

DU VOYAGE AU SAVOIR L'INITIATION CHAMANIQUE DANS LES ANDES PÉRUVIENNES

Sébastien Baud

Dans les études sur les chamanismes, il est admis à propos des Andes centrales (Favre, 1967 ; Véricourt, 2000 ; Baud, 2011 ; Ricard Lanata, 2011) que le devenir chaman passe par l'expérience de la transe (parfois réduite à sa seule dimension inconsciente) ou tout au moins, par sa construction narrative comme expression quintessentielle d'une fonction. Quelle qu'elle soit, son épreuve est interprétée comme le signe d'une élection par le monde-autre, à savoir *Diostayta* (Dieu le Père) ou *apu* et *pachamama*, esprits des montagnes et de la terre selon les discours. Plus précisément, la transe est comprise localement comme le déplacement d'une force animatrice personnelle, appelée *animu*, un voyage « en esprit » vers un ou plusieurs lieux emblématiques de la religiosité andine. Là, les individus en transe acquièrent entre autres dons, celui de faire parler les montagnes. Le fait d'associer ainsi élection et voyage « en esprit » laisse entendre que ce dernier est fondamental dans l'apprentissage qui mène à la fonction chamanique, par contraste avec celui d'autres catégories de praticiens. Il définit de même le voyage « en chair et en os » (premier ou second dans le temps de l'instruction) comme complémentaire, en lui assignant le but de parfaire – « irriguer ce qui a été semé » selon certains chamans – ou préparer (lorsqu'elle est à venir) l'expérience extatique.

Dans le récit qu'ils font de ce devenir, les chamans rencontrés disent avoir appris auprès d'un praticien, qu'ils décrivent comme héritier d'une longue lignée de chamans se perdant dans une histoire subjectivée (Baud, 2010). Ces derniers de préférence vivent ailleurs, dans la forêt tropicale ou les vallées andines éloignées, à la limite des glaciers, ces manteaux des *apu*, c'est-à-dire hors de toutes voies de communication praticables. Le savoir, notamment celui qui présuppose la capacité d'entrer en transe, est toujours chez l'autre, à plus forte raison chez celui qui ne subit pas à l'instar de soi

les vicissitudes du monde moderne. Dans cette logique, un voyage « en chair et en os » en d'autres régions du Pérou, plus rarement d'Amérique du Sud, peut être réalisé longtemps après l'expérience initiale et initiatique. Le plus souvent, celui-ci est entrepris par le chaman expérimenté afin d'accroître son aura auprès des siens et d'autres par la possibilité qu'il donne de répondre à toutes sortes d'infortunes. Autrement dit, ce voyage a pour dessein l'acquisition de nouveaux savoirs. Dans une société toujours en mouvement, c'est un avantage (sur ses confrères) non négligeable. Question de pouvoir donc, mais aussi d'imaginaire, puisqu'il implique pour s'y rendre une séparation d'avec son environnement familial. En ce sens, le voyage « en chair et en os » est synonyme de déstabilisation et d'un abîme, cette part de soi non négociable qui autorise toutes sortes de débordements, parfois dévastateurs, souvent salutaires (Caratini, 2012).

Mon propos s'appuie sur un travail de terrain réalisé dans la région de Cuzco, au Pérou, commencé en 1999 et plus précisément sur deux rituels. Le premier, appelé *mesa*, est un rituel de transe possessive, au cours duquel le chaman « s'envole » pour se poser sur une table (la *mesa*) et s'entretenir, sous une identité autre que celle de la personne sociale, avec les participants. Le second est un « nettoyage énergétique » ou *limpieza*, réalisé à l'aide du feu. Abordés successivement, ils forment la trame de cet article dans lequel je discute de voyages « en esprit » et corporel à des fins initiatiques et pratiques, des relations qu'ils entretiennent l'un avec l'autre et avec un ensemble de représentations spatiales et temporelles. Je montre ainsi que si la déstabilisation à l'instant mentionnée est nécessaire afin de mener à la répétition de la transe pour le bénéfice de la communauté (au sens de l'ensemble des sollicitations individuelles), elle ne l'est que par l'existence discursive d'un chaman archétypique. Autrement dit, mon analyse se veut une exploration du processus de légitimation et des logiques de transmission et de circulation des savoirs qui permettent à l'être humain de gérer l'aléatoire.

