

Les chamanes mapuche et l'expérience religieuse masculine et féminine

Ana Mariella Bacigalupo

Volume 22, numéro 2, 1998

Médiations chamaniques. Sexe et genre

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015540ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015540ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bacigalupo, A. M. (1998). Les chamanes mapuche et l'expérience religieuse masculine et féminine. *Anthropologie et Sociétés*, 22(2), 123–143.
<https://doi.org/10.7202/015540ar>

Résumé de l'article

RÉSUMÉ

Les chamanes mapuche et l'expérience religieuse des hommes et des femmes Dans son exploration du chamanisme, cet article adopte la perspective du féminisme critique pour proposer un discours réflexif sur le rôle du genre dans ses rapports au pouvoir, au prestige et à l'expérience religieuse. Je prends l'exemple ethnographique des chamanes mapuche, ou machi, du sud du Chili, pour expliquer comment le genre est diversement construit, et pour montrer les corrélations entre le chamanisme, l'art de la guerre et l'agriculture, l'impact de la société chilienne chrétienne, la fécondité, l'androgynie, la féminité et le pouvoir religieux. Je démontre que les constructions du genre sont spécifiques au contexte, complexes, changeantes et parfois contradictoires. L'idéologie mapuche de la complémentarité masculin/féminin est présente dans la cosmologie, incarnée par les machi (on croit qu'ils possèdent les deux genres) et dans les rapports qui existent entre les symboles rituels, mais elle ne se maintient pas toujours dans la pratique. Je montre que dans le domaine des rôles sociaux et de l'identité sexuelle, l'aspect féminin des machi prend plus d'importance. Les hommes machi s'assimilent aux femmes par le travestissement et par une éventuelle homosexualité, tandis que les femmes machi conservent leur habillement féminin, les rôles attribués à leur genre et à leur identité sexuelle.

Mots clés : Bacigalupo, chamanisme, genre, Mapuche, Chili

LES CHAMANES MAPUCHE ET L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE MASCULINE ET FÉMININE



Ana Mariella Bacigalupo

Le « féminisme critique », par ses recherches sur les expériences religieuses des femmes autochtones apporte une contribution importante à l'anthropologie de même qu'à l'étude de la religion. Les femmes autochtones ont souvent considéré la théorie et la pratique féministes comme non pertinentes, mal dirigées et ethnocentriques (Green 1980 et 1992 ; Allen 1986 ; Hogan 1987 ; Shanley 1989 ; Gould 1992) parce qu'elles postulent l'universalité de la subordination des femmes, l'impuissance féminine et la construction de la féminité. Depuis la publication de « Gender Hegemonies » d'Ortner (1990), de nombreuses féministes sont allées au-delà de l'affirmation de l'universalité de l'oppression des femmes et reconnaissent qu'il existe aussi des sociétés et des cultures égalitaires dans lesquelles les hommes sont dits supérieurs, mais où, dans les faits, les femmes possèdent énormément de pouvoir. L'idéologie culturelle du prestige et les « on the ground practices of power » (Ortner 1990 : 79) se sont avérées deux éléments importants dans la définition des hiérarchies fondées sur le genre.

Cette approche du féminisme critique¹ rend possible une compréhension nuancée et contextualisée des expériences religieuses des femmes sans en nier la complexité, l'ambivalence et les contradictions. L'étude anthropologique de la religion est aussi en voie d'adopter une approche plus critique et plus englobante du genre. Nombre d'études ethnographiques récentes sur l'expérience religieuse des femmes ont mis l'accent sur l'interpénétration et la mise en relation des sexes plutôt que sur leur opposition (Lepowsky 1993 ; Schlegel 1990 ; King 1995 : 8 ; Kendall 1995, 1988 ; Brown 1991 ; Talamantez 1982 ; Perrin 1992).

Cet article s'inscrit dans le féminisme critique et explore la relation entre le pouvoir et le genre dans l'expérience religieuse des *machi* ou chamanes mapuche²

1. Cette approche a repensé la façon de concevoir et conduire l'étude de l'expérience religieuse des femmes et de l'incorporer au discours scientifique (Bem 1993 ; Bynum *et al.* 1986) : elle vise à mettre au point de nouvelles théories et méthodes (Carr 1990 ; Ruether 1981 ; King 1995).
2. Les Mapuche du Sud chilien constituent l'une des populations autochtones contemporaines les plus nombreuses de l'Amérique du Sud. Leur nombre s'élève à un million, dont la moitié habite les régions urbaines. Les Mapuche ruraux vivent dans les régions de Bio-Bio, Araucania et Los Lagos qui sont des zones de tremblements de terre, d'éruptions volcaniques et de raz de marée, phénomènes qui ont eu des répercussions importantes sur leur cosmologie et leur vision du monde. Le terme « Mapuche » signifie peuple de la terre. Ces gens ont réussi à conserver un vigoureux sens de leur identité et à maintenir leur propre langue, le mapudungun, malgré des siècles de colonisation et de tentatives pour les intégrer à d'autres sociétés (d'abord les Incas, puis les Espagnols et enfin les Chiliens).

vivant au sud du Chili. Je considère le chamanisme des *machi* comme une pratique qui traverse la barrière des genres³ et comme un discours réflexif sur la complémentarité des rôles assumés par les dimensions masculines et féminines dans la cosmologie, la société, l'histoire et les symboles rituels des Mapuche. Le chamanisme mapuche ne pose pas le masculin et le féminin comme des catégories non problématiques, mais bien comme des catégories d'une grande complexité. Les hommes deviennent comme des femmes par le travestissement et par une éventuelle homosexualité, tandis que les femmes affichent un équilibre entre la masculinité et la féminité, tout en conservant leur habillement et leur identité sexuelle. Je m'intéresse à la façon dont la construction du genre, dans la cosmologie mapuche, est liée aux rapports de genre dans la société, à la manière dont le genre se présente dans l'expérience chamanique, et j'observe comment les symboles associés au genre sont utilisés dans la pratique des rituels. L'accent porte sur les diverses façons dont le genre se construit et sur les corrélations entre chamanisme, fécondité, androgynie et pouvoir religieux. L'approche est à la fois phénoménologique et « expérientielle » (experiential) ; elle s'appuie sur une enquête poursuivie auprès de *machi*⁴ masculins et féminins de la région araucanienne du Chili en 1987, 1989, 1990, 1991-1993 et 1995, séjours au cours desquels j'ai participé à des rituels de guérison et à des rituels collectifs *nguillatun*.

Comme c'est le cas dans de nombreuses autres sociétés autochtones⁵, les Mapuche considèrent le masculin et le féminin comme des catégories séparées et complémentaires, mais non conflictuelles ni hiérarchiques. L'une ne peut exister ni fonctionner sans l'autre. En maintenant l'équilibre et l'harmonie entre les sexes, l'univers naturel et spirituel est central dans l'idéologie mapuche. Les éléments féminins et masculins, présents dans la cosmologie, la société, l'écologie, le rituel et chez les praticiens magico-religieux, sont interdépendants. Les *machi* possèdent des attributs des deux sexes et ils combinent les symboles masculins et féminins dans leur pratique rituelle. Essentielle à la continuité de la vie, la mise en équilibre des sexes est au cœur de l'expérience chamanique et des symboles qui reflètent la société, la nature et le monde spirituel. Favoriser un sexe aux dépens

-
3. Je me sers de la définition du genre proposée par Schlegel : « the way members of two sexes are perceived, evaluated and expected to behave » dans un contexte culturel particulier (Schlegel 1990 : 23).
 4. Les *machi* sont des intermédiaires entre les Mapuche et le monde spirituel. Leur élection survient à l'occasion de rêves, de maladies chroniques et de visions. Ils entrent dans des états altérés de conscience au son du tambour pour aider les personnes aussi bien que la communauté. Ils exécutent des rituels pour favoriser l'amour et la bonne fortune, ils recouvrent l'âme perdue des malades et guérissent un grand nombre de maladies différentes avec des massages à base d'herbes, des prières et des battements de tambour. Les *machi* se sont adaptés de diverses façons à la présence des systèmes de médecine populaire et de biomédecine occidentale ainsi qu'au christianisme.
 5. Contrairement aux Occidentaux, les Autochtones n'opèrent pas de dichotomie entre le masculin et le féminin pour en faire des catégories mutuellement exclusives (Poewe 1980), mais ils les perçoivent comme des qualités différentes de l'être, s'étalant sur un continuum. Leur attention se porte sur l'« interactive and mutually dependent relationship that women and men have in any society » (Klein et Ackerman 1995 : 180).

de l'autre peut entraîner maladies, famine, infertilité, souffrance, démence, catastrophes cosmiques et parfois la mort. Cette définition des catégories de genre devient de plus en plus complexe avec l'impact du capitalisme et du christianisme sur les Autochtones.

