

La *limpieza* par le feu

Analyse d'un rituel bricolé (Cuzco, Pérou)

Sébastien BAUD

l'Institut français d'études andines de Lima, Pérou

A Cuzco, au Pérou, dans le cadre d'enquêtes ethnographiques, j'ai eu la chance de participer (neuf fois) à un rituel désigné par ses acteurs comme un « nettoyage » (*limpieza*) et dont l'élément clef est un cercle de feu nourri de l'alcool versé sur le sol nu d'une habitation. Le terme *limpieza* (ou *limpia*) est employé dans toute l'Amérique latine. Les pratiques qu'il désigne ont en commun d'être mises à profit pour guérir des maux entendus comme le résultat d'une agression extérieure, une hantise « qui vous paralyse dans le cours de votre vie »¹. Ces maux peuvent être regroupés en deux ensembles selon que les affections sont dues à des êtres humains (mauvais œil, sorcellerie) ou à des non-humains (effroi, mauvais air). Manque d'appétit, cauchemars, apathie, dépression et effondrement du moi sont quelques symptômes corrélés et mentionnés dans la littérature ethnologique. Ceux-ci appellent une implication globale du guérisseur et une construction du rituel thérapeutique comme lieu privilégié d'expression des émotions, voire comme technique de régulation permettant une renégociation du statut social de la personne. En ce sens, il est possible de parler d'une certaine homogénéité conceptuelle (Motte-Florac 2000). Cela dit, le terme englobe aussi des façons de soigner dont les spécificités régionales tiennent, et aux procédés thérapeutiques utilisés, et aux nosographies indigènes locales. La *limpieza* par le feu observée en milieu urbain, à 3 500 m d'altitude dans les Andes cuzquéniennes, est un bel exemple.

Celle-ci est un rituel « bricolé » (Bastide 1970) et réalisé dans l'intimité d'une habitation. Les gestes et les représentations sur lesquelles elle se construit sont empruntés aussi bien aux pratiques andines nord péruviennes², qu'à celles des vallées situées entre les rivières Apurimac et Vilcanota, plus au sud. Mieux, elle est mise en œuvre par une *altomesayuq* – « celle qui possède la table rituelle d'en haut », nom donné à la chamane andine – et le petit-fils d'un *seripegari* – « celui qui se transforme par le tabac », nom donné au chamane matsiguenga (famille linguistique arawak) – qui, avant de s'établir à Cuzco, a voyagé jusqu'à Huancabamba pour se former à d'autres pratiques que celles de la forêt tropicale où il est né. Elle, elle parle le quechua et est originaire d'un petit village situé à une heure en bus de Cuzco. Elle lit dans les feuilles de coca, agence de nombreuses formes d'offrande au nom de ses patientes et à l'attention des esprits qui peuplent son environnement et, tout comme son mari, pratique la *mesa*. Dans ce rituel, elle invite et fait parler *apu* et *pachamama* – doubles immatériels des montagnes et de la terre –, à même dès lors de prendre soin des êtres humains (Baud 2011).

La *limpieza* par le feu procède donc d'une rencontre, laquelle n'est pas étonnante en soi, puisqu'entre basses et hautes terres la circulation des objets (coca, graines, résines, coquillages, plumes...), celle des remèdes, des noms qui les désignent et des personnes qui en font usages, celle des dieux et de leurs représentations est attestée depuis le deuxième millénaire avant notre ère. Elle est d'ailleurs au fondement des grandes sociétés préhispaniques,

Sébastien Baud est ethnologue, chercheur associé à l'Institut d'ethnologie de l'Université de Neuchâtel et à l'Institut français d'études andines de Lima, Pérou. Il effectue des recherches au Pérou depuis 1998, notamment parmi les Awajun (famille linguistique jivaro, Pérou) et les populations de langue quechua de la région de Cuzco. Il a travaillé et publié sur les pratiques de gestion de l'aléatoire, l'autochtonie, les dynamiques ré-appropriatives en milieu urbain, la transmission des savoirs et les pratiques touristiques. Il est l'auteur de *Faire parler les montagnes. Initiation chamanique dans les Andes Péruviennes* (Armand Colin, 2011). Et il a (co)édité *Anthropologies du corps en transes* (Connaissances et Savoirs, 2015, chez l'éditeur) ; *Des plantes psychotropes, Initiations, thérapies et quêtes de soi* (Imago, 2010), avec Christian Ghasarian ; *La conscience dans tous ses états. Approches anthropologiques et psychiatriques : cultures et thérapies* (Elsevier Masson, 2009), avec Nancy Midol.
Email : sebastien.baud@unine.ch

1 Les guillemets encadrent un terme ou propos émiq, une traduction (du mot espagnol ou quechua précédant) ou encore une citation (laquelle est alors suivie de la référence).

2 Plus précisément, une région du piémont occidental délimitée par les villes de Chiclayo, Piura, Cajamarca, Huancabamba et Ayabaca.



lesquelles ont eu en commun l'établissement d'un dense réseau de colonies occupant des paliers écologiques variés et distants de plusieurs jours de marche. Ces lieux étaient composés de personnes issues de différentes communautés, reliés à leur centre respectif par des pratiques de mobilité régulières. Un tel ancrage spatial discontinu et pluriethnique est à mon sens à l'origine de la singularité des chamanismes locaux actuels et de la pertinence de la notion de voyage pour leur compréhension.