L'élection chamanique dans les Andes : un voyage « en esprit »

Dans les Andes centrales, le voyage et ses corollaires, l'échange de biens matériels, la diffusion des dieux et de leurs représentations, sont au fondement des grandes sociétés : chavín, wari et inca. Celles-ci, dont l'apogée correspond à une période d'intégration culturelle, voire politique, ont en commun d'avoir été capables d'une forte mobilisation des ressources humaines, associée à l'existence de caravanes de camélidés. Cette importante circulation des femmes et hommes s'inscrivait dans une logique d'autarcie, logique qui suppose l'établissement d'un dense réseau de

colonies occupant des paliers écologiques variés, distants de plusieurs jours de marche, en amont et en aval. Ces colonies étaient composées d'individus de différentes communautés, reliés à leur centre respectif par des pratiques de mobilité régulières. Elles se caractérisaient par leur pluriethnicité. Une telle organisation de la société prévalut dans l'ensemble de l'aire andine jusqu'aux années 1570, époque à laquelle le vice-roi Toledo inventa les réductions dans le but de contrôler les populations amérindiennes. Ce faisant, les anciennes unités sociales furent peu à peu détruites et de nombreuses langues locales disparurent au profit du quechua, devenu langue d'évangélisation (Robin, 2004). Cela dit, cet ancrage spatial discontinu et interethnique est à l'origine de la singularité des chamanismes andins d'hier et d'aujourd'hui, et de la pertinence de la notion de « voyage » pour leur compréhension.

Il est malaisé de définir les chamanismes, sans entrer dans des querelles autour de détails ou d'*a priori* épistémologiques dus aux différences entre les aires culturelles où ils se rencontrent. En d'autres termes, il y aurait autant de chamanismes que de sociétés à chaman, voire de chamans. Pour dépasser cette difficulté, d'aucuns ont donné une liste plus ou moins longue des fonctions attachées au personnage du chaman. Parmi celles-ci, je citerai les fonctions préventive et propitiatoire, diagnostique étiologique, thérapeutique et modératrice, sociale et pédagogique, rituelle et festive, prophétique, etc. Je pourrai ajouter celle de passeur de culture, puisqu'elle concerne plus précisément cet article. En effet, le chaman est à l'origine – car c'est un nomade, un voyageur – d'emprunts culturels et innovations. Pour cause, cette figure des sociétés amérindiennes utilise des techniques et propose des explications aux événements qu'elle a élaborées au gré de ses voyages. Dès lors, si en tant que systèmes symboliques et culturels, les chamanismes ne dérivent pas d'une logique de la personnalité, ils sont portés par et s'enrichissent de l'expérience originale des chamans. Des chamans par ailleurs, dont on attend qu'ils soient capables de faire en sorte que les esprits et tout ce qui est transparence deviennent visibles, alors que l'opacité des corps devient transparence. Les chamans andins doivent ce don à une expérience singulière, un voyage « en esprit », que viendra parfaire ou qu'aura préparé un voyage « en chair et en os » auprès d'un ou plusieurs instructeurs.

Devenir chaman dans les Andes passe par la foudre (*qhaqya*), tant est si bien que des candidats chamans, qui se forment au rituel de la *mesa*, n'hésitent pas à se balader dans la *pampa*, par temps orageux, avec du métal accroché à la ceinture. Si ces derniers ne meurent pas, ils *sont reconnus pour avoir de la chance (sami)*, c'est-à-dire que leur étoile (*ibid.*) est telle qu'ils étaient faits pour devenir chaman. Autrement dit, ils sont reconnus (par les autres membres de la communauté) pour avoir vécu une expérience en trois temps, élective et initiatique. Car la foudre frappe trois fois successivement, trois

décharges électriques qui font de la personne un chaman ou *altomesayuyq*, « celui qui possède la table rituelle d'en haut » – par opposition au *pampamisayuyq*, « celui qui possède la table rituelle d'en bas » –, celui qui fait parler les montagnes. La première fois, la foudre morcelle le corps et arrache la tête. Les termes employés par le discours emic pour désigner l'expérience vécue par la personne – « tomber brusquement », « être saisi », « s'effrayer » – désignent aussi ces maladies dues à la perte ou au rapt de l'*animu* par l'un des nombreux non (ou pré)humains habitant l'espace sauvage andin, à l'exemple de l'*apu*.

