



HAL
open science

Le chulluchi, le cacique huppé et l'anthropologue

Laurence Charlier Zeineddine

► **To cite this version:**

Laurence Charlier Zeineddine. Le chulluchi, le cacique huppé et l'anthropologue. 2024, 10.4000/em-scat.2900 . hal-04563584

HAL Id: hal-04563584

<https://hal.science/hal-04563584>

Submitted on 4 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Laurence Charlier Zeineddine
Maîtresse de Conférences en anthropologie
Université Toulouse Jean Jaurès – LISST-CAS

Le *chulluchi*, le cacique huppé et l'anthropologue¹

En janvier 2023, les autorités de plusieurs communautés agropastorales du Nord-Potosi décident de mettre en place un « changement des eaux » (*cambio de agua*), un rituel destiné à faire pleuvoir. Cette région des hauts-plateaux boliviens s'étend à 3600 mètres d'altitude. C'est une zone aride où les épisodes de sécheresse sont fréquents bien qu'exacerbés ces dernières décennies sous l'effet du dérèglement climatique. Lorsque je m'y suis rendue au début du mois de février, il ne pleuvait toujours pas alors que les pluies commencent habituellement au mois de novembre. Les rivières étaient à sec, beaucoup d'habitantes avaient vendu leurs animaux en raison de l'absence de fourrage, les récoltes de pommes de terre s'annonçaient catastrophiques. Le rituel repose sur le principe du changement des eaux provenant des sources qui entourent la communauté. Les échanges des eaux sont toujours mutuels et se font entre deux sources diamétralement opposées par rapport au centre. Pour garantir la venue de la pluie, l'idéal est de réaliser le plus de changements des eaux possibles. Le rituel est administré par un homme vêtu de noir et nommé *chulluchi*, « du nom de l'oiseau » comme me précisaient mes interlocuteurs.

J'ai consacré une partie importante de mon ethnographie à ce rituel et très rapidement, j'ai cherché à identifier l'oiseau qui se cachait derrière le nom vernaculaire *chulluchi*, nom qui ne figure dans aucun de mes dictionnaires quechua ou aymara. Je n'ai jamais pu le voir et pour cause : selon les gens, « il a l'habitude d'apparaître » lorsqu'il va pleuvoir ; il annonce la pluie. Il est très commun, presque banal, tout le monde en a vu. Il est noir avec un bec orange mais son chant est particulier, « beau comme le son du *pututu*² quand il va pleuvoir ». J'ai songé à un merle. Il est fort possible que *chulluchi* soit un nom familier, une onomatopée évoquant son chant, comme le verbe quechua *atchuy* signifie « éternuer »³. Le *chulluchi* figurait sans doute dans mes dictionnaires sous un autre nom. Mais lequel ? Un peu frustrée de ne pas en voir vu, je quittai les Hauts plateaux pour la ville de Cochabamba. J'espérais pouvoir y acheter un livre qui répertorie les oiseaux des Andes en indiquant les noms dans les principales langues indigènes. En vain. En France, je décide de poursuivre mon enquête. Aucune trace de *chulluchi* sur internet. J'écris à des associations d'ornithologie mais pas de réponse. Je me dis qu'il me suffit de demander à mes interlocuteur-ices sur le terrain via WhatsApp ! Je demande d'abord à Edgar – le fils de mes compères, migré dans la banlieue de Cochabamba – s'il sait comment on dit *chulluchi* en espagnol. Sans réponse. Je lui demande alors s'il peut me trouver une photo de *chulluchi* sur internet. Je suis contente de mon idée et me dis que je pourrais toujours l'identifier en faisant une recherche par image. Très vite, mon interlocuteur, enthousiaste cette fois-ci, m'envoie la photo suivante :

¹ Je tiens à remercier l'équipe de rédaction du blog ainsi que Gaspard Renault et Wajeb Zeineddine pour leurs relectures et leurs suggestions.

² Instrument à vent en corne de bœufs.

³ Voir les travaux des linguistes sur le symbolisme phonétique.