La *limpieza* par le feu est la mise en scène d'un gouffre où s'abîme la raison, une expérience corporelle, émotionnelle et cognitive à laquelle les vapeurs d'alcool et la fatigue ne sont pas étrangers. La transe actée, le feu peut dès lors « attraper » le mal à fleur de peau et extraire la personne du malheur dans lequel elle se sent prise. Tout comme les passes ultérieures autour du corps à l'aide d'épée, cannes en bois et bouquet de plantes, le feu libère la personne de ses états d'âme. Une enveloppe parfumée, protectrice et nourrissante est alors façonnée par les chamanes, qui s'appuient pour ce faire sur le formidable agencement de la vitalité présente dans leur environnement immédiat : montagnes, lacs, parcelles de terre, feu et plantes, autant de non-humains auxquels ils s'adressent dans leurs chants et prêtent leurs gestes. L'un après l'autre, les outils manipulés et médiateurs entre la pensée et le monde (Nathan 2012) ont pour objet d'animer la personne venue consulter, « contraindre la chance à tourner » (*cambiar su suerte*) et restaurer une fatalité heureuse. L'énonciation du nom, auquel les conceptions locales attachent un devenir au monde, corrobore cette lecture.

Dans cet article, j'aborde le rituel dans sa dynamique opératoire, interrogeant l'espace entre qu'il matérialise, la transe qu'il donne à être et la relation qui en découle. Deux parties le composent : les trois temps du rituel et une analyse du processus thérapeutique. Plus précisément, l'article est un essai de compréhension d'une technique, qui confronte le corps à une altérité liminale à des fins thérapeutiques et prophylactiques, une expérience éminemment subjective. Il l'est d'un vécu signifié et signifiant – la transe –, non pas simple parenthèse dans un rapport au monde ordinaire, mais espace sémantique susceptible d'informer sur la profondeur corporelle de la relation aux esprits, comme sur l'efficacité symbolique (Lévi-Strauss 1974) que lui prêtent les participants, qui ne croient ni ne doutent, mais donnent sa chance au rituel (Hamayon 1997).

Le rituel

Pour qui étudie les pratiques chamaniques dans les sociétés andines de la région de Cuzco, la *limpieza* par le feu est un rituel atypique. Pour autant, si elle est curieux mélange d'objets et de techniques corporelles issus de régions aussi éloignées que peuvent l'être le nord Pérou, le piémont amazonien et l'altiplano, sa reformulation en un ensemble performatif s'inscrit pleinement dans les représentations andines de la personne et de l'espace telles qu'elles se retrouvent dans les campagnes et dans une moindre mesure chez les citadins. Plus précisément, la *limpieza* par le feu est une succession d'exercices pratiqués à deux, dont le déroulement aurait été transmis aux chamanes par un *apu* (lors d'une *mesa*). Elle est une réponse thérapeutique à une infortune, ce désordre qui témoigne d'abord de rencontres et de relations (sociales, entre étants, humains et non-humains). Elle est une réponse à un désir de changement : se défaire d'une sorcellerie, de maux, de malheurs qui se répètent, de sa tristesse, d'un sentiment d'abattement ou d'un mal-être plutôt vague, de celui qui vous ballotte ou vous paralyse, (re) trouver la motivation, l'amour, un travail, en somme *cambiar su suerte*, « contraindre la chance à tourner ».

La *limpieza* par le feu est invariablement décrite par les personnes qui y ont recours comme un « cadeau », la possibilité offerte de « renaître » « propre » ou « comme neuf », c'est-à-dire de restaurer l'alliance nouée avec la montagne qui a vu naître la personne, la montagne-parrain, la montagne protectrice de la maison et de ses habitants, etc. Or rien n'est plus fluctuant que cette dernière (Hell 2011), raison pour laquelle un chamane assigne « une étoile », une petite pierre de forme particulière, à l'enfant qui vient de naître ; elle témoigne de la protection de l'*apu*. L'étoile est cette « petite lumière qui éclaire le chemin » dit un chamane. « L'étoile, c'est l'âme, c'est la chance » (*sami* en quechua, *suerte* en espagnol) dit un autre. Elle est cet objet de toutes les attentions lors du rituel, lequel suppose d'appréhender le monde en termes à la fois relationnels – chaque étant entre dans un jeu de tension avec ce qui l'entoure (Ingold 2000) – et d'analogie – un système de correspondances qui transparait dans chaque geste des chamanes.

La *limpieza* par le feu se compose de trois temps, qui se succèdent en une lente progression jusqu'à leur aboutissement heur-eux :

- L'art de « nettoyer » de ses mal-adresses passées, lequel s'appuie, et sur le feu qui « fait passer (d'un état à un autre) », et sur le passage autour du corps d'épées tranchantes – une mise en abîme.
- L'enveloppement, par quelques passes à l'aide de cannes et de bouquets végétaux, pour construire un « corps protégé » (des agressions), une nouvelle peau en quelque sorte – un être au monde ;
- La bénédiction, venant parfaire les deux premiers temps du rituel et pensée comme une adresse aux *apu* et *pachamama* composant et ordonnant l'espace – un devenir au monde.