Cet article se divise en quatre parties. La première étudie la façon dont le genre est construit dans la cosmologie mapuche. La seconde considère les relations entre pouvoir, prestige et genre dans la société mapuche. Dans la troisième partie, j'explique les liens historiques entre chamanisme et genre, ainsi que le sens caché de la transformation du chamanisme masculin en chamanisme féminin dans différents contextes socioéconomiques et politiques. La dernière partie présente une analyse du rôle des symboles dans l'équilibre des genres.

Cosmologie : la création du genre en tant que savoir et fécondité

La cosmologie mapuche présente chaque forme d'existence comme un rapport équilibré entre le masculin et le féminin. Elle appréhende le genre, de même que l'âge, comme des modes importants d'organisation des relations entre l'humanité et les mondes naturel et spirituel. Le savoir (culture) et la fécondité (nature) résultent tous deux de ces relations. Voici un bref aperçu du mythe mapuche de la création qui explique comment ces relations sont créées et constituées⁶.

Au commencement il n'existait que Fütä Newen, le grand pouvoir ou l'esprit qui gouvernait toute chose. Fütä Newen est l'image de la totalité et il possède en lui-même ou en elle-même tous les possibles et toute la signification. La seule limite de Fütä Newen se trouve dans son incapacité à exprimer cette unité de sens. Toutes ses créations sont des expressions partielles, des significations partielles. La totalité ne peut être qu'imitée ou recréée lorsque les machi réunissent ces significations partielles et les mettent en scène dans des rituels.

Un jour, les enfants de Fütä Newen se fâchèrent et se rebellèrent, de sorte que Fütä Newen les cracha. Ces esprits bagarreurs étaient ses fils : ils devinrent les premiers esprits guerriers ou pillanes sous la forme du tonnerre, des éclairs, des volcans et des pierres. Les filles de Fütä Newen étaient des esprits loyaux : elles devinrent des étoiles en pleurs parce qu'elles se trouvaient maintenant séparées de leurs frères. Leurs larmes formèrent les lacs et les rivières. Le mélange de l'eau (les larmes des filles) et de la cendre des volcans (la colère des frères) constitua la terre et, pour cette raison, elle est à la fois masculine et féminine.

Fütä Newen devint alors la lune féminine et le soleil masculin, et créa l'humanité. La femme fut créée la première d'une fille-étoile et placée sur la terre en tant que donneuse de vie. Toutes les plantes, tous les animaux et les autres formes de vie sortirent de l'empreinte de ses pas. L'homme, le chasseur-guerrier, fut créé d'un fils-paratonnerre pour la protéger et la nourrir. La lune et le soleil alternèrent pour surveiller leurs enfants, créant ainsi un rapport équilibré entre le jour et la nuit.

6. Le mythe de la création présenté ici résulte de la synthèse de trois versions : l'une a été recueillie par Sperata de Saunière en 1975 ; les deux autres versions sont celles d'Armando Marileo et de la machi Francisca, toutes deux racontées en 1995 et presque identiques.

Ces quatre êtres célestes constituent Ngünechen, la première famille. Le soleil est un vieil homme, le père ; la lune est une vieille femme, la mère ; l'éclair est un jeune homme, le fils ; et l'étoile est une jeune femme, la fille. Le vieil homme et la vieille femme sont mari et femme, tandis que le jeune homme et la jeune femme sont soit mari et femme, soit frère et sœur. Chacun de ces êtres présente des caractéristiques particulières. Le vieil homme et la vieille femme possèdent tous deux la sagesse traditionnelle, tandis que le jeune homme et la jeune femme détiennent la vigueur et la fécondité de la jeunesse. Les caractéristiques des quatre êtres de cette famille sont présentes dans chaque aspect de la nature — les herbes médicinales, les récoltes, les animaux, les plantes — et dans les manifestations culturelles que sont les motifs des tissus, les chants, la musique et les mouvements.

Ce sont aussi les quatre êtres sacrés de Ngünechen qui formèrent le premier peuple, et les deux sexes jouèrent un rôle important dans la création de la culture et de la nature. Le vieil homme (Fuch wentrü) et la vieille femme (Kushe domo) possédaient le savoir traditionnel qui devait être transmis et suivi, tandis que le jeune homme (Weche wentrü) et la jeune femme (Ülcha domo) détenaient la vitalité ; ils se reproduisaient, créant ainsi le premier peuple mapuche. Les deux femmes se préoccupaient des éléments qui englobent, intègrent, soignent et pardonnent, tandis que les deux hommes se consacraient à la protection, à la vengeance, aux guerres et aux stratégies de chasse.

Ce mythe de la création sert de matrice à l'idéologie culturelle mapuche et établit les fondements des rapports de genre dans tous les autres domaines de la vie mapuche. De même que Ngünechen et ses quatre êtres primordiaux constituent la première famille mapuche et le fondement de la société et de la culture mapuche, ils se retrouvent dans chaque aspect de la nature, de la sexualité et de la vie. L'interdépendance de ces différents éléments se trouve renforcée du fait qu'on attribue la création de la nature et de la culture aux deux sexes, qu'on institue le vieil âge (sagesse) et la jeunesse (fécondité) comme éléments cruciaux pour la survie des Mapuche, et qu'on considère la nature comme faisant partie du monde spirituel. Le mythe exprime la complémentarité des domaines masculins et féminins et la nécessité de réunir les quatre principes pour atteindre la totalité spirituelle.

Prestige et pouvoir dans les rapports de genre mapuche

Dans son article « Gender Hegemonies », Ortner identifie trois dimensions distinctes dans l'assignation du statut de genre : 1) le prestige relatif, l'évaluation ou le classement des sexes ; 2) la domination masculine et la subordination féminine, les hommes exerçant un contrôle sur les femmes ; 3) le pouvoir féminin, le degré de légitimité et d'autorité des femmes dans la gouverne de certaines sphères de leur existence et de celle des autres (Ortner 1990 : 37). Elle réfute la théorie de l'universalité de la domination⁷ masculine inscrite dans des idéologies et des

7. Rosaldo et Lamphere (1974) ainsi qu'Ortner et Whitehead (1981) présentent cette position.

modèles culturels. Ortner identifie des sociétés qui sont égalitaires sur le plan culturel et d'autres qui prétendent que les hommes sont supérieurs bien que, dans les faits, les femmes détiennent énormément de pouvoir. Elle affirme que même si une idéologie ou un ensemble de pratiques paraissent hégémoniques, ils ne sont jamais totalisants ou permanents. Il existe toujours des zones de pouvoir et d'autorité qui échappent à l'hégémonie et qui peuvent donner lieu à des arrangements différents (Ortner 1990 : 78-80).

Dans cette partie de l'article, je m'intéresse brièvement à la façon dont sont reliés le prestige, la domination masculine, la subordination féminine et le pouvoir féminin dans la société mapuche⁸. La pratique mapuche des hégémonies de genre est fluctuante et les positions de pouvoir et de prestige varient. Bien que les Mapuche se prétendent égalitaires dans leur idéologie culturelle, la pratique ne correspond pas complètement à cet idéal⁹. Il existe à l'intérieur des communautés des espaces de prestige porteurs de pouvoir, aussi bien pour les hommes, en tant qu'orateurs ou chefs traditionnels, que pour les femmes, en tant que chamanes/guérisseuses, prêtresses ou sages-femmes, mais ils n'ont aucune légitimité dans le système politique chilien. Il existe aussi quelques espaces d'égalité entre les genres (particulièrement dans les communautés rurales) et d'autres qui sont générateurs de hiérarchie, notamment dans les communautés plus acculturées et les centres urbains, lorsque les hommes arrivent à s'imposer en tant qu'intermédiaires politiques avec la société chilienne, tandis que les femmes se retrouvent dominées. Si ces positions formelles, associées au pouvoir politique, sont légitimes dans le contexte politique chilien, aucun prestige ne leur est attaché dans les communautés mapuche.

La force des Mapuche, en tant que peuple, repose sur leur adaptabilité aux différentes situations, sur l'absence de centralisation de l'autorité, sur la persistance des anciennes positions de prestige et sur le recours au pouvoir informel. Les Mapuche ruraux constituent toujours une société égalitaire, domestique, fondée sur la parenté, à la tête de laquelle se trouvent les chefs de famille (*lonko*). Ces Mapuche vivent dans des réserves présidées par les chefs de la communauté (*cacique*). Les décisions sont prises de façon consensuelle par les hommes et les femmes de la maisonnée et par le réseau constitué des parents masculins et des alliés de parrainage (*compadrazgo*). Bien que le principe masculin régit la filiation, les règles de résidence, l'héritage et la succession, et que ce soient les hommes qui représentent la maisonnée et la communauté, la société mapuche n'est pas dominée par les hommes.

