

# Introduction

Chaque soir, dans les Andes cuzquéniennes, le chaman don Carlos convoque ses esprits auxiliaires au cours d'une réunion, parfois un banquet, à laquelle prennent part quelques habitués, des patients et leurs familles. Thérapeutes de l'âme et du corps, les doubles immatériels de la terre et des montagnes de la cordillère andine, appelés *pachamama* et *apu*, entrent dans la salle cérémonielle plongée dans une obscurité complète, par quelques battements d'ailes, tels des oiseaux. C'est le rituel de la *mesa* qui voit, selon une perspective différente, une femme ou un homme «s'envoler» pour se poser sur une table (la *mesa*) et s'entretenir, sous une identité autre que celle de la personne sociale, avec les participants qui ne croient ni ne doutent, mais donnent sa chance au rituel [Hamayon, 1997].

Je me suis beaucoup interrogé sur cette expérience à laquelle j'ai assisté de nombreuses fois. Le chaman «saute-t-il» sur la table, comme le laisse entendre don Carlos? Quel sens devons-nous donner au verbe «sauter» dans ce contexte ou, pour le dire autrement, quelle est la place de ce rituel dans la religiosité andine?

La salle étant plongée dans l'obscurité – en aucune manière, je n'aurais brisé l'interdit d'allumer une quelconque source lumineuse –, j'ai dû m'en remettre à mes autres sens et au discours tenu par les différents acteurs de cette mise en scène, très théâtrale, d'un imaginaire partagé par les locuteurs quechua de la région de Cuzco (Pérou), citadins et habitants des communautés paysannes amérindiennes. En effet, bien qu'observé en milieu urbain, à Cuzco ou Sicuani, le rituel, pour se comprendre, doit être replacé dans un contexte plus large qui englobe pratiques et représentations ayant cours dans les campagnes, parmi les pasteurs et agriculteurs de Chahuaytiri et Chinchaypucyo, par exemple. À cet égard, ce livre est le résultat de plusieurs années de recherches, effectuées entre 1998 et 2008 au sein de milieux socio-économiques

## FAIRE PARLER LES MONTAGNES

différents, prétexte à des identifications sociales multiples. Animé par la volonté constante de mettre en avant la parole de ceux qui expérimentent, mon récit vise d'abord à tisser un lien entre ces discours, à les replacer dans un contexte et à les détailler dans le dessein de susciter de nouvelles compréhensions du chamanisme andin.

La littérature ethnologique consacrée au Pérou est abondante. La plupart des groupes ethniques ont longuement été étudiés à travers des monographies déjà anciennes, riches et précises. Les recherches récentes, fondées sur une pratique de terrain diversifiée, s'attardent davantage sur des thèmes particuliers et transculturels. Ce n'est plus une population qui est étudiée au travers de ses différentes productions culturelles (linguistique, économique, religieuse etc.) mais un comportement, une représentation dans différentes aires culturelles. Il en va ainsi du chamanisme, peu abordé dans les études andines antérieures, comme s'il souffrait de sa comparaison avec les chamanismes amazoniens. Or, l'existence avérée de nombreux échanges entre les basses et hautes terres donne à penser que les transactions entre les différentes populations de ces deux milieux écologiques ne se limitent pas au seul bien économique. Le chamanisme andin s'est très certainement enrichi de sa confrontation avec ses homologues amazoniens. Il ne cesse de l'être, tout au moins dans un contexte urbain, comme c'est le cas dans la région de Cuzco, caractérisée par une certaine hétérogénéité géographique et historique qui donne un caractère spécifique aux discours et pratiques rituelles.

Comme ailleurs, les membres de la société andine imaginent leurs rapports entre eux et avec leur environnement visible et invisible, à travers le recours à des figures symboliques collectives. Ainsi, en milieu rural, les personnes se disent « paysans » (*campesinos*), autodénomination la plus souvent associée au nom de leur communauté d'origine, reflétant la prégnance de l'organisation sociale. Dans le Pérou actuel, le terme « paysan » désigne donc les Amérindiens (*runa*) de langue quechua, membres d'une communauté paysanne, par opposition à tous ceux qui vivent au dehors, dans les villages ou les villes de la région et, *a fortiori*, par rapport aux « métis » (*misti*). Si aujourd'hui les paysans sont péjorativement désignés par ces derniers comme « indiens » (*indios*), de nombreux Amérindiens, habitant en ville, se sentent également « métis » (*mestizo*), peut-être pour fuir cette hiérarchie sociale dans laquelle le paysan amérindien occupe une position peu valorisée, puisqu'il est perçu comme sale, analphabète, paresseux et dans « l'attente de l'aide de l'État ». Afin de rendre compte du système de logique

## INTRODUCTION

local, j'emploie dans les pages qui suivent le substantif «amérindien» pour désigner, d'une manière générale, les personnes dont la langue maternelle est le quechua, et «paysan» pour distinguer celles qui vivent dans une communauté paysanne rurale – voire un petit village comme l'est Chinchaypucyo (province d'Anta) – des citoyens, qu'ils soient métis ou amérindiens.