Le rituel se déroule la nuit, dans une pièce, au sol nu, aux murs en pisé et sans fenêtre. La seule lumière apportée est celle d'une ampoule. Plusieurs éléments, posés sur une table, sont nécessaires à son déroulement : bouteilles d'alcool à 70°, parfums (*agua florida*, *agua de cananga*, *de susto*, *de siete espiritu*, parfum *tabu*) et bouquets de trois plantes (gênêt, rue et romarin³) apportés par le ou la consultant-e ; épées, cannes en bois, hochet et *seguro* par le ou la chamane. Les cannes en bois mesurent un mètre cinquante, leur pommeau est sculpté, un aigle ou une chamane accroupie par exemple. Le *seguro*, littéralement « protection », est une bouteille en verre contenant entre autres ingrédients de l'eau puisée dans quelques lacs d'altitude, des plantes poussant sur leurs berges, des parfums, du sucre, du jus de citron vert, des médailles de saints, de l'or, de l'argent et des cheveux arrachés du crâne de son

3 Respectivement retama (*Spartium junceum* L., Fabaceae), romero (*Rosmarinus officinalis* L., Lamiaceae) et ruda (*Ruta graveolens* L., Rutaceae) ; « les trois r ».

ou sa propriétaire, la relation avec ce non-humain étant très personnelle. Les soins dont le chamane rencontré l'entoure et les prières qu'il lui adresse témoignent de la puissance qu'il accorde à cet alter-ego du *curandero* des régions côtières et andines nord péruviennes (Sharon 1998). Celui-ci, dit-il, est

« comme un jaguar, fort et agile comme un esprit libre. Tu peux l'appeler, lui parler. Il vient, mais ne te reconnaît pas. Il repart donc. Afin qu'il apprenne à te connaître, tu dois mélanger ton souffle au sien, c'est-à-dire faire qu'il devienne un vêtement dont tu t'habilles ».

D'ordinaire, les raisons du rituel ont été énoncées la veille, parfois une semaine avant, après avoir lu dans les feuilles de coca. Dans la salle, sont présent-e-s le ou la praticien-ne, son aide, l'ethnologue⁴ et la personne venue consulter⁵, qui se tient au centre de la pièce, debout face à l'est, une direction associée au jour, au passé et à la joie. Debout face à la personne, le ou la chamane lui demande son nom complet et, alors qu'elle l'énonce, verse l'alcool sur le sol en prenant soin de dessiner un cercle (d'environ deux mètres de diamètre) autour d'elle, tout en invitant ses esprits auxiliaires à se présenter.

Dès que le cercle s'enflamme (après qu'y ait été jeté une allumette), la personne marche sur place, très vite interrompue par une première injonction : « Saute ! ». La personne s'exécute. « Saute ! » « Plus fort ! ». A chaque volute enflammée (*remolino*) qui s'élève, elle saute, une, deux, trois fois. A chaque bond, elle retombe plus lourdement sur le sol nu. A chaque choc, elle expulse ainsi le mal, puisque dans la pièce assurent les participant-e-s, « il n'y a pas de vent, il n'y a rien... Ces tourbillons ne se lèvent que s'il y a un maléfice, une chose négative ».

Après quelques minutes, enveloppée par les vapeurs d'alcool qui rendent l'air de la pièce difficilement respirable, la personne montre déjà des signes d'épuisement. Elle saute moins haut ou plus du tout. Elle sue. Elle pleure. Elle tombe. Elle refuse (de répéter encore les mêmes gestes)... « Je pleurais, je pleurais car j'étais à bout de souffle, car j'étais à bout de force » me dit une participante⁶. Il n'empêche, un nouveau cercle apparaît. Le rythme est rapide, enivrant, si bien que je ne sais plus qui des actants en présence – chamane, consultant-e et feu – est celui qui entraîne les deux autres. En ces instants agités, toute forme indécise est prétexte à interprétation : un insecte attiré par la lumière, les odeurs qui remplissent la pièce, les mouvements du feu et ses crépitements, les volutes tout particulièrement, l'endroit où elles s'élèvent, leurs taille et couleur. Le plus souvent, trois cercles se forment successivement ; entre, la porte sera entrebâillée, apportant avec l'air frais de la nuit andine une apparente accalmie et un peu de temps pour reprendre son souffle.

Après quelques minutes, au rythme du hochet, le ou la chamane module un chant à l'adresse de la Pachamama et de quelques *apu*, dépositaires des richesses comme du malheur. Puis un second à l'attention du « feu sacré ». Celui-ci, « content d'être sollicité », crépité et ondule le long du cercle. Au début ai-je entendu, il n'est que « joie ». Son « rire » emplit la pièce. Les chamanes aiment sa présence. Le feu ces soirs là le leur rend bien : « il danse ». Très vite cependant, il devient « grave ». Il se fait alors l'image de la personne, « terrible » si elle résiste ou lorsqu'il lui faut brûler le mal, « cajoleur et doux » si elle est sereine. D'autres chants suivront, moduler pour dire la guérison et soutenir la personne dans l'épreuve.

Ce premier temps terminé, le ou la chamane lui demande d'écartier légèrement les jambes et de tendre les bras parallèlement au sol dans le prolongement des épaules. Il ou elle croise alors les épées sur sa tête et prie ses esprits auxiliaires de guider ses mains afin que soit « tranchée la toile » dans laquelle la personne se sent prise, puis les passe sur le corps. De la tête aux pieds, d'abord face à la personne, puis dans son dos – tête, épaules, bras

4 Cet article est fondé sur une ethnographie compréhensive qui s'engage dans les pratiques étudiées pour leur donner du sens et donner du sens aux propos des acteurs sociaux impliqués. Tout en m'efforçant de garder une distance académique, j'ai participé aux activités du quotidien, aux fêtes et autres rituels – sans juger ni préjuger ceux-ci – réalisés au sein de cette « communauté religieuse informelle » organisée autour des deux chamanes. Il m'est ainsi arrivé de partager un toit ou un repas dans un cimetière (le 2 novembre), comme de discuter, tout en mâchouillant la coca, avec quelques non-humains, doubles immatériels de la terre et des montagnes.