Capture d'écran de l'autrice, mars 2023

Je réussis à identifier le cacique huppé. Je suis ravie, ça y est, j'ai trouvé qui est le *chulluchi* ! Mais alors que j'entame des recherches sur le cacique huppé, je découvre que cet oiseau ne vit pas au-dessus de 2600 mètres. Impossible donc que le *chulluchi*, qui vit à 4000 mètres, soit le cacique huppé... *A priori*... Je décide alors de demander à quelqu'un d'autre, quelqu'un qui vit au Nord-Potosi et qui possède un smartphone, Elena. Elle me propose « oiseau noir » (*párajó negro*) comme traduction de *chulluchi*, précisant qu'« il s'appelle toucan ». Puis, avec le même enthousiasme qu'Edgar, elle m'envoie une photo du *chulluchi* : un toucan. Non pas un toucan montagnard (que l'on peut apercevoir à plus de 3000 mètres) mais un toucan toco (*Ramphastos tucanus*) qui vit dans les basses terres, en Amazonie.



Capture d'écran de l'autrice, mars 2023

Edgar et Elena ont-ils pu aller jusqu'à imaginer que l'anthropologue ne sait pas ce qu'est « un oiseau noir avec un bec orange », qu'elle n'en a jamais vu, qu'elle ne sait pas à quoi ça peut ressembler !? M'informer reposerait donc sur le fait de me montrer « un oiseau noir avec un bec orange », peu importe lequel ? L'agacement fait suite à la perplexité. Je me dis qu'on se moque vraiment de moi. Je ne saurai donc jamais... Puis je repense à ce qui s'est passé et commence à trouver cela très amusant. Comment expliquer qu'on m'envoie n'importe quelle photo figurant « un oiseau noir avec un bec orange », comment expliquer qu'on puisse se contenter d'une approximation grossière⁴, en admettant la possibilité que je puisse vite m'en rendre compte ? Bref, passé « la condamnation morale qui frappe usuellement la menterie dans sa société », l'anthropologue peut choisir d'« explorer la complexité et la fragilité des dynamiques relationnelles qui président à son travail de terrain »⁵.

Quelques temps plus tard alors que je lisais une thèse portant sur les habitant·es de Huari⁶, bourg située dans la région voisine, je tombai sur un passage faisant écho pour moi à ce qui venait de se produire à propos du *chulluchi*. Le village de Huari est marqué par l'implantation d'une usine de bière laquelle a réalisé plusieurs films publicitaires. On y vend les mérites de « l'eau pure », on y diffuse des légendes qui divergent des récits d'origine sur le territoire. Mais cette différence ne semble perturber que l'anthropologue car les habitant·es sont ravi·es et s'empressent de lui indiquer les vidéos de l'entreprise qui sont sur YouTube⁷. Ils et elles savent que ce n'est pas « vrai » mais cela n'a aucune importance. Le protagoniste principal d'une des publicités explique qu'il a inventé une légende spontanément puisqu'il fallait bien inventer quelque chose. Il est devenu par la suite l'assistant du chef de la communauté pour faire les rituels traditionnels. Je repense au *chulluchi* et à l'obligation d'informer même approximativement une personne qui nous sollicite, à la possibilité d'inventer une réponse, même improbable. C'est incontestable : cela ne semble poser aucun problème. Je formule quatre hypothèses :

1. La pratique de l'impatience ou de l'empathie

Mes interlocuteur·ices ont sans doute cherché à se débarrasser de l'anthropologue et de ses questions et ont tenté de mettre fin à la discussion. Il s'agit d'une stratégie de communication. Il se peut aussi qu'elles et ils aient voulu lui faire plaisir en lui donnant une réponse (quelle qu'elle soit). Dans le même ordre d'idée, la motivation de l'homme qui invente une légende dans la vidéo publicitaire est de satisfaire avec efficacité le cinéaste. Ce faisant, le mensonge (ou l'approximation grossière) n'est pas défini comme une tromperie et peut avoir une valeur positive car l'intention qui le sous-tend n'est pas égoïste. L'intention pragmatique de l'interlocution est ici la clé.