8. À cause des contraintes d'espace et du thème de ce numéro sur le chamanisme et le genre, je ne peux développer davantage la question du contexte socioéconomique des relations entre les hommes et les femmes mapuche. Voir Bacigalupo (1994, 1995 et 1997) où l'on trouvera plus de détails sur cette question.

9. Ortner (1990 : 45) note qu'aucune société ou culture n'est complètement conséquent et que toutes présentent des espaces de prestige féminin et masculin, d'autres d'égalité entre les genres, et certains autres éléments qui n'ont absolument rien à voir avec le genre.

Les hommes et les femmes mapuche des régions rurales sont considérés comme distincts, séparés et complémentaires, mais ils ne se situent pas de façon hiérarchique les uns par rapport aux autres. Les femmes et les hommes assument des rôles complémentaires mais d'importance égale. La maisonnée, la famille élargie et la terre cultivée constituent l'unité socioéconomique de base et le lieu des relations hommes-femmes. Les femmes possèdent un pouvoir informel et, par tradition, travaillent à la maison. Elles exécutent les tâches domestiques, socialisent leurs enfants en leur enseignant le mapudungun, et fabriquent les tissus, la poterie et les remèdes à base d'herbes médicinales pour les malades.

Depuis l'avènement du système des réserves, le rôle des hommes a changé de façon spectaculaire tandis que celui des femmes est resté le même. Les femmes ont accru leurs savoir-faire agricoles et sont restées attachées aux traditions et à la terre. Elles ont gagné en prestige en tant que gardiennes des savoirs traditionnels, en tant qu'artisanes, soignantes et intermédiaires religieuses, mais elles ne détiennent pas de positions politiques formelles dans la communauté. Si la plupart des chamanes étaient autrefois des hommes travestis, aujourd'hui, 90 % des *machi* sont des femmes. Les quelques *machi* masculins travestis qui subsistent n'exécutent pas les tâches masculines telles que les labours, la coupe du bois ou le travail salarié. Les femmes *machi* travaillent surtout à la maison et on considère leur pouvoir spirituel et curatif comme informel, au même titre que celui des autres femmes.

Les hommes, n'étant plus ni guerriers ni chasseurs, se sont tournés vers l'agriculture sédentaire. Comme la terre est de plus en plus rare et érodée, ils deviennent salariés pour le compte de riches fermiers ou ils acceptent des emplois en ville. Plus les hommes s'absentent pour travailler à l'extérieur de la communauté et perdent contact avec les savoirs traditionnels, plus augmente le nombre d'activités que les femmes investissent. Le nombre croissant de femmes *machi* qui remplacent les orateurs masculins (*nguenpin*) n'en est qu'un exemple. Les hommes représentent la maisonnée et la communauté dans les rapports avec le monde extérieur. Le pouvoir traditionnel des hommes mapuche est formel, mais non autoritaire, et il dépend de leurs compétences sociales et rituelles. Les hommes détiennent leur prestige en tant que chefs de lignage ou de maisonnée (*lonko*), chefs de communauté (*cacique*), orateurs (*nguenpin*) et guerriers rituels (*kona*) ; ce prestige se fonde sur leur maîtrise des savoirs traditionnels, de la langue et des prières rituelles, sur leur habileté à nouer et à maintenir les liens sociaux entre les différents lignages et à susciter des consensus, ainsi que sur leur compétence comme orateurs, hôtes et diplomates. L'illusion de la domination masculine et de la subordination féminine provient de la société chilienne, elle-même dominée par les hommes ; selon elle, puisque les hommes mapuche détiennent les rôles politiques¹⁰, ils dominent dans leur société.

10. Leacock (1981), Poewe (1980 : 111-125) et Ortner (1990 : 40) soutiennent que le « mythe de la domination masculine » est créé par les chercheurs qui adoptent une position universalisante.

Dans les faits, comme les liens entre les maisonnées à l'intérieur des patrilignages sont plutôt lâches et qu'il n'existe aucune centralisation de l'autorité, la sphère publique n'est pas plus valorisée que la sphère privée. De plus, les sphères domestique et publique présentent des frontières floues et elles se superposent. C'est dans l'espace domestique que se transmettent les savoirs traditionnels, la langue, la religion, et que les questions sociales, économiques, politiques et familiales sont débattues ; on en discute autour du feu entre hommes et femmes, et c'est là que se prennent les décisions. La sphère domestique est très estimée et n'est en aucune façon associée uniquement aux femmes comme ce fut le cas en Occident¹¹.

L'influence de la société chilienne, patriarcale et catholique, a renforcé la distinction entre, d'une part, les positions sociales et politiques des hommes qui sont formelles et publiques et, d'autre part, le pouvoir domestique et la compétence spirituelle des femmes. Dans les communautés rurales et urbaines acculturées, la distinction entre l'ordre public et l'ordre domestique semble classer les hommes et les femmes dans des sphères séparées. Dans ces communautés, les hommes qui deviennent militants politiques, chefs d'organisations, porte-parole des Mapuche et intermédiaires avec le gouvernement chilien, ne gagnent en prestige et n'accèdent au pouvoir que dans l'univers chilien, et pas du tout dans les communautés rurales traditionnelles. Sur la scène urbaine, la plupart des interactions sociales et politiques ont lieu à l'extérieur de la maison et il arrive fréquemment qu'on affirme en public l'infériorité des femmes. Les femmes mapuche de la ville sont de plus en plus dépendantes des hommes pour agir et avoir du succès dans la société chilienne. Mais puisqu'un mouvement de revitalisation va dans le sens d'une restauration des positions traditionnelles de prestige et qu'un nombre croissant de femmes *machi* exercent leur art dans les zones urbaines, les pratiques mapuche associées au genre réinstaurent l'égalitarisme.

***Machi*, genre et changement socioéconomique**

Les *machi* sont censés posséder les qualités féminines et masculines, mais leur image et leur habillement sont davantage associés à la sexualité féminine. Tous les *machi* doivent être possédés par les esprits, et la possession est associée à la sexualité passive¹². Les *machi* sont souvent célibataires, veufs ou veuves, car

11. Rogers (1975) et Chiñas (1973) redéfinissent le statut des femmes à l'aide de concepts opposant le public et le domestique, le pouvoir formel et informel, de même que l'autorité masculine et le pouvoir féminin. Dans leurs ouvrages, il est montré que le pouvoir informel des femmes dans le domaine domestique est aussi important que l'autorité formelle des hommes (pouvoir légitime) associée au domaine public et aux réseaux sociaux. Ortner affirme qu'on ne peut parvenir à équilibrer les catégories de pouvoir et de prestige en mesurant les assignations culturelles de prestige et de statut des hommes, d'une part, et les réalités de la vie pratique dans laquelle les femmes ont beaucoup de pouvoir et d'influence, d'autre part. Sans prestige culturel, le pouvoir féminin n'est pas entièrement légitimé et ne peut s'exercer que d'une manière cachée ou distordue (Ortner 1996 : 141-142).
12. Perrin (1992 : 115) note que, chez les Guajiro, l'association de la sexualité féminine au chamanisme incite les Guajiro qui ne sont pas chamanes à dire que toutes les femmes sont des mangeuses d'hommes et tous les chamanes masculins, des homosexuels.

leurs esprits sont jaloux et possessifs. Les *machi* masculins sont (en partie) travestis et souvent considérés comme homosexuels ou efféminés. Ils ne peuvent détenir les positions politiques de pouvoir des hommes ni effectuer les travaux que la division du travail attribue à ces derniers. Les *machi* féminines, quant à elles, conservent leurs vêtements féminins et peuvent effectuer les tâches féminines. Le sexe biologique des *machi* a peu d'effets sur leur vie spirituelle et leur pouvoir, mais il a réellement une incidence sur la façon dont leurs requêtes sont transmises à la communauté rituelle. Les *machi* sont eux-mêmes des symboles et doivent adhérer aux vertus et aux pouvoirs de ce qu'ils représentent.

Dans cette partie, j'explore la manière dont le sexe biologique des *machi* s'est transformé au cours de l'histoire mapuche en mettant ce phénomène en relation avec les changements de besoins de la communauté et ses conditions socioéconomiques et politiques. Alors qu'autrefois les *machi* étaient surtout des hommes travestis, de nos jours ce sont les femmes *machi* qui prédominent.