5 Conseiller municipal, directrice d'une agence de voyage, ouvrier dans une entreprise de soda bien connue ou encore « propriétaire » d'une petite épicerie de quartier participant à ce rituel... « Car il me fallait être consolée après l'accident – un glissement de terrain qui a emporté une partie de son équipe lors d'un *trek* apprécié des voyageurs –, pour ne plus oublier le *papito* » (affamé, celui-ci « se sert alors seul ») selon une personne. « Pour être plus forte » (et ne plus être victime de sorciers, c'est moi qui précise) selon une autre.

6 « ...jusqu'à ce que le chemin, devant moi, s'illumine », avant de préciser : « c'était la Pachamama ». « Trébucher » sur des pierres du fait de l'obscurité est une image fréquente pour désigner l'emprise d'un sorcier ; une sorcellerie et un *kuti* (un objet pour renvoyer le mal) sont noirs ; les pierres sont des outils appréciés des guérisseurs « pour attraper l'esprit de la douleur ». Dans la région de Cuzco, soulever une pierre « est [donc] dangereux, surtout à un croisement ».

droit puis gauche, jusqu'aux mains, une épée dessus, l'autre dessous, poitrine, ventre, jambe droite puis gauche, une épée à l'extérieur, l'autre à l'intérieur. Le ou la chamane conclue chaque passe en « fendant » le sol de deux sillons parallèles avant de se redresser, de pointer les épées vers le ciel et de souffler dessus vigoureusement en frappant la terre de son pied droit pour les débarrasser des résidus du mal qu'elles ont arrachées. Chaque passage est l'occasion de prières murmurées, puis dites plus intensément. Dans un mouvement semblable, cannes, puis bouquets sont passés sur le corps, apportant avec eux, ici le pouvoir signifié par la figure sculptée, là les parfums et les qualités attachées à chaque végétal, comme à la couleur jaune ou violette des fleurs. Les bouquets sont ensuite posés sur le sol et piétinés par la personne, qui fait un pas en avant, en se gardant de sortir du cercle. Ce geste marque la fin du deuxième temps ; les plantes seront brûlées avec le reste de l'alcool à la fin du rituel, car dépossédées de leur force vitale (passée à la personne).

Le troisième temps est celui de la bénédiction : le ou la chamane crachote quelques gouttes des parfums, préalablement mis en bouche, sur la personne restée debout, les bras repliés en croix sur la poitrine et les yeux fermés. Chaque projection, chaque prière est ponctuée d'un sifflement émis à l'aide de la bouteille, « pour qu'ils [*apu* et *pachamama*] viennent ». Pour l'*agua florida*, de bas en haut, trois fois à chaque passe, d'abord par-devant, puis sur le côté gauche, par-derrière, sur le côté droit et enfin, dans un mouvement circulaire. Pour le parfum *tabu*, sur la poitrine, la nuque et le visage de la personne, à trois reprises également. Pour finir, la personne tend ses mains devant elle, les paumes tournées vers le ciel. Le ou la chamane dépose dans chacune une pièce de monnaie sur laquelle il ou elle verse quelques gouttes du *seguro*. Puis, il ou elle lui en crachote sur les mains, la poitrine et le visage. Les deux pièces sont alors réunies dans une main, placée contre le ventre (ou dans la poche du pantalon), l'autre tenant l'une des cannes ou le hochet à hauteur du cœur. La personne se nomme et le ou la chamane asperge de ce même liquide (bas-) ventre, poitrine et visage. La personne quitte le cercle, puis la maison. Le rituel a duré deux heures⁷.

Le ou la chamane mène la danse

Crachoter, c'est-à-dire parfumer son souffle (de telle ou telle imaginaire), le mouiller, le rendre fécond, a pour fonction d'animer la personne ; que le ou la chamane procède de bas en haut – il ou elle agit alors en sa qualité d'« ancha camasca, puissant et capable d'animer » (Celestino 1997 : ma traduction) – ou en dessinant une croix – il ou elle invite alors *apu* et *pachamama* à le faire ou pour le dire autrement, il ou elle « bénit (en soufflant) », *samincha*- en quechua (Dumézil 1953). Dans les Andes cuzquéniennes, les êtres humains s'adressent et traitent avec ces doubles immatériels de leur environnement dotés d'une force vitale animatrice au travers d'offrandes complexes et variées. Les brûler dans un geste propitiatoire ou thérapeutique, plus précisément les « faire passer » d'un état (matériel) à un autre (éthérée), « sous prétexte d'une connivence entre volatil et invisible » (Hamayon 1997 : 119), se dit entre autres *samincha*-, terme dont le sens commun est « prendre soin de » (*atender* en espagnol). Cela dit, le suffixe *-cha* indique que l'objet prend l'apparence définie par la racine, ici *sami*-, en d'autres termes que les ingrédients par l'action du feu se transforment en de fines volutes qui se tordent et s'étirent vers l'invisible, portant avec elles les requêtes formulées au moment de la confection de l'offrande, son esprit en quelque sorte. *Sami*-, la chance, la fortune, est un terme qui traduit précisément la relation qui lie l'être humain aux *apu* et *pachamama* – ces puissances aléatoires –, plus précisément l'alliance matérialisée par la petite étoile offerte à l'enfant et figurée par l'*animu*, l'esprit de la personne (Baud 2011), l'ombre du corps dessiné par l'éclat de cette dernière.