2. La tromperie complexée ou décomplexée

Mes interlocuteur·ices ignorent la réponse à ma question et inventent quelque chose pour camoufler cette méconnaissance. Cet aspect serait d'autant plus saillant qu'il y a entre

⁴ Si l'on suit le philosophe Harry G. Frankfurt (*De l'art de dire des conneries*, Paris, 10/18, 2006), on est amené à se demander comment cela se fait que mes interlocuteur·ices me « disent des conneries », conneries que le philosophe distingue des mensonges : « Alors qu'un menteur dit délibérément le faux, le diseur de conneries n'est tout simplement pas intéressé par la vérité » (Gloria Origgi, « Pourquoi est-il si grave de mentir ? », *Terrain*, 57, 2011, p. 84).

⁵ Laurent Legrain, « Introduction », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 48 | 2017, mis en ligne le 05 décembre 2017, consulté le 11 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/2900> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.2900>

⁶ Héloïse Toffaloni, *Images et imaginaires topographiques en contexte rituel andin. Ethnographie filmique du rêve et du rituel à Santiago de Huari (Oruro, Bolivie)*, Paris, EHESS, 2022, p. 102-106.

⁷ On peut voir deux de ces vidéos ici : <https://www.youtube.com/watch?v=lmNGdVtIknk> et <https://www.youtube.com/watch?v=Yt3ZWeC0Hl4>

nous un rapport de pouvoir (colonial, de classe)⁸. Je repense alors à l'un de mes interlocuteurs sur le terrain, Mario, qui m'avait donné les noms des lieux où nous nous trouvions pour illustrer le fait que chaque endroit a un nom. Le soir même, alors que je faisais part de ces toponymes à mes compères, Roperta et Gregorio, ils me dirent : « Il t'a trompé. Il t'a dit n'importe quoi car il sait que toi tu ne connais pas les noms. Tu n'es pas d'ici. Son lieu s'appelle en fait XXX et autour c'est XXX ». Ils considéraient la réponse de Mario comme une tromperie arrogante et non comme un moyen de dissimuler une ignorance. Pour eux, j'étais la personne humiliée dans cette histoire, et non Mario. On ne se défait jamais assez des clichés colonialistes. Quoi qu'il en soit, pour mes interlocuteur·ices en situation de devoir répondre à une question de l'anthropologue, l'invention trouvée à la hâte se suffit à elle-même. Elle ne s'accompagne pas d'un effort pour être convainquant, d'une surenchère d'informations visant à saturer l'espace de communication. Pas « d'inversement proportionnel » - moins on sait, plus on parle - qui tienne.

3. Le mot qui n'existe pas (ou que l'on n'a pas appris)

Mes interlocuteur·ices ne connaissent pas le nom en espagnol mais seulement celui vernaculaire, *chulluchi*. Par-là, le nom espagnol et la photo n'ont pas d'importance car ces deux médiums ne sont pas censés être des traductions de la réalité (le *chulluchi*). Ils ne signifient rien pour elles et eux. Ils et elles savent que le *chulluchi* désigne un *chulluchi*. Le reste est broutilles. C'est un enjeu bien connu de celles et ceux qui travaillent sur les taxinomies et les nomenclatures vernaculaires⁹ ou encore en philosophie du langage, sur la traduction notamment¹⁰.

4. Une question possède plusieurs réponses

Il s'agit d'un régime de vérité particulier. Pour mes interlocuteur·ices, la réalité n'est pas la vérité mais *une* forme de vérité, non au sens où cette vérité serait relative mais au sens où elle serait approximative. En d'autres termes, nous n'avons que des rapports approximatifs à ce qui nous entoure. Corrélativement, pour mes interlocuteur·ices, inventer une réponse n'est pas une manipulation, une tromperie ou un mensonge. Ce n'est pas non plus une incertitude anxieuse car elle autorise l'approximation en réponse ; elle s'accommode d'un « suffisamment vrai »¹¹, elle fait émerger un vraisemblable. Celui-ci concède un espace propice à l'imagination de tout un chacun. Le probable est inclusif et c'est cette inclusivité qui importe dans le registre de la communication. Les mensonges, les inventions spontanées, les fictionnalités et autres torsions de la réalité ne sont donc pas problématiques dès lors qu'elles sont « suffisamment vraies » : l'enjeu n'est pas d'informer mais de donner des indices, de suggérer une vérité. Et il faut pour cela suffisamment d'ambiguïté. Cette analyse donne lieu à d'autres hypothèses comme celle culturelle sur l'acceptation du régime de vérité des images, celle

⁸ Sur la nature politique du mensonge, Michel Foucault, *Du gouvernement du vivant : cours au collège de France*, Paris, Seuil, 1980.