L'*animu* est un double ou force vitale, qui anime toute chose, être humain bien sûr, mais aussi animaux, plantes et éléments du paysage, comme les montagnes – il est alors appelé *apu*. Il lui est attaché la faculté de percevoir, de se déplacer, d'agir et de parler, permettant de fait l'exécution du rituel de la *mesa*. Cette idée d'un voyage « en esprit » est exprimée dans les histoires qu'on se raconte, par l'image de ces « têtes volantes » qui, tandis que les personnes dorment, se détachent du tronc, sortent de la maison et parcourent monts et vallées en volant. Appelées *umapuriq* (« tête qui se déplace ») ou *qepqe* d'après le son qu'elles font lorsqu'elles volent (« *qep, qep, qep* ») (Casaverde, 1970), elles voyagent ainsi jusqu'aux endroits où subsistent des cendres alcalines qui ont servi à l'élaboration des *llipt'a*¹. En ces lieux, elles forment un cercle et racontent à tour de rôle ce qu'elles ont à faire et les années qui leur restent à vivre. Le risque pour leur propriétaire est qu'au cours de leur vagabondage, elles soient retenues prisonnières des branches d'un épineux. Au lever du jour, si nul n'est venu les délivrer, les personnes sont retrouvées décapitées. Cela dit, si elles voyagent chez tout un chacun à l'insu de leur propriétaire, sorciers et autres chamans ont la capacité de voler à leur guise.

Dans les Andes, cette idée d'un déplacement du corps n'est pas exceptionnelle. À l'époque de Polo de Ondegardo (au XVI^e siècle), il existait des « sorciers » capables de parler avec le diable (qui leur répondait alors à travers des pierres), qui connaissaient l'avenir, pouvaient se métamorphoser et volaient, « animés » (*kamasqa*) par des oiseaux². Ainsi, Juan Chocna « se disait habité d'un dieu invisible [...] et avait le pouvoir de se transporter dans les airs au moyen d'un panier » (Duviols, 1971 : 118). Au cours de la « danse extatique » (*takiunquy*), dont il était le « chef », « beaucoup d'Indiens tremblaient et se roulaient par terre, d'autres se lançaient des pierres comme des endiablés avec des contorsions du visage, puis se prostraient soudain [...] la *huaca* une telle était entrée dans leur corps. Alors on les prenait et on les portait en certain lieu particulier où on les installait sur de la paille et des couvertures, puis on les barbouillait de rouge ». Avec cette « danse », les *wak'a* (*huaca*) « ne se mettaient plus dans les pierres, dans les nuages ou dans les fontaines pour parler, mais [...] habitaient les

Indiens eux-mêmes et c'est par leur bouche qu'elles parlaient » (Molina *in* Duviols, 1971 : 114).

Hier comme aujourd'hui, les sociétés andines pensent l'existence d'un principe spirituel pour désigner les expériences vécues dans un au-delà de la réalité quotidienne éprouvée par le corps, à l'exemple de l'ivresse (*machay*) et du rêve (*mosqoy*). Plus exactement, les personnes sont animées par de multiples sources, esprit(s) personnel(s) bien sûr, mais également doubles immatériels de leur environnement physique qui iront jusqu'à prendre possession du corps de l'*altomesayuy*. Dans le contexte rituel de la *mesa*, l'idée de transmission d'une force vitale « animatrice », émanant de la montagne ou d'une parcelle de terre (appelée *wak'a* hier), prend un sens particulier : elle est synonyme de l'incorporation d'un *apu* ou d'une *pachamama* qui voyage d'un espace à l'autre et prend possession de différents supports, dont le corps du chaman contemporain devenu *kamasqa*, « animé », c'est-à-dire possédé. Ce voyage d'un non humain en ce monde-ci (*kaypacha*), métaphore relevant du collectif pour dire sa matérialisation, est possible (pour reprendre les propos de Molina) car des personnes sont devenues chamans après avoir éprouvé un voyage en sens contraire, vers le monde-autre.