7 Parfois, la personne est amenée à s'adresser aux *apu* et *pachamama* le soir-même, lors de la *mesa*. L'un d'eux parfait alors la cure par extraction du mal, « ses lèvres » posées sur la peau de la personne ; puis en imprégnant de son autorité un *kuti*: *¿tchiq, tchiq, tchiq, has escuchado cuando el papito lo pik-chó?* La succion est une technique thérapeutique amazonienne classique ; Polo de Ondegardo la décrit déjà en 1559... dans les Andes : les « sorciers frottent le ventre, les jambes ou d'autres parties du corps et suçent celle qui fait mal. Ils affirment qu'ils extraient ainsi du sang, des vers ou des pierres qu'ils brandissent en disant que la maladie est sortie par là » (*in* Duviols, 2008 : 111).

8 Il est intéressant de noter que selon Virginie de Véricourt, les âmes des morts, à la fin de la Tous-saint, « s'en retournent sous la forme de tourbillons de vent (*remolinos*), en dansant et en festoyant » (2000 : 107).

Dans la *limpieza* pareillement, le feu fait passer le mal comme le mal-être (du corps) de la personne à un au-delà (du sensible, de soi) : « à chaque bond, je priais pour que la Pachamama reçoive tout le négatif qui tombait » dit un participant. « A chaque saut, je me sentais plus léger » dit un autre. « J'avais l'impression de voler ». Sauter, bondir ou trembler, c'est ici entreprendre un « voyage chamanique » (Hamayon 2006) pour soi-même. Autour, et dans un premier temps, le feu crépite et forme quelques vagues le long du cercle. Des volutes enflammées apparaissent ici-et-là, se propagent telle une onde sur le sol. Autour encore, le ou la chamane montre du doigt tendu – « Là, un tourbillon (*remolino*)! » et enjoint – « Sautes! Plus haut! ». Cette ronde en un rythme toujours plus soutenu, puis allant decrescendo⁸, le ou la chamane la fera sienne encore davantage lorsqu'il ou elle tournoiera autour de la personne, armé-e de ses épées, cannes et bouquets, comme lorsqu'il ou elle crachotera sur le corps les parfums préalablement mis en bouche. Ces cercles qui naissent et se déroberent autour de la personne sont une invitation à habiter le monde – ne plus être hanté-e – et à rejoindre sa danse; un mouvement amorcé par la marche sur place des premiers instants (comme d'ailleurs l'offrande passée préalablement). En ce sens, la *limpieza* par le feu est aussi un type d'action sur le monde, raison pour laquelle la personne dit son nom au commencement et en épilogue. Ce faisant, elle s'adresse à l'esprit malsain ou au sorcier, au feu et aux plantes, aux *apu* et *pachamama* ou pour le dire autrement, l'énoncé met en présence des personnes – les actants de ce rituel, de ce « dialogue interpersonnel [...] (qui les) fait penser et agir » (Sahlins 2009 : 93).

Dans cette logique, le ou la chamane n'interroge pas la personne et ses symptômes, mais des objets – la coca, l'offrande, le feu, etc. – reliés à l'invisible (Nathan 2012). Il ou elle interroge une relation – un mal être au monde –, des états d'âme entr'aperçus dans le crépitement du feu, par quelques dessins dans les volutes ou encore dans ces odeurs qui disent le mal arraché à la personne par tous ses pores ouverts sous la chaleur et l'effort. Si des effluves de gâteau « sortant du four » sont l'expression de la douceur de caractère de la personne – de la protection d'une *pachamama* –, une odeur de poivrons farcis – un plat typique – celle d'un comportement préjudiciable, des remugles témoignent du contact avec un « mauvais vent » (*suq'a wayra*), une odeur fétide ou piquante, c'est selon, de la présence d'une sorcellerie, etc. ; d'où l'utilisation de plantes aromatiques et parfums industriels, manière aussi de lutter contre la maladie. De fait, derrière ce feu qui donne à voir l'invisible se pressent nombre de non-humains invités par le ou la chamane ou curieux : maux, ancêtres, rue urbaines, parcelles agricoles, landes, étoiles, etc. ou pour le dire autrement, *suq'a wayra*, *machu*, *pachamama*, *awki*, *apu*, etc. (Baud 2011). Derrière le feu, mais aussi derrière le ou la chamane qui enveloppe la personne de flammes, passes, parfums, mots et chants, c'est-à-dire d'une présence multiple.

Tout au long du rituel, la personne se tient au centre d'un cercle, le regard tourné vers l'est, son présent... déjà passé, ce passé situé devant, alors que derrière elle, vers l'ouest, est la nuit qui précède le jour (Baud 2010) et son avenir : tout ce qu'elle ne peut ni voir, ni connaître. Regarder vers l'est donc, c'est anticiper ses mal-adresses, voir ses erreurs, « les voir venir de loin, s'écarter et sentir l'air se soulever sur leur passage » (Vásquez 2014 : 173). C'est expérimenter la bonne circulation de la force vitale ou la joie, un même objet. Joie d'une renaissance à venir, la réussite de la cure est d'abord renoncement au malheur et retour à cette fatalité heureuse, antérieure à la disjonction, au désordre (dont témoigne le mal-être et) apparu en raison des aléas de la vie, de mauvais choix ou encore d'une indiscipline ; en raison de jalousies, d'actes de sorcellerie ou encore d'un esprit facétieux ou avide de cette vitalité qui lui fait défaut, c'est-à-dire d'une intentionnalité non humaine.