⁹ Ralph Bulmer, "Why is the Cassowary Not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy Among the Karam of the New Guinea Highlands" *Man* 2 (1), 1967, p. 5-25.

¹⁰ Willard van Orman Quine, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1999 [1960].

¹¹ Magdalena Maria Turek, "True enough. A reflexive approach to Tibetan hagiography within an ambiguous domain", *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 48 | 2017, mis en ligne le 05 décembre 2017, consulté le 11 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/2905> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.2905>

interactionniste (négociation par les informateurs de "domaines ambigus")¹², ou encore celle cognitive sur l'efficacité rituelle (l'ambiguïté ou l'incompréhension incitent à combler ce défaut d'intelligibilité en imaginant)¹³.

En anthropologie sociale, nous aimons faire fructifier les malentendus, les erreurs ou les ratés¹⁴, sublimer une anecdote pour en révéler sa valeur heuristique. Pour prolonger nos débats, nous pourrions ainsi engager une réflexion sur le mensonge et les formes de menterie andine comme l'excellent numéro d'*Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* sur l'« art de mentir »¹⁵ nous y invite. Ne disposant pas des données ethnographiques suffisantes pour découvrir les vérités permises derrière les mensonges ou les approximations, je me retrouve dans la même situation vis-à-vis des lecteur·rices que mes interlocuteur·rices sur le terrain face à l'anthropologue. Je décide de prendre au sérieux cette inversion des rôles et, en m'inspirant des hypothèses que j'ai formulées ci-dessus, de développer quelques propositions sur l'identification du *chulluchi*. J'utiliserai différents procédés comme la description empirique, le vraisemblable, ou le mensonge et les arguments fallacieux.

Le toucan : le haut, le bas et l'eau

Les recherches que j'ai pu mener sur le *chulluchi* m'ont amenée à identifier le toucan. Une analyse sommaire de l'avifaune bolivienne m'a permis de préciser son biotope.

¹² John Arundel Barnes, *A Pack of Lies. Towards a Sociology of Lying*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

¹³ Carlo Severi, *Le Principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, Paris, éditions Rue d'Ulm-musée du quai Branly, 2007.

¹⁴ Laurent Gabail, "Corps collectifs et sujets singuliers. Retour sur l'ambivalence d'une observation participante dansée (Bassari, Guinée)". Catherine Courtet, Mireille Besson, Françoise Lavocat (ed), *Corps en scènes*, Paris, CNRS, 2015, p.11-21.

Claire Cécile Mitatre, "Par-delà l'interdit (*haram*). Une ethnographie du mariage et de la sexualité chez les Sahraouis du Sud marocain", *Ateliers du LESC* [Online], 33 | 2009, Online since 18 March 2009, connection on 13 April 2023. URL: <http://journals.openedition.org/ateliers/8207>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ateliers.8207>

¹⁵ Laurent Legrain (op cit.).

Toucan montagnard
Andigena laminirostris

Ordre des Piciformes – Famille des Ramphastidés

INTRODUCTION:

Le Toucan montagnard fait partie du genre *Andigena* avec trois autres espèces de toucans. Ils sont présents le long des Andes depuis la Colombie et le Venezuela jusqu'à la Bolivie. Ils ont un plumage épais et un bec à base plus large que les autres espèces. Les dessins du bec sont très particuliers avec des marques inégales et des taches vivement colorées.

Ces oiseaux émettent des chants longs et sonores, composés de notes très longues pour des Piciformes.

DESCRIPTION DE L'OISEAU :

Quelques mesures :

Longueur : 46-51 cm

Poids : 275-355 gr

L'adulte a les parties supérieures brun et vert, excepté le croupion jaune pâle. La queue est noirâtre avec des rectrices centrales aux extrémités couleur châtain.

Sur les parties inférieures, les côtés du cou et le menton jusqu'à l'abdomen sont bleu-gris avec une tache jaune sur le côté du flanc, souvent cachée par l'aile fermée. Les cuisses sont châtain et les couvertures sous-caudales sont rouges.