De fait, durant l'inconscience consécutive à la première décharge électrique due à la foudre ou voyage « en esprit », la personne est initiée. Si pour certains de mes interlocuteurs, la personne est pour cela introduite dans le sein (*ukhupi*) des montagnes, pour d'autres elle participe à un banquet céleste (au sein de la *gloria*), où elle côtoie ces *apu* qui la remplissent alors de dons intérieurs (en leur qualité de possesseurs de toute chose, donc aussi du savoir chamanique) ; des *apu* par ailleurs qui seront amenés à jouer un rôle dans sa pratique à venir. Au cours du ravissement de son *animu*, la personne acquiert la capacité de « faire parler » (*rimachi*) les montagnes. Elle est devenue leur serviteur (*waynillu*). Elle a été élue (*akllasqa*, littéralement « sélectionnée, choisie »). La deuxième fois que frappe la foudre, les membres sont réunis. La troisième fois, la personne revient à elle, à condition que nul ne l'ait vue, ni homme ni bête. Elle sait (*yachaq*) à présent et découvre sa *mesa*, « objets de pouvoir » attestant d'une relation privilégiée avec le monde-autre : pierres, clochette, etc. Les jours qui suivent, la personne ne quitte pas sa chambre. Ce faisant, elle évite d'inhaler les odeurs de la cuisine, s'abstient de manger sel, piment, oignon et ail et « se parfume d'encens » (*q'apachiku*)³.

L'expérience (idéale il est vrai, puisqu'elle peut être héritée d'un parent) est le plus souvent suivie d'un apprentissage formel auprès d'un chaman instructeur (*qarpaq*) qui « irrigue » (*qarpa*) ce qui a été semé par la foudre. Le *qarpachikuy* se traduit notamment en un bain nocturne dans les eaux glacées d'un torrent ou d'un lac de montagne, parfois à l'initiative de l'*apu* qui

transporte l'apprenti par les airs (Vogel-Hargous, 1985) jusqu'au plus près des glaciers, espace sauvage (*salka*) par excellence, « demeures » des *apu*. En pratique, l'apprentissage comprend la manipulation et la lecture (divinatoire) des feuilles de coca ; l'ordonnement répété d'offrandes diverses, un agir indissociable de la connaissance des différents *apu* et *pachamama*, de leur caractère, goûts (culinaires entre autres) et spécialités ; et la pratique de « nettoyages énergétiques » (*limpiezas*) des corps, voitures, maisons, etc. (photos 1 à 4). Enfin, il convient de mentionner un rôle d'aide auprès du chaman instructeur, qui amène la personne non seulement à se familiariser avec le déroulement du rituel (sa structure, son langage, les objets et techniques utilisés), mais aussi à apprendre à se déplacer dans l'obscurité et à percevoir les gestes des esprits en traitant avec eux (Baud, 2011).

Cette étape dans la formation du chaman a pour cadre un voyage « en chair et en os », complément nécessaire du voyage « en esprit », qu'il soit par ailleurs premier ou second. En effet, si certains chamans rencontrés ont mentionné l'élection par la foudre comme étant à l'origine de leur vocation, d'autres ne l'ont pas fait. Leur apprentissage a suivi un autre cheminement : recherche d'un chaman en fonction (parfois très éloigné géographiquement) ; acquisition du statut d'aide auprès de celui-ci ; apprentissage des techniques (cf. *supra*) ; « introduction » d'un *apu* ou d'une *pachamama* dans le corps ; appel répété pour qu'il en ressorte (*ibid.*). Deux interprétations selon sa venue peuvent être données à ce voyage « en chair et en os » à la rencontre d'un praticien expérimenté. Quand il est premier, les étapes susmentionnées auxquelles le voyage conduit ont pour dessein d'amener l'apprenti à un savoir toujours plus grand sur les esprits des montagnes et de la terre : jusqu'à ce que « le canal soit ouvert » témoigne une chamane cuzquéenne, jusqu'à la transe.