Cette joie, que les chamanes souhaitent insuffler à leurs patient-e-s, transparaît dans le rythme du hochet, les chants, le mouvement du feu et des personnes, dans les parfums et fleurs, comme dans la présence des *apu* Pachatusan et Huanca, montagnes tutélaires de la ville de Cuzco. Le premier « porte le monde sur ses ailes » et le second, son petit frère, « jeune et roux, est drôle, taquin et cordial, il est aimable avec tous ». Tous deux sont habillés de nombreuses couleurs, jouent de la flûte et sont connus dans les vallées alentours pour être les *apu* de la joie et de la fête (Baud 2011). Au-delà, vers l'est justement, se situe le mont Ausangate, lieu du pèlerinage de Quyllur Rit'i (« neige étoilée, éclatante ») au cours duquel les participants, après avoir bu et dansé plusieurs jours et nuits, et arrachent quelques morceaux d'un glacier pour les rapportés dans leur village comme gage de prospérité pour l'année à venir. Plus loin encore, il y a le lac Titicaca d'où s'éleva pour la première fois le soleil, brûlant les ancêtres pré-humains ; ce lac où fut façonné l'ensemble des nations indiennes, avant qu'elles n'émergent chacune d'une cavité chtonienne originale (*paqarina*). L'est est donc aussi le lieu de la rénovation cosmologique et sociale, laquelle sert de modèle à l'acte thérapeutique.

De fait, la cure puise dans cette image du devenir mythique, une partie de sa puissance de renouvellement et de guérison. A dessein, le mouvement incessant, les injonctions du ou de la praticien-ne comme la tension grandissante au long du rituel ont pour fonction de captiver l'attention de la personne afin de l'amener à se confronter à un abîme « aussi 'décisif que dangereux' » (Hell 2011 : 32). A s'en remettre, quitte à sauter au-delà de ses forces, à celle ou celui qui semble ne pas souscrire à la peur et à l'habitude de la métamorphose – cette habilité à passer d'un monde à un autre, à se transformer. Les chamanes l'ont bien compris, qui par une intensité dramatique, qui par un ensemble de geste et de paroles dissonants jouent avec les différentes significations du feu et les émotions de la personne. Ils sont aidés en cela par la chaleur étouffante de la pièce, par son atmosphère humide et alourdie par les vapeurs d'alcool, qui donne à la personne la sensation d'être à l'étroit, « comme dans la mine⁹ » raconte un participant. Ils le sont par la fatigue et le désespoir qui s'installent peu à peu, comme par l'interrogation de l'inconnu que le rituel ne manque pas de faire naître. La personne, épuisée, suffoquant, suant et trempée des eaux parfumées crachotées sur son corps, est tel « le nouveau-né à l'orée de la vulve de sa mère » (Clément 2011 : 38). Autrement dit, la *limpieza* par le feu, irrigue ce qui réside dans le giron de la terre nourricière – dans cette pièce sans fenêtre, au sol nu et aux murs en pisé – comme dans une matrice chtonienne afin que se produise une lente et mystérieuse germination.

Tout commence donc par une tempête et avec elle, la peur de ce « serpent qui glisse et se redresse devant sa proie », selon les propos du chamane, de ce feu « qui danse autour de la personne à la recherche de sa tristesse. Quand il la trouve, il bondit. Parfois, il l'attrape », entraînant quelques expressions de détresse sur le visage de la personne, alors envahie par un « sentiment de solitude », au point que si la chamane ne l'avait pas soutenue, témoigne une participante, elle se serait « laissée tomber et mourir ». Entre une certaine a-tension pour ne pas faire un pas de côté et se brûler ou pour répondre aux injonctions répétées du ou de la chamane, et l'épuisement, voire le renoncement, la personne hésite et se perd. Entre une expérience dominée par l'intensité du sentiment d'être présent ici et maintenant, au milieu d'un monde lui-même intensément existant, et une ivresse induite par les cercles qui se font et se défont – comme « pris dans le tourbillon des vagues » dit un participant –, voire une certaine torpeur due au cadre comme aux chants modulés par le ou la chamane, il y a impossibilité à éprouver pleinement l'un ou l'autre de ces deux modes de corporalité. L'objectif, écrit Jean During (2007 : 218) à

9 Ce lieu sur lequel veille le *supay*, le diable, et dans lequel pénètrent les mineurs après avoir bu et dansé plusieurs jours et nuits – un préalable à tout passage dans un ailleurs, l'intérieur de la montagne (*ukhup*), le glacier ou la guérison –, après avoir inhalé du tabac (*sayri*) et offert au « propriétaire » une herbe appelée *curu* – probablement un géranium dont la racine est mastiquée en prévention des migraines résultant du « mauvais air » ou pour se préserver des maléfices (Girault 1984) –, comme ils le faisaient déjà en 1632 (Boyyse-Cassagne 2005).

propos de rituels chamaniques d'Asie centrale, est de créer « une situation paradoxale » afin de permettre à la personne d'abandonner habits et pensées raisonnées, d'« ouvrir une voie médiane », hors de toute contradiction, un chemin signifié dans la *limpieza* par les sillons parallèles tracés sur la terre après chaque passe.

Dans cet entre-deux, la transe peut dès lors surgir, « à condition de consentir à ce dépaysement radical et effrayant » (Hulin 2008 : 37), à condition d'accompagner ce pas de deux d'un lâcher-prise qui amène la personne à avoir le sentiment d'être sauvée, soutenue alors qu'elle s'approche dangereusement du fond de l'abîme, cette part de soi non négociable, qui autorise toutes sortes de débordements, parfois dévastateurs, souvent salutaires (Caratini 2012). De fait, cette expérience « orgasmique et violente [...] le plus souvent jusqu'à l'excès » (Laplantine 1977 : 153) est « une manière de jouer son existence contre la mort pour donner sens et valeur à sa vie » (Le Breton 2012 : 255). Elle participe de ce sentiment éprouvé par la personne lorsqu'elle est confrontée au vide et à l'absence, lorsqu'elle n'a plus prise sur son environnement, ce qui ne va pas sans angoisse, cette frayeur comprise comme risque de paralysie et effondrement des structures habituelles de son être au monde, à ne pouvoir « faire passer ». Or une telle errance, qui échappe à la discipline que l'être humain impose à son corps, est la condition *sine qua non* pour que la personne ait accès à des moyens de réparation autrement inaccessibles (Mancini 2012). Sans frayeur, pas de transe (Clément 2011). Sans discipline de la frayeur, la transe ne s'ouvre pas sur une métamorphose. Précisément, la *limpieza* par le feu est cette expérience suffocante, indicible aussi : pendant un bref instant l'intellectualisation est impossible, puis très vite se manifeste le besoin de « respirer »... de sortir la tête hors de l'eau, c'est-à-dire de comprendre et « savoir comment continuer » (Wittgenstein, *in* Potte-Bonneville 1998).