Au 16^e siècle, les Mapuche étaient des guerriers, des chasseurs et des horticulteurs semi-nomades organisés en clans patrilineaires qui se faisaient la guerre entre eux sans reconnaître aucune autorité centralisée. Lorsque les Mapuche devinrent, au 17^e siècle, des éleveurs de troupeaux et des guerriers à cheval, des groupes de *lonko* s'allièrent sous l'autorité d'un *cacique* commun. Ils organisaient des *razzias* et menaient des opérations de guérilla. On ne rapporte cependant aucun système étatique ni aucune position permanente de pouvoir.

Comme leur survie dépendait de la chasse et de la guerre jusqu'au milieu du 18^e siècle, la plupart des *machi* de cette époque étaient des hommes qui savaient intercéder auprès des esprits ancestraux masculins de leur lignage (les *pülluame*) afin d'influencer ou de prédire l'issue de la chasse et de la guerre. On croyait alors que les esprits des guerriers morts (les *lonko*) et les anciens *machi* continuaient à guerroyer dans le ciel sous la forme d'éclairs, de coups de tonnerre ou d'éruptions volcaniques, et qu'ils venaient en aide à ceux qui savaient s'attirer leurs bonnes grâces par des moyens magiques (Rosales 1989 [1674] : 162). Les *machi* étaient alors des hommes qui portaient des vêtements de femmes et s'adonnaient aux activités des deux sexes¹³. En plus de cuisiner, tisser et utiliser les herbes médicinales pour soigner, les *machi* étaient réputés pouvoir prédire l'issue des guerres, et on faisait appel à leur habileté d'orateurs au cours des réunions et pour négocier la paix (*ibid.* : 135). On considérait que les *machi* masculins étaient plus aptes que les femmes à mener « la guerre spirituelle » et à rendre un culte propitiatoire aux esprits guerriers.

Pendant la dernière moitié du 18^e siècle, les Mapuche se tournèrent vers l'agriculture sédentaire. Le nombre de femmes *machi* augmenta à cette époque et celui des hommes travestis déclina. Ces changements coïncident avec la cessation

13. Les chroniqueurs décrivent les *machi* comme des hommes homosexuels qui portaient des jupes (*punu*), les cheveux longs et des bijoux, qui s'occupaient à des travaux féminins tels que la cuisine, le tissage, l'horticulture, la fabrication de la poterie, et qui savaient utiliser les herbes traditionnelles (Nuñez de Piñeday Bascuñan 1863 [1673] : 107).

de la guerre et la division des lignages entre les différentes réserves qui ne possédaient plus d'esprits ancestraux masculins communs. Les rituels propitiatoires adressés aux esprits ancestraux masculins et les augures militaires, responsabilité des hommes *machi* travestis, perdirent de leur importance tandis que le dieu androgyne mapuche Ngünechen en vint à occuper la place centrale dans les rituels. L'homophobie catholique introduite dans les communautés mapuche par les missionnaires provoqua un rejet croissant des *machi* travestis. De plus, le passage vers une économie agricole et pastorale donna de l'importance aux puissances féminines associées à la lune et à la fécondité (Olivares 1864 [1767] : 54 ; Smith 1855 : 234-236 ; Cooper 1946 : 750 ; Moesbach 1936 ; Augusta 1910 ; Faron 1964 : 153). Tandis que les Mapuche étaient systématiquement arrachés à leur terre¹⁴, défaits et finalement confinés aux réserves (1884), le sol et la fertilité devinrent les symboles de leur combat. Le territoire rétrécissant et le sol s'érodant, les *machi* devinrent des femmes et des mères spirituelles nourricières. Ces « donneuses de vie », recevant leurs pouvoirs de la lune, conféraient la fertilité à la terre, aux animaux et aux gens. À cause de leur association naturelle avec la fécondité, la naissance et les soins nourriciers, les femmes devinrent de puissantes guérisseuses et médiatrices religieuses (Bacigalupo 1995 : 62-76, 95-102).

Ces *machi*, qu'on n'associe plus ni à la guerre ni à la chasse, acquièrent maintenant leur pouvoir informel indépendamment des lignages masculins et des esprits ancestraux. Aujourd'hui spécialisées, elles ont créé des sororités de *machi* selon leur type de pratique. Les *machi* possèdent dorénavant des esprits familiers dont elles dépendent pour leur force et leur habileté et ne dominent plus les esprits ancestraux masculins et les génies comme dans le passé. Ces esprits familiers sont ceux des *machi* décédées, apparentés au côté féminin de la famille. Dans la société mapuche contemporaine, la descendance, l'héritage et la succession continuent d'être transmis par les hommes, mais la compétence et le pouvoir spirituels sont maintenant transmis par la lignée féminine et se manifestent dans les femmes *machi*. La plupart des jeunes *machi* reçoivent l'esprit d'une grand-mère, arrière-grand-mère, ou d'une grand-tante autrefois *machi*.

Plusieurs raisons expliquent la prédominance des femmes *machi* aujourd'hui (Bacigalupo 1994 : 240-241).

1- Les femmes *machi* exercent un pouvoir informel qui dérive de leur association au monde spirituel. Leur pouvoir spirituel est différent du pouvoir formel des hommes et il n'entre pas en conflit avec leurs positions sociales et politiques, tandis que celui des hommes *machi* le pourrait (car les *machi* masculins sont liés aux patrilignages tout en ayant des pouvoirs spirituels). La relation complémentaire entre le pouvoir formel des hommes et le pouvoir informel des femmes reflète celle qui existe entre les *cacique* et les *machi*. Les *cacique* détiennent le pouvoir politique et représentent la communauté à l'extérieur, tandis que les *machi* détiennent le pouvoir spirituel à l'intérieur de la communauté.

14. Les Mapuche prirent part aux guerres d'indépendance (1810-1818) et aux révolutions (1851-1859) chiliennes dans l'espoir de conquérir leur autonomie provinciale, puis ils se révoltèrent en 1880-1881.

2- Les femmes et non les hommes possèdent les compétences et les savoirs qui sont nécessaires aux *machi* contemporains. De plus, le travail salarié amène souvent les hommes à s'absenter. Les femmes mapuche, maintenant gardiennes de la tradition, transmettent l'art d'utiliser les plantes traditionnelles, les connaissances anciennes et la langue mapudungun ; elles apprennent à faire preuve d'empathie et d'intuition et à développer leurs compétences relationnelles, autant d'éléments cruciaux pour la pratique *machi*. En devenant *machi*, les femmes s'inscrivent dans la continuité de leur rôle féminin, tandis que les hommes *machi* doivent renoncer aux activités masculines, développer les aptitudes et acquérir les connaissances des femmes¹⁵.

3- Par suite de l'acculturation, les orateurs (*nguenpin*) ne possèdent plus les connaissances nécessaires pour présider aux rituels et ils sont remplacés par les *machi* qui exercent en tant que prêtresses dans les rituels collectifs *nguillatun*. La *machi* entre en contact avec le monde des esprits qui lui transmettent leur savoir et la guident alors qu'elle est dans un état altéré de conscience. Cette approche serait plus féconde que celle des prières rituelles utilisée par les *nguenpin*.

4- Les femmes *machi* remplacent les hommes *machi* travestis parce que la société chilienne catholique regarde défavorablement les *machi* travestis qu'elle juge peu virils ; d'ailleurs ceux qui subsistent ont une apparence féminine. On les considère comme efféminés, qu'ils soient bisexuels, homosexuels, célibataires ou mariés. La société chilienne catholique étant homophobe, beaucoup d'hommes qui se sentent appelés à devenir *machi* refusent ; et seulement quelques hommes *machi* se travestissent complètement, portant régulièrement des jupes ou des châles.

5- Les femmes *machi* et le dieu androgyne pan-mapuche Ngünechen assureraient la fécondité. À cause de cette association, on dit les femmes *machi* mieux placées pour intercéder auprès de Ngünechen et réclamer des terres, la fécondité animale et l'abondance.

Le genre et la globalité dans les symboles chamaniques

Comme la cosmologie mapuche considère que les sexes sont différents mais complémentaires, les *machi* doivent posséder les qualités des deux sexes et celles de différentes générations afin d'être des globalités en mesure d'utiliser chacun des quatre grands principes symboliques qui rendent leurs rituels effectifs. De la jeunesse, elles acquièrent la force et la vigueur nécessaires pour défaire les forces du mal et guérir. De la vieillesse, elles revendiquent la sagesse et la capacité d'identifier la cause de la maladie, des afflictions et les solutions aux problèmes. Les *machi* jouent la globalité de Ngünechen (combinant âges et sexes) qui dispense le savoir et la fécondité aux humains, aux animaux et aux plantes. Les *machi* mettent en scène cette globalité en utilisant des symboles sexués au cours

15. Bynum *et al.* (1986 : 108) font observer que les expériences religieuses des hommes comportent un quasi renversement tandis que celles des femmes sont en continu.

des rituels qui ont pour but de soigner, d'exorciser et de demander la fécondité pour les humains, les animaux et les plantes.