Quand il est second, sa nécessité tient d'abord au caractère violent de l'élection par la foudre, cette « faiseuse de chaman » qui marque le corps (lorsqu'elle ravit l'*animu*). Les chamans témoignent ainsi de brûlures laissées sur leur peau, qui sont autant de preuves de leur élection. En ce sens, le voyage « en chair et en os » est entrepris pour apprendre à gérer la trop grande énergie reçue. Autrement dit, il l'est pour prendre soin de soi, manière aussi de devenir chaman ou d'acquérir cet autre don essentiel qu'est celui de prendre soin d'autrui, de l'aider à gérer l'aléatoire, expression dynamique de ce trop-plein de fertilité propre à l'espace sauvage. Dans les deux cas, le voyage corporel à la rencontre d'un chaman renommé, son installation auprès de celui-ci de longs mois, parfois de longues années, dans le souci d'acquérir savoirs et maîtrise de la transe, fait transition. Il marque l'accession à la fonction chamannique qui sera validée par l'instructeur. Comme tel, il s'inscrit dans un récit de vie qui participe de l'aura du nouveau chaman, aura qui l'amènera par la suite à de nouveaux voyages.

Le voyage « en chair et en os », comme mode d'acquisition d'un savoir nouveau

Le voyage « en chair et en os » est aussi entrepris une fois la carrière chamanique engagée. Il y a plusieurs raisons à l'itinérance du chaman en fonction : du fait de la contrainte que représente le marché du travail (puisque sa fonction relève rarement d'une professionnalisation) ; 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. En fonction de sa renommée nationale et internationale, il est aujourd'hui invité en ville – là où se trouvent les infrastructures touristiques – lors d'un colloque sur les spiritualités indigènes ou par une association occidentale à venir enseigner et faire démonstration de ses talents chamaniques en Europe et aux États-Unis.

« Passeur de culture », le chaman rapporte de ses voyages gestes et représentations, lesquels participent d'un style qui dès lors lui est propre. De fait, les connaissances de chaque chaman varient d'un individu à l'autre selon les régions et la place qu'il occupe dans la hiérarchie chamanique. D'ailleurs, l'acquisition d'un savoir nouveau participe bien souvent de concurrences implicites entre chamans. Afin d'illustrer cette idée selon laquelle la fonction est dite exercée en vertu d'un talent personnel à le faire, il me faut revenir au rituel de la *mesa*. Dans le système de pensée qui lui est attaché, chaque pays et région a ses dirigeants spirituels : la montagne Potosí pour la Bolivie ; le mont Ausangate pour la région de Cuzco, mais non pour la ville elle-même, cette fonction est laissée à d'autres (Saqsayhuaman, Pachatusan, etc.) ; le mont Salkantay pour le haut Apurimac ; le volcan Pichu Pichu pour Arequipa ; l'Allinqhapaq pour Carabaya ; l'Ampáypour Abancay ; etc. Cette topographie a une conséquence directe pour le rituel : la *mesa* d'un chaman est toujours placée sous l'autorité d'un « roi des *mesas* », celui qui autorise le rituel, ou de son représentant, appelé « directeur de *mesa* ». Cela dit, les autres esprits convoqués « habitent » souvent fort loin du lieu où se tient le rituel. Ceux d'un chaman rencontré à Cuzco viennent de Chinchaypucyo (petit village situé à une heure de trajet de l'agglomération andine), d'Arequipa (à une heure d'avion) et de la côte nord-péruvienne. C'est le cas notamment du « propriétaire » d'un lac noir (la *laguna* Huancabamba), sur la berge duquel le chaman en question, bien avant d'arriver à Cuzco, fut invité à s'initier aux « nettoyages énergétiques » des corps (*limpieza*).