Contraindre la chance à tourner

Si la *limpieza* par le feu permet l'expression débordante (sans qu'il y ait nécessairement extériorisation) des affects et émotions les plus profondes et partant, une redéfinition de l'image de soi, les chamanes ne sauraient s'en tenir à cette mise en abîme. Il leur faut tendre la main, tirer du gouffre et prendre soin. Cela passe par de multiples aspects : un enveloppement corporel – réchauffer, caresser, cajoler –, une douce exacerbation des sens, de longs chants qui disent la guérison, etc. Autrement dit, les chamanes autorisent la transe plus qu'ils ne l'induisent, et la régulent, pour qu'au final quelque chose d'imperceptible ait changé : l'empreinte laissée par le rituel – d'autant plus forte que la transe était éprouvante et la présence des étants « palpable » –, est une sécurité. En témoigne le fait de clore le rituel à l'aide du *seguro*, cette bouteille contenant quelques objets composant le monde, fragments (parfois artefacts) de non-humains, dont les chamanes sont les alliés-e-s. D'ailleurs, son parfum caractéristique demeure une trace à laquelle la personne pourra se raccrocher en cas de tourment dans les mois, voire les années à venir ; position – ce principe d'une alliance avec les esprits – qui ne saurait être toute-fois définitivement acquise (Hell 2011).

En d'autres termes, la *limpieza* par le feu est une adresse : le corps affecté n'y est que prétexte pour agir sur la relation au « sacré sauvage » (Bastide 1974), à « l'invisible de la nuit » (Hell 2011), à cette pensée agissante évoquée par l'étoile offerte à l'enfant. Précisément, les gestes et les représentations sur lesquelles elle se construit se concentrent sur la peau, cette frontière entre un en-dedans – qui n'est pas le corps, mais dont le corps témoigne – et « ce¹⁰ qui relie et constitue les humains comme expressions multiples d'un ensemble qui les dépasse » (Descola 2005 : 55). C'est là tout le paradoxe. Mise en scène du corps ou expérience corporelle intense, la

10 Le manteau constellé de la Pachamama, représentée sous les traits de la Vierge Marie par l'Ecole de Cuzco.

limpieza par le feu efface les frontières de la corporéité en multipliant les figures d'empiètement entre le corps et le monde. Ce faisant, elle dévoile un espace transitionnel vers lequel elle dé-place (ec-stasis) les participant-e-s au rituel. Un espace entre le corps matière et l'esprit, le langage et un imaginaire partagé, soi et des autres, humains et non-humains... pour dire, mais aussi pour réparer.

Mise en œuvre par deux chamanes à qui il revient de « personnifier, prendre le point de vue [...] de celui qui doit être connu [...] pour répondre de façon intelligente à la question du 'pourquoi' (Viveiros de Castro 2009 : 37), la transe « met le monde en mouvement, transforme les communications, produit de l'imagination, de l'imaginaire et du savoir » (Midol 2010 : 57), à condition de penser non l'« état de », mais les dynamiques de l'esprit, de la perception, de l'interprétation de situations toujours mouvantes. En ce sens, la *limpieza* par le feu est un rituel abouti, englobant et holistique. Elle est une « contraintes à penser » (Nathan 2012 : 83) le symbolique – le corps en transe –, lequel vient ainsi remédier à la disjonction et au mal-heur... et le rituel redéfinir l'alliance. ●

■ Bibliographie

- Baud S. Légitimation d'un rituel chamanique andin par un récit historique (Cuzco, Pérou). *Ethnographiques.org* 2010; 21 [en ligne www.ethnographiques.org/2010/Baud].
- Baud S. *Faire parler les montagnes*. Paris: Armand Colin; 2011.
- Bastide R. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année sociologique* 1970; 21: 65-108.
- Bastide R. Le sacré sauvage. *SociologieS* 1974; Découvertes/Redécouvertes [en ligne, <http://sociologies.revues.org/3238>].
- Bouysse-Cassagne T. « Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos », *Bulletin de l'Institut Français d'Études andines* 2005; 34 (3): 443-462.
- Caratini S. *Les non-dits de l'anthropologie*. Paris: Thierry Marchaisse; 2012.
- Celestino O. Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. *Gazeta de antropología* 1997; 13 [en ligne, http://www.ugr.es/~pwlac/G13_06Olinda_Celestino.html].
- Clément C. *L'appel de la transe*. Paris: Stock; 2011.
- Descola P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard; 2005.
- Dumezil G. Fêtes et usages des Indiens du Langui. *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 1953; XLII: 1-118.
- During J. *La voix du chamane. Etude sur les baxshi du Tadjikistan*. Paris: L'Harmattan; 2007.
- Duviols P. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail; 2008.
- Girault L. *Kallawayá, Guérisseurs itinérants des Andes*. Paris: ORSTOM; 1984.
- Hamayon R. Esprit, es-tu encore là? *L'Homme* 1997; 143: 117-122.
- Hamayon R. L'idée de « contact direct avec des esprits » et ses contraintes d'après l'exemple de sociétés sibériennes. *Afrique & histoire* 2006; 6 (2): 13-39.
- Hell B. Le théâtre alchimique de la cure & La présence de l'invisible. In: Collot E, Hell B. *Soigner les âmes. L'invisible dans la psychothérapie et la cure chamanique*. Paris: Dunod. 2011. p. 1-75 & 149-207.
- Hulin M. *La mystique sauvage*. Paris: Quadrige - Presses Universitaires de France; 2008.
- Ingold T. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. New-York: Routledge; 2000.
- Laplantine F. *Les trois voix de l'imaginaire*. Paris: Téraèdre; 1977.
- Le Breton D. Des incisions corporelles aux conduites à risque. In: Mancini S, Faivre A, editors. *Des médiums. Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques*. Paris: Imago; 2012. p. 245-258.
- Lévi-Strauss C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon; 1974 (1958).
- Mancini S. La personnification « faitiche »: un cas de spiritualisme non institutionnalisé de Mexico City. In: Mancini S, Faivre A, editors. *Des médiums. Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques*. Paris: Imago; 2012. p. 19-66.