Même si dans la vie de tous les jours, les *machi* sont identifiables en tant que femmes ou hommes, selon leur apparence (leur sexe biologique), ils ne sont pas sujets aux restrictions et devoirs associés à leur sexe. Les femmes *machi* sont d'ailleurs vues comme masculines et les hommes *machi* comme féminins¹⁶ ; la construction de leur propre genre et celui de leurs esprits auxiliaires sont donc liés au contexte.

Les *machi* puisent dans les sources féminines et masculines de pouvoir. Les sources féminines de pouvoir sont associées à la vie, à la renaissance et à l'unification. La lune, les étoiles, les cascades et les lacs apparaissent comme des sources féminines de pouvoir, essentielles à la guérison, à la prière, à la protection, à la conclusion des alliances et des traités de paix et à la restauration des liens sociaux. Les sources masculines de pouvoir sont associées à un jaillissement soudain d'énergie. Les éclairs, les volcans, le soleil et les rochers sont des sources masculines de pouvoir, nécessaires aux séances d'exorcisme et pour faire face aux situations catastrophiques comme les tremblements de terre, les éruptions volcaniques et les raz de marée. Qu'elles soient féminines ou masculines, ces sources de pouvoir sont aussi marquées par l'âge : la jeunesse et la vieillesse.

Les *machi* tirent aussi leur pouvoir de leurs animaux auxiliaires avec lesquels ils échangent des essences sous la forme de salive, de souffle et parfois de sang. Les moutons seraient féminins et associés au succès, à l'abondance et à la fécondité. Le cheval serait masculin quel que soit son sexe et il renvoie à la capacité du *machi* à se déplacer rapidement vers les autres mondes, au cours des vols magiques¹⁷.

Les couleurs mapuche sont aussi marquées par le genre. Le blanc et le jaune sont associés au soleil (masculin) et l'on croit qu'ils font appel au côté mâle de Ngünechen ou au dieu masculin catholique ; on leur doit les jours clairs et ensoleillés. Le blanc et le bleu sont des couleurs célestes associées au ciel le plus élevé, Wenu Mapu. Le bleu, couleur du ciel, est associé à la lune (féminine) et à Mère Marie, et on le croit porteur de fécondité, de protection et de cohésion ; il favorise aussi la guérison. Le noir est positif et féminin lorsqu'il est associé à des pouvoirs productifs, et négatif lorsqu'il est associé à des esprits du mal (*wekufe*) ou au sang

16. J'ai observé le cas d'un homme *machi*, Jorge, dont on disait qu'il changeait de genre avec le changement de lune ; celui de la *machi* Pamela, chamane féminine de l'éclair dont le côté masculin est suffisamment puissant pour défaire efficacement les esprits du mal ; et celui de Marta, *machi* masculin homosexuel et travesti, qui alternait les personifications masculines et féminines. Puisqu'on croit qu'ils comprennent le monde en tant qu'appartenant aux deux genres, on les considère comme particulièrement efficaces pour traiter des problèmes d'amour et de chance. Pour plus d'informations sur ce sujet, voir Bacigalupo (1994).

17. J'emprunte à Eliade (1974) le terme de vol magique pour connoter un état altéré de conscience interprété comme un « voyage de l'âme » vers d'autres mondes, célestes, sous-terrains ou sur terre. Une variante importante du voyage de l'âme consiste en l'envoi d'un esprit familier ou tutélaire dans ce voyage. Les deux types sont similaires sur le plan psychologique, en ce que tous deux comprennent l'expérimentation de « visions ».

coagulé. Le rouge est masculin, couleur de l'exorcisme et de la guerre. Le rouge sang d'une blessure signifie la guerre, la bravoure et l'équité dans l'affrontement et le sacrifice. Le rouge vif, rappelant le sang que les mauvais esprits ont aspiré du corps de leurs victimes, possède une connotation négative. Le vert est la couleur de la nature et on l'associe aux plantes médicinales.

Les drapeaux que les *machi* arborent sur les côtés de leurs autels (*rewe*) sont bleus (féminins) et blancs (masculin) ; y figurent souvent le soleil, la lune ou les étoiles. Des drapeaux de différentes couleurs sont habituellement combinés lors des cérémonies collectives *nguillatun* afin de mettre en équilibre les divers éléments garants d'une bonne récolte. Les drapeaux blanc et jaune appellent le soleil, les drapeaux bleus, la fécondité et les drapeaux noirs, la pluie.

Les symboles rituels mapuche renvoient les uns aux autres en tant que mâles ou femelles, jeunes ou vieux. Ces relations reproduisent celles qu'établit le mythe de la création. Les symboles dominants mettent en scène les quatre principes et ils sont liés à des symboles complémentaires qui réactivent l'association entre le jeune couple et la fécondité. C'est en ce sens que j'analyse deux symboles rituels dominants, le tambour rituel (*kultrun*) et l'autel sacré (*rewe*), dont se servent les *machi*, puis leurs relations à trois symboles complémentaires qui renvoient au jeune couple.

Le *kultrun* est un tambour peu profond recouvert d'une peau de chèvre, dont on se sert lors des rituels. Il est souvent décoré d'une croix divisant sa surface en quartiers qui représentent le cosmos horizontal mapuche, les quatre principes contenus dans Ngüinechen, les quatre coins de la terre, les quatre saisons, les quatre vents. Le centre de la croix représente le milieu de la terre, là où les Mapuche se situent avec leur autel collectif *nguillatuwe* dans l'espace horizontal.

Le *kultrun* est conçu comme un utérus, rond et féminin. Son corps est fait de bois de laurier. On attribue au laurier (*triwe* ou *Laurelia aromatica*) des propriétés de guérison, d'apaisement, d'intégration et de féminité. On utilise le *triwe* contre la fièvre, les furoncles, les éruptions, l'indigestion, les maux de tête, le mauvais caractère, la tachycardie et le comportement antisocial. La plupart des *kultrun* des *machi* contiennent des groupes de deux ou quatre éléments masculins et féminins. Ces objets symbolisent les quatre principes ou le couple le plus âgé de Ngüinechen. Ces groupes de deux ou de quatre graines, brins de laine, peaux d'animaux, feuilles de laurier, pierres précieuses (*llancato*) et vieilles pièces de monnaie placés à l'intérieur du *kultrun* sont tous féminins à cause de leur association avec la vie, la croissance et la fécondité. Les groupes de deux ou quatre dards, balles, feuilles de cannelle, morceaux de charbon et de roche volcanique sont masculins à cause de leur association avec l'exorcisme, la guerre ou le feu.

La *machi* peut jouer de son *kultrun* de plusieurs manières, chacune l'investissant de savoirs traditionnels ou spirituels. Le *kultrun* joué doucement, face tournée au-dessus du malade ou contre terre, possède un effet thérapeutique. Les objets contenus dans le *kultrun* s'entrechoquent bruyamment et « prennent vie » lorsque la *machi* l'utilise. Ce son serait bleu, rond et frais, et féminin, dit-on. Il imite le son de la cloche du traîneau, de la pluie ou de la cascade, tous éléments

féminins associés à la santé, à la fécondité des cultures, des animaux et des gens. Les éléments masculins à l'intérieur du *kultrun* protègent le corps physique et social des Mapuche, et leur terre de la disette et des forces adverses. Le *kultrun* joué fortement, face vers le haut au-dessus de la tête de la *machi*, rend un son qualifié de masculin, guerrier et exorcisant. Ce son martelé serait rouge, vertical et amer. On l'accompagne de cris de guerre et du son fracassant des bâtons de *palin*¹⁸ frappés ensemble pour leurs effets conjurateurs.

La face du *kultrun* est illustrée de soleils (masculins), de lunes et d'étoiles (féminins), de cercles munis de quatre crochets qui représentent Ngüinechen avec la présence simultanée de ses quatre éléments. Lorsque ces dessins sont peints en rouge, ils accentuent les éléments mâles conjurateurs ; lorsqu'ils sont peints en bleu, ils soulignent les éléments femelles d'intégration, de soin et de fécondité. Lorsqu'ils sont peints en vert, ils font appel à l'aide des esprits de la nature. Le *kultrun* représente les principes masculins et féminins et la fertilité émanant du fracas des objets mâles et femelles, ainsi que la connaissance acquise par la *machi* par le biais des différentes façons de battre le tambour.