Ce souci d'inclusion se comprend aisément si nous prenons en compte les spécificités opératoires et les modes d'intervention des esprits convoqués. Si chacun a sa fonction sociale et rituelle (chirurgien cardiaque, (dés)ensorceleur, obstétricienne, juriste, etc.), chaque esprit est dépositaire des techniques et savoirs, notamment thérapeutiques, en usage dans sa région de « résidence ». La *mesa* est donc étendue et riche de nombreuses adjonctions – phénomène en lui-même qui n'est pas récent puisque, déjà à l'époque inca, les dieux étaient obligés de cohabiter. Elle prend en compte non seulement les représentations des nouveaux arrivants (le chaman apprend à connaître puis incorpore les esprits tutélaires de leurs communautés) mais encore l'évolution de la société civile : il y a ainsi un *apu* mécanicien, fonction nouvelle répondant à l'importance de la voiture à Cuzco aujourd'hui⁴.

Cela dit, le chaman ne saurait laisser à ses seuls esprits auxiliaires le soin de témoigner de sa maîtrise d'une large panoplie de rituels, ni de son talent à répondre aux multiples infortunes qui touchent ses patients, comme l'illustre ce qui suit. Lors de mes séjours à Cuzco, j'ai eu la chance d'assister à un rituel désigné par ses acteurs comme un « nettoyage énergétique » (*limpieza*) dont l'élément clef est un cercle de feu nourri d'alcool pharmaceutique versé sur le sol nu d'une habitation. La *limpieza* est une pratique thérapeutique mise à profit pour guérir divers maux (entendus le plus souvent comme le résultat d'une agression extérieure), qui 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...). Celles-ci se traduisent chez le malade par un manque d'appétit, une apathie, des cauchemars, voire une dépression. Autant de symptômes qui appellent une implication globale de la part du guérisseur : injonctions au patient, passes sur son corps à l'aide de plantes aromatiques, bâtons et épées, projections de parfums en tout genre, etc., opérées dans une danse circulaire et allant *crescendo* autour de la personne. Or si le chaman se laisse aller à une certaine ivresse, ce n'est pas lui qui entre en transe. Il lui faut imposer le rythme et réguler cette thérapeutique qui sans secours, peut blesser. Pour cela, il s'appuie sur le formidable agencement de cette vitalité présente dans son environnement immédiat : montagnes, lacs, parcelles de terre et plantes auxquels il s'adresse dans ses chants. En d'autres termes, le chaman enveloppe son patient d'attentions bienveillantes, tandis que celui-ci saute, bondit ou tremble – métaphore usuelle du voyage « en esprit » – pour que le mal se sépare de son corps sous la forme de tourbillons incandescents. De fait, la cure chamanique est aussi un lieu privilégié d'expression des émotions profondes. Elle est la mise en scène d'un abîme, auquel les vapeurs d'alcool et le feu (dans le rituel observé) ne sont pas étrangers.