- Midol N. *Écologie des transes*. Paris: Téraèdre; 2010.
- Motte-Florac E. La *limpia* au Mexique et en Amérique Latine: le nom pour soigner l'ombre et le double. In: Méchin C, Bianquis-Gasser I, Le Breton D, editors. *Le corps, son ombre et son double*. Paris: L'Harmattan; 2000. p. 275-291.
- Nathan T. Manifeste pour une psychopathologie scientifique. In: Nathan T, Stengers I, editors. *Médecins et sorciers*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond/La découverte; 2012. p. 5-115.
- Potte-Bonneville M. Comprendre, c'est savoir comment continuer. *Vacarme* 1998; 1 (6) [en ligne, www.cairn.info/revue-vacarme-1998-1-page-1.htm].
- Sahlins M. *La nature humaine, une illusion occidentale*. Paris: Editions de l'éclat; 2009.
- Sharon D. *El Chaman de los Cuatro Vientos*. México: Siglo veintiuno editores; 1998 (1978).
- Vásquez JG. *Les réputations*. Paris: Seuil; 2014.
- Véricourt V de. *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre*. Paris: L'Harmattan; 2000.
- Viveiros de Castro E. *Métaphysiques cannibales*. Paris: P.U.F.; 2009.

■ Résumé

La limpieza par le feu. Analyse d'un rituel bricolé (Cuzco, Pérou)

A Cuzco (Pérou), j'ai participé à des *limpieza* par le feu, une succession de gestes réalisée pour extraire un mal, créer une enveloppe protectrice et renouveler une alliance. Ce rituel bricolé témoigne d'une fonction modératrice et médiatrice, tendant à préserver des équilibres fragiles. Il témoigne de même d'une fonction réparatrice et restauratrice réitérable, laquelle définit le chamanisme andin contemporain. Lieu de rencontre entre l'expérience intérieure de la personne et le mode opératoire d'un dispositif symbolique, cette mise en scène d'un abîme « contraint la chance à tourner » et permet un devenir au monde heur-eux. Dans cet article, j'aborde le rituel dans sa dynamique opératoire, interrogeant l'espace entre qu'il matérialise, la transe qu'il donne à être et la relation entre actants, ces porteurs d'appartenances spécifiques et de marques culturelles qui les façonnent et les transforment.

Mots-clés: Pérou, chamanisme, transe, rite, feu, relation thérapeutique.

■ Abstract

Limpieza by fire. Analysis of a therapeutic ritual (Cusco, Peru)

In Cusco (Peru), I was involved in *limpieza* rituals by fire, i.e. a series of actions to remove evil, to create a protective envelope and to renew a spiritual alliance. This ritual exemplifies a moderating and mediating function, in order to preserve a fragile balance. It exemplifies a restorative and repeatable function, which characterizes current Andean shamanism. It is a meeting place between the inner experience of the patient and the procedure of a symbolic procedure. This staging of an abyss aims "to turn luck around" in view of leading to a happy world.. In this paper, I discuss the therapeutic dynamic, as well as the "in-between stage" materialized by the ritual, the trance and the relationship between ritual actors... these humans and non-humans carrying specific affiliations and cultural marks that form and transform them.

Key-words: Peru, shamanism, trance, ritual, fire.

■ Resumen

La limpieza con el fuego. Análisis de un ritual andino (Cusco, Perú)

En el Cusco (Perú), participé a unas limpiezas con el fuego, una sucesión de gestos para arrancar un maleficio, crear un "cuerpo cerrado" y restablecer una alianza espiritual. Este ritual refleja una función de moderación y mediación que tiende a mantener un frágil equilibrio. También refleja una función de reparaciones y restauraciones sucesivas, característica del chamanismo andino actual. El espacio de encuentro entre la experiencia interna de la persona y el modus operandi de un mecanismo simbólico constituye una puesta en escena de un abismo "que obliga la suerte a cambiar" y permite llegar a ser feliz en el mundo. En este artículo, se discute el ritual en su dinámica terapéutica, cuestionando el "espacio entre" que el ritual materializa, el trance que se experimenta y la relación entre actores del ritual, portadores de afiliaciones específicas y de marcas culturales que los forman y transforman.

Palabras claves: Perú, chamanismo, transe, ritual, fuego, relación terapéutica.