Une double altérité est ainsi mise en relief par le lieu de résidence, au niveau local (communauté paysanne/village, campagne/ville) et au niveau régional, cette dernière opposant la société amérindienne andine à ses voisines, amazoniennes notamment. C'est à partir de celle-ci que nous pouvons penser le chamanisme de ces régions. À ce titre, le voyage «en chair et en os» (corollaire d'un «voyage en âme» sur lequel j'aurai à revenir) est intrinsèque au chamanisme puisqu'il a, sous cette forme, une incidence dans la formation, puis dans le quotidien du praticien, qu'il soit andin ou amazonien. Il y a plusieurs raisons à l'itinérance du chaman : du fait de la contrainte que représente le marché du travail, afin de visiter un parent éloigné, d'exercer sa fonction (aire d'influence) ou de parfaire un savoir. D'une façon générale, il est possible de distinguer deux cas de figure : lorsque le chaman circonscrit ses déplacements à un périmètre de quelques kilomètres, il reste alors dans sa zone d'influence, celle où il est le seul, de façon ordinaire, à pratiquer et à exercer ses talents. Lorsqu'il entreprend de plus longs voyages, il cherche alors à enrichir son savoir et son expérience auprès de ses «confrères», voire à se mesurer à eux. Si ce savoir, qui se transmet, est l'expression culturelle spécifique d'un mode d'être et de penser, un système acquis et partagé qui donne sens au monde et à chaque événement auquel la personne est confrontée, il peut également être appréhendé comme participant d'une spécialisation, un ajout à l'ensemble des connaissances de base que tout un chacun possède. Du point de vue local, il existe donc bel et bien un savoir spécialisé, détenu par quelques individus dont la fonction est reconnue par leurs pairs. Fait plus significatif, l'initiation à ce savoir est pensée comme un apprentissage auprès de différentes personnes, parfois étrangères au contexte traditionnel, défini comme étant l'appartenance à une même communauté.

Prenons l'exemple botanique. Si une majorité de la population amérindienne (cela reste vrai en milieu urbain) connaît, nomme et utilise diverses plantes, seules quelques personnes témoignent d'un savoir systématique à ce sujet, corrélatif d'un vaste herbier, qu'elles utilisent au

## FAIRE PARLER LES MONTAGNES

bénéfice de leur famille. Certaines d'entre elles seront en outre capables de faire des offrandes et de conduire des rituels, c'est-à-dire d'utiliser certaines plantes comme des intermédiaires entre les êtres humains et les esprits, pour le bénéfice de la communauté. Ce sont les spécialistes. Parmi ceux-ci, quelques-uns laisseront le soin aux esprits convoqués lors du rituel de la *mesa* de prescrire les remèdes végétaux (et autres) appropriés à chaque cas. Dans la région de Cuzco, le guérisseur (*curandero* ou *maych'a*), dépositaire du savoir végétal, le *pampamesayuq* qui confectionne les offrandes destinées aux esprits de la nature et le chaman (*altomesayuq*) qui fait parler de tels esprits s'ordonnent ainsi selon leurs compétences, chacun étant censé maîtriser le savoir de celui ou ceux qui le précèdent sur cette échelle des connaissances. Ce fait andin n'est toutefois pas une constante dans les sociétés amérindiennes : les Awajún (groupe jivaro) qui vivent dans les Basses Terres (région du Marañón) reconnaissent pour leur part deux spécialistes de la santé, le médecin herboriste (*tsuájatin*) et le chaman (*iwishin*) dont le savoir botanique n'est pas nécessairement important [Baud, 2009a].

