *Journal de la société des américanistes*, Année 1988, 74, pp 48-70.

PACHAS Victor Hugo, Las lágrimas del sol: religiosidad andina en la minería de pequeña escala de Sudamérica in ISHRA, *Revista del Instituto Seminario de Historia Rural Andina* n.º 6 - 2021, pp. 119 – 136.

PERRIN Michel, Quelques relations entre rêve et chamanisme. *Anthropologie et Sociétés*, 18(2), 29–42. 2014.

PERRIN Michel, *Le chamanisme : une logique et un art*. Ce texte reprend les termes de la conférence donnée le 16 février 1995 à l'Institut Finlandais.

PERRIN Michel, *Les praticien du rêve : un exemple de chamanisme*, Presse Universitaires de France, 2011.

RICARD LANATA Xavier, *Les voleurs d'ombre : L'univers religieux des bergers de l'Ausangate (Andes centrales)*, Société d'ethnologie, 2010.

RIVIERE Gilles, Quadripartition et idéologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie) in *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Année 1983, pp. 41-62.

RIVIERE Gilles, El sistema de aynuqa. Memoria e historia de la comunidad (comunidades aymara del altiplano boliviano) in Hervé, D, Genin, D y Riviere, G. eds. *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes*. IBTA-ORSTOM. La Paz, pp. 89-105. 1994.

RIVIERE Gilles, "Évangélistes et politique en Bolivie" in *Volcans* N° 16, Paris, 1995.

RIVIERE Gilles, « Bolivie : le pentecôtisme dans la société aymara des hauts-plateaux », in *Problèmes d'Amérique latine* n° 24, 1997, pp. 81-102.

RIVIERE Gilles, 2000, « Gestion individuelle et collective des jachères (Andes) », in Gillon Yves, Chaboud Christian, Boutrais Jean, Mullon Christian, Weber Jacques, *Du bon usage des ressources renouvelables*, Paris IRD pp. 293-309.

SPEEDING Alison, 2009, « Sobre la necesidad de fundamentar la antropología económica, y las falencias de la 'economía de la reciprocidad' », in *Reunion Annual de Etnologia 2008*, La Paz, MUSEF.

SPEEDING Alison, *Sueños, kharisiris y curanderos*, EDITORIAL MAMA HUACO, 2011.

SUAREZ ROJAS Luis Alberto et ARROYO AGUILAR Sabino, Aproximacion etnografica al cambio climatico, sistemas rituales y experiencias locales en los Andes, in *ISHRA, Revista del Instituto Seminario de Historia Rural Andina* n°6 – 2021, pp. 15-32.

VERICOURT (DE) Virginie, *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes : Les semences de la foudre*, L'Harmattan, 2000.