<https://www.oiseaux-birds.com/fiche-toucan-montagnard.html>

En second lieu, j'ai effectué un travail ethno-ornithologique proprement dit. Je me suis consacrée à l'examen des espèces aviennes connues des sociétés aymaras ainsi qu'à l'étude de leur nomenclature. Cette étude a souligné les liens rituels entre représentations cosmiques et représentations aviaires. « Toucan » est en effet le nom d'une constellation de l'hémisphère austral appelée « Oie d'Amérique ».

O I G

On appelle *Jeu de l'Oie*, Un Jeu que l'on joue avec des dés sur un carton où il y a des figures d'oies représentées & placées dans un certain ordre. Et, *Contes de ma mère l'oie*, Les contes dont on amuse les enfans. *Cette nourrice fait des contes de ma mère l'oie.*

On dit aussi fam. qu'*Un homme fait des contes de ma mère l'oie*, Quand il dit des choses où il n'y a nulle apparence de raison & de vérité.

PETITE-OIE. f. f. On appelle ainsi Le cou, les ailerons, & ce qu'on retranche d'une oie ou d'une autre volaille qu'on prépare pour la faire cuire.

On appelle figurément *Petite-oie*, Les bas, le chapeau, les rubans, les gants, & les autres ajustemens nécessaires pour rendre un habillement complet.

On dit aussi, *Petite-oie*, en termes de galanterie.

OIE D'AMÉRIQUE, ou **TOUCAN.** Constellation de l'hémisphère austral, qui n'est point visible dans nos climats.

O I G

Dictionnaire de l'Académie française, 4^e édition (1762)

Le toucan renvoie donc au monde d'en haut. Cette association est également attestée dans le mythe d'origine de l'*ayllu* (lignage) Kharacha que j'ai pu recueillir sur le terrain :

« On dit qu'au début, il y avait une guerre entre Aymaya et Oruro, avec ce côté, Ensuite, ils se sont avancés, oui. Et là, les autorités ont regardé ce côté de la montagne, Wenqaya elle s'appelle. Cette montagne s'appelle comme ça. Et sur la pente de cette montagne, deux jeunes jouaient en se lançant alternativement une pierre, nous on dit "*palaman chuqasqanku*". Ils jouaient. "Là-bas, deux jeunes jouent. Est-ce qu'on ne pourrait pas leur demander de nous aider ?", "Si, demandons-leur ce service, oui. Regarde comme ils sont en train de nous vaincre [Oruro]. Peut-être que maintenant, on ne va plus avoir de terre" ont-ils dit. "D'accord. Va voir et va demander". Un messenger y est allé. Le messenger est arrivé. Il n'a pas atteint les deux jeunes : il y avait seulement deux toucans à cet endroit. Et donc, il a cherché puis il est revenu. Il est arrivé à l'endroit et a dit : "Il n'y a rien à cet endroit. Il y a seulement deux toucans". Mais quand ils regardaient, ils [les deux jeunes] étaient toujours en train de jouer. Ensuite, il y est retourné. Ensuite, il a enfin rencontré les deux jeunes. Puis, il leur a parlé de cette manière : "nous sommes en train de combattre, les jeunes, oui. Aidez-nous" a-t-il dit. "D'accord, nous allons vous aider" » (Segundino, Kharacha, 2001).

Selon les versions du mythe, les deux toucans venaient des eaux du lac Poopó. Grâce à leurs pouvoirs, les ennemis de la région voisine de Challapata furent vaincus. Pour remercier ces étrangers, les Aymayas leur offrirent une fille vierge et des terres. Ce don permit leur descendance et marqua la naissance de l'*ayllu* Kharacha. Symboles de la reproduction et de la multiplicité, les toucans sont donc logiquement associés à la pluie.