La vie du chaman don Carlos, figure centrale (bien qu'en arrière-plan) de ce livre, est des plus étonnantes à ce sujet. Il a été initié à la plupart des rituels emblématiques (et médiatiques) péruviens : rituels de l'*ayahuasca*<sup>1</sup> (en Amazonie), nettoyage énergétique du corps (*limpieza*) à l'aide d'un animal et rituel du *san pedro*<sup>2</sup> (côte péruvienne), réalisation d'offrandes et rituel de la *mesa* (dans les Andes). Pourquoi s'en étonner puisque la renommée du *paqu*<sup>3</sup> s'étend bien souvent au-delà du groupe auquel il appartient. C'est pourquoi on vient parfois le consulter de très loin. Personnage cosmopolite par nature, le chaman peut, par conséquent, être défini comme étant celui qui manie l'imaginaire, au double sens du terme<sup>4</sup>, avec dextérité.

Selon Alfred Métraux [1967], les chamans araucan provoquaient chez les participants au rituel des hallucinations collectives, comme

1. Le breuvage *ayahuasca* est un mélange psychotrope d'au moins deux plantes, la liane *ayahuasca*, *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) Morton (Malpighiaceae) et la *chacrana*, *Psychotria viridis* Ruiz & Pav. (Rubiaceae) ou le *yáji*, *Diplopterys cabrerana* (Cuatrec.) B. Gates (Malpighiaceae) [Baud, 2008, 2009a].

2. *Echinopsis pachanoi* (Britton et Rose) Friedrich et G. D. Rowley (Cactaceae).

3. Selon les régions, nom générique du praticien andin ou terme donné pour synonyme d'*altomesayuq* ou chaman.

4. C'est-à-dire qu'il jongle avec les représentations collectives partagées par ses patients et « trompe » leurs sens, donc leur perception ordinaire de la réalité.

## INTRODUCTION

courir sans toucher le sol, danser pieds nus sur le feu, avaler des tisons brûlants, s'arracher le nez et les yeux, etc. S'agit-il d'un passé révolu ? Aujourd'hui encore, la nuit dans les Andes, au cours d'un rituel en plein air dénommé la « gloire » (*gloria*), le *paqu* don Genuario, avec qui j'ai travaillé à Chinchaypucyo, en accord avec la Pachamama, la Terre-Mère, appelle les étoiles à se mouvoir, à « danser », devant les yeux de son patient ou du spectateur. Pensons aussi au rituel de la *mesa* évoqué au début de ces lignes. Le chaman, « ce médecin-hypnotiseur », notait Geza Roheim [1986], « trouble » la conscience de ceux qu'il invite à ses séances de divination, de guérison ou à diverse visée. Les bribes d'informations que les sens arrachent à la matière sont ainsi sélectionnées, modelées, agencées par le mental des participants au rituel tout autant qu'elles sont retouchées par leur imaginaire [Motte-Florac, 1998].

C'est là un trait spectaculaire de toutes les pratiques chamaniques sud-américaines, ambivalentes par ailleurs, puisque d'un côté elles sont discrètes, tout se passe dans l'invisible (l'exemple typique est celui du chaman awajún, assis à côté de son patient, qui psalmodie un chant monotone accompagné de son hochet fait de feuilles), tandis que de l'autre, elles sont théâtralisation : le chaman marche en frappant le sol, saute, s'assoit, se relève... (l'exemple est ici la *limpieza* par le feu décrite au chapitre VIII). Mais dans les deux situations, le « trouble » que de telles pratiques induisent participe de cette fonction restauratrice d'un équilibre par laquelle nous pouvons, en outre, caractériser la fonction chamanique. En effet, tant au niveau théorique – exposé et mis en scène par le mythe – qu'à celui d'une *praxis* quotidienne, cette fonction est de préserver et de rétablir, si besoin est, l'équilibre fragile des relations que les êtres humains, individuellement et collectivement, entretiennent avec leurs environnements non-humains, visibles et invisibles.

Prendre pour acquis ce « trouble » de la conscience ne nous permet cependant pas de donner du sens aux pratiques observées ou, pour le dire autrement, la seule remise en question de ce qui, pour l'observateur occidental, relève de la perception ordinaire ne suffit pas à comprendre les enjeux de pratiques qui se réinventent sans cesse. Ce trait, qui donne au chamanisme son caractère fascinant pour celui qui ne partage pas le même système de référence, est un artifice. En toute logique, il doit lui être adjoint une explication, c'est-à-dire l'inscription dans la normalité culturelle. Inversement, la réussite de la cure, pour prendre un exemple, ne peut être appréhendée uniquement en termes d'efficacité symbolique, apothéose de la performance rituelle du praticien. De même, dans

## FAIRE PARLER LES MONTAGNES

une approche psychopathologique, se focaliser sur le seul ébranlement des relations que les personnes impliquées dans les rituels ont tissé tout au long de leur éducation avec leur environnement matériel et social ne permet pas, une fois encore, d'en comprendre les enjeux.