L'autre symbole dominant dont se servent les *machi* est le *rewe*. Ce tronc d'arbre, sur lequel sont encochées des marches, représente l'arbre de la vie (*axis mundi*), le cosmos vertical de la terre et des cieux, et il sert d'autel personnel à la *machi*. Les *rewe* instaurent une communication verticale entre la terre et les différents niveaux cosmologiques. On y place différentes offrandes suivant les instructions de l'esprit personnel de chaque *machi*.

Les *machi* utilisent leurs pouvoirs de façon « masculine » lorsqu'ils montent sur le *rewe* pendant le vol magique vers d'autres niveaux cosmologiques afin de renouveler leurs pouvoirs et recouvrer les âmes perdues par les esprits du mal. Les *machi* chevauchent le *rewe* (geste masculin) comme le guerrier son cheval. La cérémonie de renaissance, *ngeikurrewen*, signifie littéralement secouer ou re-marier le *rewe*, tandis qu'on parle souvent de l'expérience du vol magique lui-même comme du guerrier à cheval, *wechafe pürakawellu*. L'état de conscience altéré, appelé *konpapüllu*, est d'une autre nature. Il se manifeste lorsque les *machi* sont possédés ou montés par un esprit et que leur esprit personnel, le *fileu*, « s'assoit à côté d'eux » dans une attitude féminine considérée comme adéquate pour soigner¹⁹.

18. Le *palin*, qui ressemble au hockey, est un jeu traditionnel que pratiquent les hommes mapuche pour favoriser les liens entre eux. Lorsque deux paires de bâtons de *palin* sont frappées ensemble au-dessus d'un patient, elles servent à abattre le mal tout comme le font les couteaux et les fusils.

19. Bourguignon (1976 : 12) distingue transe et transe de possession. La transe, selon sa définition, consiste en hallucinations, visions et imitations des actions des esprits, ce qu'on interprète culturellement comme l'absence temporaire de conscience. La personne en transe se rappelle l'expérience, et la narration à la communauté y est importante. La transe de possession, par contre, implique la personification des esprits. C'est une prestation en paroles et en actes dans laquelle la personnalité individuelle s'efface et se caractérise par l'amnésie qui s'ensuit. Pour Bourguignon, la transe de possession est typiquement féminine et elle l'associe aux sociétés agricoles complexes, alors qu'elle considère la transe visionnaire comme typique des hommes et qu'elle l'associe aux sociétés plus simples.

Le tronc du *rewe* est fait de bois de laurier (féminin), mais à cause de sa verticalité, c'est surtout un symbole masculin. L'idée de masculinité est renforcée par les branches de *foye* (cannelier) et les cannes de *coligüe* qui y sont liées avec des cordes. De fait, on désigne souvent le *rewe* comme *foye* ou *canelo*, le cannelier, renvoyant clairement à la masculinité. Le *foye* a un goût amer et peut induire des vomissements, ce qui concourt aussi à chasser le mal. L'écorce, la racine et les feuilles de *foye* étant associées à l'exorcisme et à la guerre, on leur attribue le pouvoir de vaincre les bactéries et les virus.

L'esprit du *machi* (*fileu*) vit dans le *rewe*. Les couteaux, les roches volcaniques et les bâtons de *palin* sont laissés sur le *rewe* ou à côté pour armer le *fileu* contre les attaques des esprits du mal. Ces éléments guerriers et exorcisants sont masculins. Les fleurs, la nourriture, les boissons et les herbes médicinales sont laissées sur les marches et au pied du *rewe* pour nourrir, soigner et séduire le *fileu*. Ces éléments nourriciers, soignants et esthétiques sont féminins.

Le visage et les bras de Ngünechen sont parfois sculptés au sommet du *rewe* et on les peint — même parfois le *rewe* entier — de bleu et de blanc pour rappeler le pouvoir de la lune (féminin), du soleil (masculin) et des étoiles (jeunes femmes).

Les *nguillatuwe* sont des *rewe* collectifs qui servent d'*axis mundi* et d'autel pour la communauté, marquant le centre du champ rituel. C'est là que les *machi*, *nguenpin*, et *lonko* mettaient en œuvre leur savoir rituel pour obtenir la fécondité et le bien-être des animaux, des gens et de la terre. Des croix *nguillatun* figurant Ngünechen, sont habituellement peintes en blanc et bleu pour représenter la complémentarité du soleil et de la lune, du masculin et du féminin ; elles réunissent souvent des éléments chrétiens et mapuche. Le bleu renvoie à la fois à la lune et à Mère Marie, que l'on conçoit comme une vieille femme ou une lune ronde « pleine », tandis que le blanc renvoie au soleil et à Dieu le Père, conçu comme un vieil homme et un soleil estival.

Le corps des *rewe* et des *nguillatuwe* sont masculins, mais on les considère à la fois comme masculins et féminins, vieux et neufs. Le *rewe* personnel de la *machi* lui permet de trouver la connaissance, grâce au vol magique et à la réactivation du vieux couple. Le *rewe* est aussi le moyen pour la *machi* d'obtenir la santé, la force et la vitalité pour elle et pour ses patients. Ces éléments relèvent du jeune couple. De plus, le *fileu* de la *machi*, c'est-à-dire l'esprit qui vit dans le *rewe*, doit être protégé avec des couteaux, des bâtons de *palin* et des roches volcaniques (éléments masculins) ; on le nourrit et l'apaise avec des offrandes de fleurs, de nourriture et de boisson (éléments féminins).

Le *nguillatuwe* est placé au centre de la terre ; c'est un symbole identitaire pour la communauté. Il la protège des catastrophes, de la maladie, de l'infertilité, du mal et de la mort, autant d'événements que l'on impute à ce qui est hors de la communauté rituelle. Ce qui concerne la communauté, son avenir, le succès de l'élevage et des récoltes, peut être obtenu du *nguillatuwe* qui représente le vieux couple. C'est aussi devant le *nguillatuwe* que des prières pour la fécondité et le bien-être des gens, des animaux et des récoltes sont récitées.

Tous les autres symboles rituels dont se servent les *machi* combinent les éléments féminins et masculins et sont liés au *kultrun* ou au *rewe*. Le plus souvent ces symboles complémentaires renvoient à la force, à la fécondité, à l'efficiencia qui représentent le jeune couple, et ils sont les équivalents des autres symboles du jeune homme et de la jeune femme. Je traiterai de trois manifestations de ce jeune couple : le vase (*metawe*) et la boisson (*mudai*), les cloches de traîneaux (*kaskawilla*) et la longue trompette (*trutruka*), de même que des relations entre deux plantes sauvages : le *copihue* et le *llankalawe*.

Le *metawe* est un vase d'argile fabriqué par les femmes qui est associé à la fécondité et à la féminité. On remplit les *metawe* de *mudai*, une boisson blanche non alcoolisée préparée à partir du maïs, rappelant le sperme et la fécondité masculine. On offre des *metawe* aux femmes mapuche nouvellement mariées pour s'assurer que leur utérus retienne le sperme et qu'elles soient fécondées. Le *metawe* (symbolisant l'utérus) est rempli de *mudai* et placé sur l'autel personnel (*rewe*) de la *machi*, pour assurer le bien-être, la santé et la fécondité de sa famille, de ses patients et d'elle-même. Les *metawe* pleins de *mudai* sont aussi déposés au pied du *nguillatuwe* pendant le rituel collectif de *nguillatun*. On répand toujours sur le sol une libation de *mudai* afin d'« ensemercer » la terre et d'assurer sa fertilité.

Dans la pensée mapuche, l'énergie physique et émotionnelle, qui se déploie au moment de la relation sexuelle, et le potentiel de vie contenu dans le sperme et les ovules peuvent soit engendrer un enfant, soit se transformer en un vigoureux pouvoir spirituel. Ce jeune pouvoir spirituel est malléable et peut servir à des fins multiples. On s'en sert dans les rituels destinés à donner fécondité et vigueur aux cultures, aux animaux et aux gens. Les *machi* l'utilisent afin d'acquérir la force nécessaire pour opérer les guérisons et pour résister à la guerre spirituelle : ce pouvoir accroît aussi l'efficacité des herbes médicinales, des chants et de la musique.