Ce mythe confirme aussi le lien particulier entre les oiseaux et les humains et conduit à s'interroger : s'agit-il d'une métamorphose, d'une transubstantiation ou d'une réplique ? L'étude de Pierre Duviols¹⁶ sur des monolithes évoqués dans les sources coloniales nous conduit vers l'hypothèse du double, un principe bien ancré dans la pensée andine. En effet, ces rochers constituaient la réplique minérale de l'ancêtre de l'*ayllu*, le double lithique d'un ancêtre momifié. Par ailleurs, à l'époque des chefferies aymara (1100-1479), tout l'espace s'ordonnait selon un axe aquatique qui séparait le côté pacifique du côté amazonien et allait du lac Titicaca aux lacs Poopó et Kuypasa¹⁷. Selon un mythe très répandu dans l'ère andine, les eaux circuleraient sous la terre unissant ainsi les lacs et les rivières. Ce faisant, les toucans qui émergent du lac Poopó, établissent une médiation entre les hauts plateaux des Andes et l'Amazonie. Ils font la jonction entre différents étages écologiques. Au regard de ces données, nous constatons que le toucan relie ce qui est disjoint à la fois horizontalement et verticalement. La sécheresse, désordre cosmogonique par excellence, peut dès lors être contrée grâce à la présence symbolique du toucan (l'homme vêtu de noir) lors du rituel pour faire pleuvoir.

Le cacique huppé : le pouvoir politique et l'eau

Le *chulluchi* n'est pas un toucan (*tucanus*), c'est un cacique huppé (*Psarocolius decumanus*) – « Toucan » est l'autre nom vernaculaire du *chulluchi* formé à partir de l'onomatopée évoquant son chant « Tou-kan Toukan toutoutoutou toukan » [Fichier son 1].

On comprend que la personne qui administre le rituel destiné à faire pleuvoir soit nommée *chulluchi*. Comme m'expliquait un de mes interlocuteurs « le *chulluchi*, c'est le chef ». Toutefois, il serait fallacieux de penser que l'homme-*chulluchi* représente le cacique huppé (ou pire, qu'il l'imité). L'homme-*chulluchi* le présente.

Des éléments historiques sont ici nécessaires à la compréhension. Dans les Andes, les caciques désignent les autorités politiques et rituelles. Ils incarnent le pouvoir politique et autochtone. En effet, les caciques aymaras durent à la fois composer avec l'impérialisme inca puis la colonisation espagnole qui déstructura le territoire des chefferies aymaras. Sous la domination inca (1450-1535), l'organisation locale des caciques aymaras ne fut pas affectée dans la mesure où les Incas entretenaient des bonnes relations avec eux. Mais avec l'invasion espagnole, les descendants des anciens caciques durent s'organiser pour défendre leur juridiction contre les nouvelles démarcations administratives imposées par la Colonie. Celle-ci créa les conditions pour une économie intimement liée à l'extraction minière et pour la formation d'*hacienda* sur les terres fertiles des sociétés aymaras. En 1572, le *Virrey* Toledo imposa le système des réductions : des membres de groupes ethniques distincts furent réunis dans deux ou trois villages. Ce faisant, la Couronne contrôlait le tribut et l'endoctrinement religieux. Elle avait aussi facilement accès à une main d'œuvre qu'elle utilisait pour l'exploitation des mines de Potosí. Après la révolte des Indiens menée par Tomás Katari en 1780, les Espagnols menèrent une politique très dure contre les langues andines et contre les

¹⁶ Pierre Duviols, « Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe *huanca* et sa fonction dans les Andes préhispaniques », *L'Homme*, 19 : 2 (1979), p. 7-31.

¹⁷ Thérèse Bouysson-Cassagne, *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*, La Paz, Biblioteca Andina, Hisbol, 1987.

caciques indigènes. Ces derniers devaient être remplacés par des percepteurs espagnols ou métis et des écoles furent créées pour répandre l'apprentissage de l'espagnol¹⁸.

Dans les Andes, on trouve une autre figure de l'autorité : la montagne (*apu*). Chef suprême du lignage, l'*apu* en est aussi le gardien et le protecteur. Les activités agropastorales dépendent en grande partie de sa volonté : pour les habitant·es, les perturbations climatiques (sécheresses, inondations, tempêtes, grêle) ou la diminution des troupeaux proviennent du courroux des montagnes ou de leurs caprices. Et dans un monde analogique, il n'est guère étonnant que les montagnes soient décrites comme des propriétaires terriens ou comme des métis ; la hiérarchie bureaucratique de l'État fournirait le modèle de l'ordre tandis que la faim et la prédation des montagnes renverraient à l'appropriation et à l'exploitation exercées par les classes dominantes sur les paysans¹⁹.