Si en jouant avec ce qui l'entoure, en façonnant le réel de son patient et du public, le chaman crée un environnement propice à son intervention, le recours à des artifices s'explique d'abord et aussi « par un trop-plein de sens dans l'expérience totale de la transe que le discours ordinaire n'a pas la faculté de rendre de façon adéquate » [Descola, 1993 : 365]. Dès lors, et c'est mon optique, la guérison sera pensée comme l'effet de l'adéquation du discours sur la maladie (causes, symptômes, remèdes) avec les techniques employées, celles-là même qui mettent en scène l'imaginaire. De la même façon, la réussite de l'apprentissage à la fonction chamannique nécessite un signe qui, s'il témoigne d'un jeu de significations, c'est-à-dire d'un ordre symbolique par lequel passe le rapport à l'environnement du candidat chaman, n'en est pas moins une expérience tangible, éprouvée au travers du corps.

Témoignant de l'élection par les esprits, cette expérience interviendra à un moment différent de l'apprentissage selon le mode d'accès à la fonction chamannique, mais à chaque fois, elle marquera le corps d'une empreinte indélébile à partir de laquelle naîtra la certitude de la réalité de ce vécu singulier. Autrement dit, l'initiation est toujours de deux ordres : l'apprentissage et la vision. Je rejoins en cela Éric Navet [1998 : 2] pour qui « les canaux de transmission du savoir, disons ici, plus spécifiquement, le savoir chamannique, sont de deux natures : il existe un apprentissage du *padze*<sup>1</sup> à l'aspirant, des rites, des chants etc., mais les pratiques [...] ne sont rien sans la "vision" qui reste l'affaire de l'individu. Il s'agit de partir en quête des esprits [...]. Mais, à son tour, le don de "voir" est inopérant sans les techniques qui donnent accès à ce savoir et facilitent sa transmission ».

D'une manière générale, dans son interprétation du monde, la société andine conçoit l'existence d'une âme, appelée *animu* (qui peut être ou non associée à d'autres principes spirituels), pour désigner les expériences vécues dans un au-delà de la réalité quotidienne éprouvée par le corps physique. La séparation entre ce dernier et celle-ci, fût-elle passagère, est pensée comme lourde de conséquences. Une absence prolongée de l'*animu* est synonyme de maladie et, si elle est définitive,

1. Nom donné au chaman teko (émérillon) de Guyane française.

## INTRODUCTION

de mort. L'homme n'est toutefois pas le seul à être doté d'une telle âme, puisque animaux, plantes et éléments du paysage possèdent eux aussi un double qui les « anime » et qui, pour certains d'entre eux, esprits des montagnes et de la terre, ordonnent toute chose en ce monde. Ainsi, selon la conception andine, de multiples sources animent la personne, âme(s) personnelle(s) bien sûr, mais également doubles immatériels de son environnement physique qui iront jusqu'à prendre possession du corps du chaman en transe, au cours du rituel de la *mesa*; un rituel dont la maîtrise distingue, par ailleurs, l'*altomesayuyq* des autres praticiens andins. Autrement dit, l'interdépendance entre le corps et l'*animu* n'est pas uniquement perçue par cette société en termes de santé ou de pathologie. D'autres états sont l'expression de leur désunion : c'est le cas du « rêve » (*mosqoy*) et de l'ivresse (*machay*), mais également de la « transe », catégories sur lesquelles je reviendrai. L'imaginaire a donc besoin du symbolique pour s'énoncer et s'inscrire dans la réalité sociale – pour être efficient. Il appelle une pratique pour se mettre en scène. Précisément, le rituel donne à voir l'invisible, mais aussi, dans le cadre de la *mesa*, à l'entendre et à le sentir (par l'odorat et le toucher). Plusieurs témoignages illustreront tout au long de ces pages cette idée de la présence matérielle d'une « surnature ». Si d'ordinaire le mot « transe », dont le sens étymologique renvoie à un changement de monde et d'état, évoque un état particulier de la conscience, il sera d'abord employé ici au sens d'une capacité à imaginer, non pas seulement à voir en images, figurées, concrètes et singulières, mais à voir une chose autre qu'elle n'est. Cette capacité est à comprendre comme un don individuel, non seulement de percevoir le monde autrement qu'il ne l'est par tout un chacun, mais également de mettre en scène cet imaginaire.