La manifestation musicale du jeune couple se trouve dans l'appariement des cloches (*kaskawilla*) et des trompettes (*kultrun*). Le son des *kaskawilla*, tel un doux crépitement, rappelle celui de la pluie et de la cascade (*trayenco*), et renvoie à la féminité. En les agitant d'un côté et de l'autre pour produire le son recherché on imite le roulement des hanches d'une jeune femme qui marche d'un pas vif. Au cours des fêtes, les *kaskawilla* ont leur contrepartie masculine dans le son explosif de la trompette (*trutruka*) faite d'une corne et de la canne creuse du *coligüe*. Le son passe par la longue canne, jaillit par la pointe de la corne, comme une éjaculation. À l'instar du *mudai* répandu sur le sol, il est ainsi facteur de fécondité. Seuls les jeunes gens pourvus de bons poumons peuvent jouer des *trutruka* et, ce faisant, ils affirment leur masculinité. Au cours des *machitun*, grands rituels de guérison, où on ne peut pas jouer de la *trutruka*, le martèlement du *kultrun* sert de contrepartie masculine aux *kaskawilla*.

Les *kaskawilla* et le *metawe* sont aussi associés de très près à la fleur rouge du *copihue* appelée *cogüil*. On raconte qu'un jeune couple tué par les Espagnols s'est réincarné sous la forme de deux plantes grimpantes sauvages, la *cogüil* (femelle) et le *llanka lawen* (mâle), qui poussent entrelacées, imitant l'étreinte des

amoureux. La *cogüil* est la manifestation esthétique de la jeune femme et symbolise sa vulve sanguine. Elle a jadis imité le son de la cascade et a ainsi produit la première *kaskawilla*, dont la clochette devient l'équivalent sonore de la *cogüil*. Elle contient le son comme l'utérus contient un potentiel de vie et comme le *metawe* contient le *mudai* (sperme). La plante *copihue* ne pousse qu'à l'état sauvage ; les *copihue*, les *kaskawilla* et les *metawe*, tout comme les femmes *machi* sont donc les symboles de la résistance des femmes à l'acculturation. Parce que ni les *kaskawilla*, ni les *metawe*, ni les *cogüil* ne sont gravides, leur pouvoir spirituel est utilisé pour guérir, pour accroître la fécondité et la vigueur. Les *machi* utilisent les *cogüil* pour renforcer, apaiser et séduire les esprits. Broyées, elles aident les *machi* lorsque paraissent les symptômes d'un premier appel ou ceux d'une rencontre soudaine avec les esprits mauvais.

La racine, la tige et les feuilles du *copihue* sont utilisées contre les maladies vénériennes, la goutte et le rhumatisme. Le *llanka-lawen*, la plante sauvage qui pousse entrelacée à la grimpante *copihue*, représente le jeune amoureux qui fut tué. Il porte de petites feuilles rondes et c'est la contrepartie mâle de la *copihue*. Les *machi* et leurs animaux auxiliaires portent des colliers faits de *llanka-lawen* et de *cogüil* et on en dépose aussi autour du *rewe* de la *machi*.

Le pouvoir de la *machi* repose sur l'unité spirituelle qui résulte de l'équilibre obtenu entre les différentes sources de pouvoir et les différents symboles rituels, masculins et féminins, jeunes et vieux, dans son expérience personnelle et sa pratique rituelle. Cela reflète la nature de la déité mapuche Ngünechen et celle de la société mapuche où on accorde une égale valeur aux sexes et aux âges ainsi maintenus en équilibre. Le fait que la puissance des *machi* passe par la représentation des deux genres montre qu'il s'agit d'une construction culturelle non reliée au sexe biologique. Les rôles culturels, les attentes et les valeurs définissent la masculinité et la féminité et déterminent qui doit s'identifier à un genre, à l'autre ou aux deux.

Les liens qui unissent les symboles dominants et ceux qui les associent aux symboles complémentaires illustrent comment les modes locaux d'organisation et de signification persistent et traversent tous les domaines de l'existence. Les catégories de jeune homme, de jeune femme, de vieil homme et de vieille femme sont porteuses d'une signification qui se répète selon de multiples canaux sensoriels (son, couleur, forme, mouvement, goût). Les fonctions pratiques immédiates de ces éléments (instruments de musique, herbes médicinales, armes) sont secondaires par rapport à leurs fonctions symboliques (les qualités de leur être et les significations qu'ils évoquent) lorsqu'il s'agit de les regrouper. Les *machi* mettent les symboles rituels en relation selon les thèmes transversaux que sont l'intégration (féminine), la guerre et l'exorcisme (masculins). Ensemble, ces thèmes recréent l'image de la globalité qui est à la fois source de renforcement culturel et de résistance.

Conclusion

J'ai utilisé une approche féministe critique nuancée et contextualisée pour essayer de comprendre la complexité de la construction culturelle du genre, sous-jacente au pouvoir des femmes *machi*, à une époque où les Mapuche sont soumis à l'influence du christianisme et du capitalisme. En explorant la façon dont le genre est créé et constitué dans la cosmologie, les symboles rituels, la société et la pratique chamanique, nous montrons que ces constructions dépendent des contextes, sont complexes et parfois contradictoires.

La relation de symétrie, propre à la cosmologie, qui existe entre le masculin et le féminin, le vieux et le jeune, le savoir et la fécondité se reflète à la fois dans les caractéristiques de Ngünechen, la globalité qu'incarnent les *machi*, et dans les rapports entre les symboles rituels. Les *machi* sont considérés comme masculins et féminins, quel que soit leur sexe biologique. Ils s'appuient sur leurs pouvoirs féminins pour assurer la cohésion et soigner, et sur les formes masculines de pouvoir pour pratiquer l'exorcisme. De plus, le savoir et la fécondité, la culture et la nature, le jeune ou le vieil âge, sont générés par chacun des genres et présents en eux. Les rapports entre les symboles rituels et les différents principes de Ngünechen répètent ce modèle fondamental. Toutefois, dans le contexte des rôles sociaux et sexuels, le côté féminin des *machi* prend plus d'importance : l'idéologie culturelle égalitaire des Mapuche ne se traduit pas toujours dans la pratique, en grande partie à cause de leur adaptation aux transformations de la société chilienne catholique.

Autrefois, les *machi* masculins travestis empruntaient les rôles féminins et masculins. Ils pratiquaient la guerre et effectuaient des guérisons, ils participaient aux patrilignages tout en servant d'intermédiaires religieux. Aujourd'hui, à cause de l'importance accordée à l'agriculture et à la fécondité, les quelques hommes *machi* travestis qui subsistent doivent afficher une apparence féminisée pour être considérés comme légitimes et efficaces, tandis que les femmes *machi* n'ont qu'à s'inscrire en continuité avec leur genre, y compris dans le vêtement. Même si les hommes *machi* ne se travestissent que partiellement de nos jours et se disent parfois prêtres célibataires, ils ne peuvent s'adonner aux occupations masculines, et leur rôle dans le patrilignage entre en conflit au plan symbolique avec leurs pouvoirs spirituels. Manifestement, le pouvoir et le prestige croissant des femmes, productrices de fécondité, associés à leur pouvoir spirituel et informel, ont fait pencher la balance vers la féminisation croissante du rôle de *machi* et vers une dévaluation contextualisée des qualités masculines.

Le fait que l'on perçoive dorénavant les rôles spirituels et politiques comme conflictuels indique aussi un nouvel équilibre entre les hommes et les femmes dans la société mapuche. Les hommes perdent contact avec les savoirs traditionnels et les marques de prestige propres à leur sexe — les *lonko*, *nguenpin*, *kona* et *cacique* —, et ils assument des positions de pouvoir formel, politique et externe dans l'interface avec la société chilienne. Nombre d'entre eux ont adhéré à l'idéologie chilienne de la domination masculine et de son pendant, la subordination féminine. Cette idéologie entre en conflit avec le pouvoir et le prestige que

les femmes ont acquis à l'intérieur des communautés où les *machi*, grâce à leur pouvoir spirituel, sont maintenant les gardiennes des savoirs traditionnels et interviennent en tant que guérisseuses, prêtresses et médiatrices religieuses. Ce conflit reste irrésolu, mais dans la mesure où les femmes *machi* traiteront un nombre croissant de Mapuche et de Chiliens en milieu urbain, il débouchera peut-être sur une idéologie culturelle plus égalitaire.