On comprend à présent pourquoi le cacique huppé présentifié par l'homme-*chulluchi* est en position de donner l'ordre à la pluie de venir. Son pouvoir est à la fois littéral (subordonner la pluie, faire céder les *apu*) et symbolique (l'autochtonie). Les épisodes de sécheresse actuels étant des manifestations du dérèglement climatique, le cacique huppé est un symbole décolonial dans un rituel qui relève quant à lui d'une véritable action cosmopolitique²⁰.

Le *chulluchi* et les *chulluchi*

Pour mes interlocuteur·ices, le chant du *chulluchi* est central. Quand il va pleuvoir, le *chulluchi* « chante très clairement ». Ainsi, quand « il dit "ch ch ch", ou "chuit chuit", c'est qu'il ne va pas pleuvoir, c'est lent, il ne chante pas bien. Mais quand il dit "Chul Chul Chul" [plus fort et avec vibration], là, c'est pour que la pluie arrive [rires] » [Fichier son 2]. Pour un autre témoin, « "Chulluchi" » a l'habitude de dire cet oiseau. Il sait quand il va pleuvoir. Par exemple, quand il chante, il peut échouer : ce n'est pas comme le *pututu*, ce n'est pas comme les flûtes. Mais quand son chant est de la musique, quand son chant est parfait, c'est qu'il va pleuvoir ».

Une fois qu'ils ont prélevé l'eau d'une source, les participant·es se pressent sur le chemin du retour tout en disant « Chulluchi, chulluchi, chulluchi, chulluchi, chulluchi » [Fichier son 3]. Ils rejoignent le *chulluchi* qui les attend. Celui-ci est un homme, « il est tout en noir, il doit s'habiller pareil, comme le *chulluchi*. On l'appelle *chulluchi* ». À la fin du rituel, les participant·es très nombreux se jettent de l'eau les un·es sur les autres en disant « *chulluchi*, *chulluchi* ». La pluie arrive. Et l'homme *chulluchi* crie.

Conclusion

Au regard des données que nous venons d'exposer, nous pouvons conclure : le cacique huppé est un toucan donc le *chulluchi* est un merle. Dès lors, le toucan est un merle. Toutefois, cette conclusion ne fait pas l'objet d'un consensus au sein de la communauté scientifique. Certains anthropologues s'accordent plutôt sur une répartition en pourcentage. Si l'on suit cette proposition, le *chulluchi* serait composé de 45% de toucan, 23% de cacique huppé et 32% de merle. D'autres chercheur·ses enfin plaident pour une vision plus probabiliste (le *chulluchi* a

¹⁸ Tristan Platt, *La persistencia de los ayllus en el Norte-Potosí. De la invasión europea a la República de Bolivia*, Sevilla-La Paz, Dialogo, 1997.

¹⁹ Peter Gose, *Deathly waters and hungry mountains. Agrarian ritual and class formation in an andean town*. Toronto, University of Toronto Press, 1994.

²⁰ Marisol de la Cadena, *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham, Duke University Press, 2015.

45 % de chance d'être un toucan, 23 % d'être un cacique huppé etc..) soulignant ainsi le caractère mouvant du concept de *chulluchi*.

Conclusion (la vraie)

Ce billet relate les tâtonnements d'une anthropologue confrontée à des données de terrain incomplètes et incertaines au sujet d'un oiseau de la cordillère des Andes, le *chulluchi*, qu'elle n'a jamais vu, mais dont ses interlocuteur·rices lui assurent qu'il annonce la pluie, ou participe à la faire venir dans le cadre d'un rituel. Confrontée à des informations contradictoires au cours de son enquête, elle a d'abord cherché à identifier la vérité parmi les différentes identifications de l'oiseau qui lui étaient proposées par ses interlocuteur·rices, avant de prendre au sérieux, mais avec humour, la possibilité que sa question puisse avoir plusieurs réponses toutes valables du fait qu'elles soient probables. Pour rendre compte de cette situation, elle décide de placer le lecteur face à un récit mêlant faits et inventions.