Nous l'aurons compris, l'imaginaire n'est pas dans cette logique entendu au sens d'une rêverie illusoire et spéculaire qui relèverait du fantasme individuel, ni à partir de l'idée qui voudrait que la pensée ne soit que langage. Il l'est dans sa dimension sociale, comme étant le produit des représentations collectives que se font les hommes de leur environnement. L'imaginaire est cette qualité de perception du réel, c'est-à-dire du monde dont l'homme cherche à dire le sens. Il est en cela un au-delà du monde sensible qui existe dans toute société, celui que la pensée cartésienne oppose à tort comme « réel » à un monde « imaginaire » qui ne serait pas, lui, réel. J'emprunte à Michel Perrin [1995] l'expression « monde-autre » pour nommer cet imaginaire. D'ordinaire invisible, ce monde est celui des esprits de toutes sortes. Sans entrer

## FAIRE PARLER LES MONTAGNES

dans des détails qui seront abordés par la suite, disons simplement ici que les différentes catégories mentionnées (haut/bas, sauvage/domestique, *puna/qhichwa*, etc.) ne le seront que pour mieux signifier l'existence de choses et d'êtres «entre deux» et exprimer la perméabilité des frontières ainsi définies. D'une façon générale, les rapports entre nature et culture dans les sociétés traditionnelles ne sont pas pensés en termes de rupture mais de continuité ou, pour reprendre Jean-Pierre Chaumeil [1999: 43], «la séparation entre les êtres et les choses du monde est floue, voire ignorée».

À présent, j'aimerais revenir sur ma première perception du rituel de la *mesa* pour en préciser le contenu. Selon le discours indigène, tout est relatif, circonstanciel et dépend du bon vouloir des esprits. Dès lors, dans les pratiques chamaniques observées, tout débute par un imaginaire partagé, c'est-à-dire par des représentations collectives, objets de croyances. Celles-ci légitiment un rituel – celui de la *mesa* – dont la spécificité, pour mon propos, est de présenter un état caractéristique de la conscience pensé et exprimé localement (sans qu'il soit homogène) comme un ravissement favorisant une épiphanie, c'est-à-dire la rencontre des êtres qui peuplent l'espace andin (avec des modalités différentes selon les esprits convoqués: double des montagnes et de la terre, esprits animaux, diable et ancêtres pré-humains) et la possibilité d'une perception dans le corps ou par-delà les distances. Autrement dit, par le rituel, le corps du chaman devient le réceptacle d'un imaginaire, habituellement invisible, dans le dessein de le rendre manifeste; ce qui est analysé en terme de transe, notion que je reprends ici.

Trois étapes en marquent le déroulement: la mise en condition (l'appel oral du chaman), l'entrée en transe (la «danse» de l'esprit, métaphore d'un mouvement éprouvé comme tel par la personne) et la transe proprement dite. Dans le contexte rituel de la *mesa*, celle-ci est volontaire, sollicitée et maîtrisée dans le but d'incorporer un ou plusieurs esprits auxiliaires [Baud et Ghasarian, 2010] afin de leur permettre de dialoguer avec l'assistance, tandis que l'*animu* du chaman, qui s'est «envolé», erre de-ci de-là, parfois juste à côté, parfois à plusieurs lieues de la salle cérémonielle; un «voyage en âme» qui n'est pas explicité en dehors de la relation qui lie l'apprenti à son instructeur. Ce don, le chaman le doit à cette expérience initiale et initiatrice, qui est parfois confondue (au sens d'une synchronie) avec l'élection, encore que, nous le verrons, celle-ci ne suive pas nécessairement un modèle symbolique immuable. Plus précisément, il le doit à cet instant du pre-

## INTRODUCTION

mier «saisissement» par l'esprit (qu'il opère ou non par le truchement de la foudre), une expérience qui est le plus souvent donnée dans la littérature andine comme un rêve ou, plus prosaïquement, comme une inconscience.