*Texte inédit en anglais traduit par Michelle Mauffette
et revu par F. Morin et B. Saladin d'Anglure*

Références

- ALLEN P. G., 1986, *The Sacred Hoop : Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston, Beacon Press.
- AUGUSTA F. J., 1934, *Lecturas Araucanas. Padre de las Casas*. Chili, Editorial San Francisco (1^{re} édit 1910).
- BACIGALUPO A. M., 1994, *The Power of the Machis : The Rise of Female Shaman/Healers and Priestesses in Mapuche Society*. Thèse de doctorat à UCLA. Ann Arbor, University Microfilms.
- , 1995, « Mapuche Women's Empowerment as Shaman/Healers » : 57-129, in A. Sharma et K. K. Young (dir.), *Annual Review of Women in World Religions*. Vol. 4. Albany, State University of New York Press.
- , 1997, « The Mapuche Moon Priestess », in A. Sharma et K. K. Young (dir.), *Annual Review of Women in World Religions*. Vol. 6. Albany, State University of New York Press.
- BEM S., 1993, *The Lenses of Gender. Transforming the Debate on Sexual Inequality*. New Haven et Londres, Yale University Press.
- BOURGUIGNON E., 1976, *Possession*. San Francisco, Chandler and Sharp Publishers.
- , 1989, « Trance and Shamanism : What's in a Name ? », *Journal of Psychoactive Drugs*, 21, 1 : 9-15.
- BROWN K. M., 1991, *Mama Lola. A Voudou Priestess in Brooklyn*. Berkeley et Los Angeles, University of California Press.
- BYNUM C., S. HARRELL et P. RICHMAN (dir.), 1986, *Gender and Religion : On the Complexity of Symbols*. Boston, Beacon Press.
- CARR A., 1990, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*. San Francisco, Harper and Row.
- CHIÑAS B., 1973, *The Isthmus Zapotecs : Women's Roles in Cultural Context*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- COOPER J., 1946, *The Andean Civilizations*, vol. II, in J. Stewart (dir.), *Handbook of South American Indians*. Bulletin 143, Bureau of American Ethnology (20 vol.), Washington, Smithsonian Institution.
- ELIADE M., 1974, *Shamanism : Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, Princeton University Press (1^{re} édit. 1964).
- FARON L., 1964, *Hawks of The Sun : Mapuche Morality and its Ritual Attributes*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

- GOULD J., 1992. « The Problem of Being Indian : One Mixed-Blood's Dilemma » : 81-87. in S. Smith et J. Watson (dir.), *Decolonizing the Subject : The Politics of Gender in Women's Autobiography*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GREEN R., 1980. « Review Article. Native American Women », *Signs*, 6 : 248-267.
- , 1992. « Culture and Gender in Indian America » : 510-518. in M. Anderson et P. Hill Collins (dir.), *Race, Class and Gender : An Anthology*. Belmont, Wadsworth (1^{re} édit. 1989).
- HOGAN L., 1987. « The Two Lives » : 231-249. in B. Swann et A. Krupat (dir.), *American Indian Lives*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- KENDALL L., 1985. *Shamans, Housewives and Other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- , 1988. *The Life and Hard Times of a Korean Shaman : Of Tales and Telling of Tales*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- KING U. (dir.), 1995. *Religion and Gender*. Cambridge, Blackwell Publishers.
- KLEIN L. et L. ACKERMAN (dir.), 1995. *Women and Power in Native North America*. Norman, University of Oklahoma Press.
- LEACOCK E., 1981. *Myths of Male Dominance : Collected Articles on Women Cross-Culturally*. New York, Monthly Review Press.
- LEPOWSKY M. A., 1993. *Fruit of the Motherland : Gender in an Egalitarian Society*. New York, Columbia University Press.
- MOESBACH W., 1936. *Vida y Costumbres de los Indígenas Araucanos en la Segunda Mitad del siglo XIX*. Santiago, Imprenta Universitaria (1^{re} édit. 1929-1931).
- NUÑEZ DE PIÑEDA Y BASCUÑAN F., 1863. *Cautiverio Feliz y Razón de las Guerras Dilatadas de Chile*. Santiago, Imprenta El Ferrocarril (1^{re} édit. 1673).
- OLIVARES M. De., 1864. *Historia Militar, Civil, y Sagrada del Reino de Chile*. Santiago, Imprenta El Ferrocarril (1^{re} édit. 1767).
- ORTNER S. et H. WHITEHEAD (dir.), 1981. *Sexual Meanings : The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. New York, Cambridge University Press.
- ORTNER S., 1990. « Gender Hegemonies », *Cultural Critique*, 14, Winter : 35-80.
- , 1996. *Making Gender : The Politics and Erotics of Culture*. Boston, Beacon Press.
- PERRIN M., 1992. « The Body of the Guajiro Shaman » : 103-126. in J. Matteson Langdon et G. Baer (dir.), *Portals of Power : Shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- POEWE K., 1980. « Universal Male Dominance : An Ethnological Illusion », *Dialectical Anthropology*, 5, 2 : 111-125.
- ROGERS S., 1975. « Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance », *American Ethnologist*, 2, 4 : 727-757.
- ROSALDO M. Z. et L. LAMPHERE (dir.), 1974. *Women, Culture and Society*. Stanford, Stanford University Press.
- ROSALES D. De., 1989. *Historia General del Reino de Chile*. Vol. 1. Santiago, Editorial Andrés Bello (1^{re} édit. 1674).

- RUETHER R., 1981, « The Feminist Critique in Religious Studies » : 52-66, in E. Langland et W. Grove (dir.), *A Feminist Perspective in the Academy. The Difference it Makes*. Chicago et Londres, University of Chicago Press.
- SAUNIÈRE S. De., 1975, *Cuentos Populares Araucanos y Chilenos Recogidas de la Tradición Oral*. Santiago, Biblioteca Popular Nacimiento.
- SCHLEGEL A., 1990, « Gender Meanings : General and Specific » : 23-41, in P. Sanday et G. Goodenough (dir.), *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SHANLEY K., 1989, « Thoughts on Indian Feminism » : 349-354, in S. Ware (dir), *Modern American Women : A Documentary History*. Chicago, Dorsey.
- SMITH E. R., 1855, *The Araucanians or Notes of a Tour Among the Indian Tribes of Southern Chili*. New York. Harper and Brothers.
- TALAMANTEZ I., 1982, « Seeing Red : American Indian Women Speaking About Their Religious and Political Perspectives » : 383-423, in R. Keller et R. Ruether (dir), *In Our Own Voices : Four Centuries of American Women's Religious Writing*. San Francisco, Harper.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Les chamanes mapuche et l'expérience religieuse des hommes et des femmes

Dans son exploration du chamanisme, cet article adopte la perspective du féminisme critique pour proposer un discours réflexif sur le rôle du genre dans ses rapports au pouvoir, au prestige et à l'expérience religieuse. Je prends l'exemple ethnographique des chamanes mapuche, ou *machi*, du sud du Chili, pour expliquer comment le genre est diversement construit, et pour montrer les corrélations entre le chamanisme, l'art de la guerre et l'agriculture, l'impact de la société chilienne chrétienne, la fécondité, l'androgynie, la féminité et le pouvoir religieux. Je démontre que les constructions du genre sont spécifiques au contexte, complexes, changeantes et parfois contradictoires. L'idéologie mapuche de la complémentarité masculin/féminin est présente dans la cosmologie, incarnée par les *machi* (on croit qu'ils possèdent les deux genres) et dans les rapports qui existent entre les symboles rituels, mais elle ne se maintient pas toujours dans la pratique. Je montre que dans le domaine des rôles sociaux et de l'identité sexuelle, l'aspect féminin des *machi* prend plus d'importance. Les hommes *machi* s'assimilent aux femmes par le travestissement et par une éventuelle homosexualité, tandis que les femmes *machi* conservent leur habillement féminin, les rôles attribués à leur genre et à leur identité sexuelle.

Mots clés : Bacigalupo, chamanisme, genre, Mapuche, Chili

Mapuches Shamans and the Religious Experience of Female and Male

This article explores shamanism as a reflexive discourse on the role of gender and its relationship to power, prestige and the religious experience from a critical feminist perspective. I draw the ethnographic example of Mapuche *machis* or shamans from southern Chile to explain how gender is diversely constructed and the correlations between shamanism, warfare and agriculture, the impact of Chilean/Christian society, fertility, androgyny, femininity and religious power. I demonstrate that gender constructions are context specific, complex, changing and sometimes contradictory. The Mapuche ideology of male/female complementarity is present in the cosmology, embodied by *machis* (they are thought to possess both genders) and present in the relationships between ritual symbols, but not always consistent in practice. I show that in the context of social roles and sexual identity, the feminine side of *machis* becomes more important. Male *machis* become like women through transvestism and possible homosexuality while women *machis* maintain their dress, gender role and sexual identity.

Key words : Bacigalupo, shamanism, gender, Mapuche, Chile

Ana Mariella Bacigalupo
Women and Religion Program
Divinity School
Harvard University
45 Francis Avenue
Cambridge, MA 02138
États-Unis