Quel est l'intérêt d'une telle expérience ? L'intention était de rendre compte du point de vue épistémique sur les rapports à la vérité et à la connaissance. Mais au lieu de le faire de façon conventionnelle comme débuté dans l'introduction (en adoptant une forme d'extériorité qui laisse place à l'analyse scientifique), j'ai choisi de le réaliser par la forme et de mettre en acte un certain régime de vérité. Mon idée était de pousser le décentrement jusqu'à créer un flou sur la valeur épistémique des énoncés (que ce soient des données empiriques ou des analyses de l'anthropologue). Rester dans le registre du probable tout au long de la démonstration était un moyen de respecter les valeurs épistémiques de mes interlocuteur·ices. Ce faisant, lorsque j'ai fait référence à la manifestation de deux toucans dans le mythe d'origine – alors qu'il s'agit de deux condors –, il ne s'agit pas d'une donnée "fausse" mais "vraisemblable". L'ensemble du texte peut alors être lu de cette façon ; l'approximatif ne s'oppose pas toujours à l'« exactitude ». Cette expérimentation m'a aussi permis de m'amuser à projeter le lecteur dans la même position que moi sur le terrain l'invitant à examiner des énoncés à l'aune d'un seul critère : le probable. Que faire face à des énoncés tous vraisemblables mais qui parfois s'opposent ? Comment penser ces contradictions, ces écarts ? Faut-il chercher à les estomper ou à les expliquer ? Pouvons-nous toujours épuiser la connaissance ? Et pourquoi cherchons-nous à le faire ? Enfin, réhabiliter l'approximatif et le fictionnel revient à en montrer la palette. Ce texte m'a permis de jouer avec l'efficacité du "probable"²¹ et de montrer qu'il permet parfois d'écrire « n'importe quoi » dans un texte jusqu'à l'absurde. Tout bien considéré, il y a toute une gamme d'approximatifs (aux épithètes variées selon que l'on met l'accent sur des valeurs morales ou pragmatiques : généreux, empathiques, illusionnistes, stratégiques, etc.) que je n'aurais ni décelée, ni explorée si j'étais restée dans le « c'est faux ». Plus sérieusement, cette expérience est un comique de situation, comique qui vient de ce que l'anthropologue est confrontée à des systèmes de logique et des régimes de vérité différents. Ce comique n'est pas seulement logé dans le fait que l'anthropologue est démunie au départ ce qui se traduit par une perplexité, un agacement puis une curiosité. Le comique de situation se poursuit et s'intensifie dans le fait que l'autrice adopte un système de logique épistémique pour le mettre en acte en surface seulement : elle n'adopte que la forme de ce système et non ses prémices. Une chose peut-elle être elle-même et d'autres choses en même temps ? Dans notre système de logique fondé sur le principe d'identité, non : un pingouin ne peut pas être aussi un toucan. Mais dans ce texte, c'est possible et l'anthropologue laisse penser que ça l'est : A = A ou B ou C. Ça l'est pour ses interlocuteur·rices, ça l'est aussi dans un travail

²¹ Je laisse le lectorat se faire sa propre opinion sur les différents éléments qui, dans le milieu académique, accompagnent le "probable" et contribuent à la persuasion comme l'aplomb, la notoriété, le genre, le statut, le niveau de langue, l'éditeur, etc.

universitaire : l'auteur mobilise un système de logique où l'identité ne repose pas sur du même, particulièrement dans la conclusion où elle écrit que le *chulluchi* est composé à 45% de toucan, 23% de cacique huppé et 32% de merle. Cette hybridité entre deux systèmes de logique, l'un binaire, l'autre non, conduit l'auteur à écrire des choses inattendues, décalées, voire absurdes. L'effet comique du texte tient à la confusion entre ces deux systèmes de logique que l'on essaie de départager sans jamais y parvenir.

Ce texte se perd entre différents niveaux de réalité et entremêle méthode ethnographique rigoureuse, généralités décontextualisées, inventions et attentions minutieuses des situations. L'hyperlien ci-dessous permet d'accéder à un document PDF indiquant au lectorat qui le souhaite ce qui relève du fictionnel dans ce texte.