En tout état de cause, cette expérience intérieure exemplaire [Chau-meil, 2000], corollaire d'un périple à la rencontre d'autres savoirs, entraîne une modification profonde de la personne. Celle d'Antonio, un jeune métis habitant à Cuzco à l'époque de notre rencontre, servira de fil conducteur à ces pages. Les étapes de son apprentissage sont un parcours initiatique (donnant à cet ouvrage son plan). Elles ne s'appliquent pas à tous les vécus, bien que l'initiation de la chamane doña Alejandrina (Cuzco) ait suivi une même logique. C'est auprès de celle-ci qu'Antonio débutera son initiation. Il apprendra d'elle ce qu'est la coca<sup>1</sup>, un *k'intu* (ensemble composé de trois feuilles de coca), puis à lire les feuilles dispersées sur l'étoffe étendue devant lui dans un but divinatoire. De fait, la coca est la plante emblématique du monde andin ; omniprésente, elle accompagne le travail aux champs et aucune offrande n'est élaborée sans elle. Elle est un intermédiaire privilégié entre les hommes et le monde-autre parce qu'elle porte la prière des premiers et permet de connaître la réponse du second ; elle est à ce titre le principal support à la divination. En outre, dans le cadre de l'apprentissage à la fonction chamanique, la coca permet à l'instructeur de transmettre un savoir et favorise, au cours du rêve, le surgissement du monde-autre.

Ensuite, c'est auprès du *pampamesayuq* Fernando qu'Antonio apprendra à élaborer une offrande complexe, c'est-à-dire à associer d'autres ingrédients à la coca selon le dessein recherché et les goûts culinaires des esprits de la nature, *con cariño* (tout à la fois, «avec soin», «affection» et «respect»), ceux-là même qui le reconnaîtront dans son devenir et veilleront sur lui... Tout au long de ces mois en leur compagnie, Antonio apprendra à reconnaître les plantes de la pharmacopée andine et leurs propriétés (j'en donnerai quelques exemples dans ce livre).

Ces savoirs acquis, Antonio sera alors initié à la *mesa* sous l'autorité de don Carlos : un *apu* entrera et habitera son corps. À partir de cet instant, il appartiendra à Antonio de manifester l'esprit, c'est-à-dire de

1. *Erythroxylum coca* Lam. var. *coca*, Erythroxylaceae.

## FAIRE PARLER LES MONTAGNES

lui permettre de surgir dans la salle cérémonielle et de dialoguer avec les hommes. Autrement dit, il lui faudra entrer en transe.

Ces étapes ont eu pour dessein d'amener l'apprenti à une familiarisation toujours plus grande avec le monde-autre, jusqu'à ce que « le canal soit ouvert », témoigne doña Alejandrina, c'est-à-dire jusqu'à ce que le corps du chaman relie le visible à l'invisible, le réel à l'imaginaire. En somme, sans un catalyseur, ce « trouble » de la conscience qu'est l'élection, l'apprentissage des techniques risque de rester lettre morte. La transe, induite par diverses techniques et dont l'un des caractères récurrents sans être exclusifs est le « voyage en âme », a donc pour fonction de permettre à l'enseignement d'avoir prise sur l'apprenti. Le cas d'Antonio l'illustre parfaitement. Face à l'impossibilité du jeune *pampamesayuq* d'expérimenter pour diverses raisons cette transe, son instructeur l'enverra auprès du vieux *paqu* don Genuario dans le dessein de provoquer ce déclic. L'initiation à la *gloria*, rituel d'une simplicité déconcertante en regard de la nature physique des étoiles qu'il invite à danser, vont finalement ébranler les doutes d'Antonio et par là, favoriser la réussite de l'apprentissage à la fonction chamanique à laquelle il se dédiait, à cette date, corps et âme.

Le savoir que cette expérience implique fait donc sens et favorise l'expression d'une nouvelle identité individuelle au sein du collectif. De fait, si le chaman voyage pour son propre compte, ceux qui le reconnaissent comme un individu aspirant à parfaire son savoir attendent de lui qu'il sache et puisse non seulement prévenir tout déséquilibre, mais aussi faire face à toutes circonstances inhabituelles de la vie quotidienne. Ainsi, à vouloir précéder les événements, franchir une frontière, découvrir l'inconnu, un nouvel équilibre entre soi et autrui s'établit. En ce sens, l'analyse des pratiques de transmission ne se conçoit pas sans une étude des constructions représentationnelles qui leur donnent leur légitimité. C'est pourquoi, au-delà d'une logique d'efficacité, la transmission obéit d'abord à une intention, qui trouverait son origine dans un idéal porté par le groupe, donnant ainsi à ce système de pensée complexe qu'est le chamanisme, une dimension à la fois sociale et religieuse.