Bien qu'observée à Cuzco, la *limpieza* par le feu emprunte autant aux pratiques amazoniennes et côtières du nord Pérou qu'aux représentations religieuses andines. Mieux, il est mis en œuvre par un chaman métis, matsiguenga (groupe arawak, piémont amazonien) par son père, et son épouse, originaire des Hautes Terres et parlant le quechua. En cela, le rituel est emblématique de pratiques syncrétiques, dont l'émergence témoigne de la vitalité et d'un renouveau du chamanisme au sein de la société péruvienne. Celui-ci se construit à partir de l'idée qu'il y aurait des spécificités régionales, voire des sous-spécialisations propres à chaque groupe ethnique réifié et fixé dans des frontières autarciques. Certains portent plus avant encore cette logique, puisqu'ils opèrent une bipartition entre praticiens locaux et prêtres (*sacerdotes*), afin de répondre à la demande (touristique notamment) en matière de spiritualité. Si le terme local désignant le chaman (*altomesayuc*) est conservé pour ces derniers, les pratiques ont, elles, changées. Il n'y a plus ce contact direct (bien qu'éprouvé dans l'obscurité) et affectif (ou empreint de brutalité) avec les esprits. En lieu et place de ce rituel – celui de la *mesa* – familier et réalisé sur le mode de l'injonction, se tient une cérémonie centrée sur la personne du chaman, dès lors paré de l'aura du mystique communiquant, par sa pratique contemplative, avec le monde des esprits. Cela dit, pour revenir à la *limpieza*, bien que les chamans, « créateurs » de ce rituel moderne, vivent à Cuzco, ils détiennent pour leurs patients un savoir chamanique d'autant plus efficace qu'ils sont originaires, l'un de la forêt, l'autre d'une vallée andine éloignée. Le premier a conscience de cet état des choses. Loin de le dissiper, il l'entretient par des récits dans lesquels il voile et transforme sans cesse son passé. Il ne laisse paraître que de rares éléments propres à créer dans la pensée d'autrui de formidables histoires. En ce sens, il se positionne en excellent chaman... tout en partageant un même point de vue.

En effet, dans son discours, comme dans celui d'autres chamans, une même idée apparaît : le « vrai » chaman vit ailleurs, au bord des grands fleuves qui serpentent dans la forêt tropicale ou des glaciers qui irriguent les vallées andines. Idée partagée donc, à ceci près que pour ces chamans, le « vrai » chaman ne voyage pas – pourquoi le ferait-il puisqu'il vit au plus près de la source même du savoir ? A eux d'aller à sa rencontre. En somme, le savoir, notamment celui qui est à l'origine du voyage « en esprit », est toujours chez l'autre, à plus forte raison chez celui qui ne subit pas à l'instar de soi les vicissitudes du monde moderne. Paradoxalement pourtant, on ne trouve des chamans qu'en ville, un constat qui renvoie les discours entendus du côté des moyens de légitimation d'une pratique. De fait, les chamans rencontrés affirment tous avoir appris auprès d'un praticien, décrit comme héritier d'une longue lignée de chamans se perdant dans une histoire inca, ou tout autre, revisitée. Dépositaire d'une sagesse ancestrale, ce dernier est à entendre comme une figure idéalisée du praticien local, convoquée et mise

en scène dans des récits qui participent de l'efficacité des rituels. Autrement dit, il est une image de l'*apu* lui-même, auprès duquel on se rend pour réaffirmer une appartenance écologique (Midol, 2010). Il est un archétype au fondement du voyage « en chair et en os », dès lors entrepris par les chamans contemporains en quête de (nouveaux) savoirs⁵. De même, il fait écho aux attentes de ces Occidentaux curieux de nouvelles spiritualités. Mais c'est là d'un autre voyage dont il est question.

Lorsque l'*apu* arrive dans la salle plongée dans l'obscurité, les participants au rituel entendent un bruit d'abord étouffé, semblant venir de très loin, puis s'approcher, rencontrer la surface du mur et le traverser. Par le bruit de ses ailes qui heurtent cette paroi matérielle, l'esprit devenu oiseau signifie ainsi, et sa venue, et sa réalité dans une mise en scène qui suit son voyage depuis son double matériel. La théâtralité sonore est semblable en cela à la foudre qui frappe dans un grondement (s)électif, donc énonciateur, le candidat chaman. Cette dernière expérience est décrite par ceux qui l'ont subie comme un voyage « en esprit » à l'intérieur des montagnes ou en leur sommet glacé, lieu de banquets célestes, où ils ont été initiés. Cependant ici, la traversée des frontières établies entre ce monde-ci et le monde-autre, entre les espaces domestique et sauvage, l'opacité et la transparence (sans qu'il y ait correspondance rigoureuse, terme à terme, entre chaque couple d'opposés), n'est plus synonyme de malheur. Le corps que marque la foudre, objet des *apu*, maîtres de la pluie fécondatrice comme de la grêle destructrice, n'est plus appelé à tomber malade, mais à entrer en transe. Il en est de même de son corollaire, quand le sauvage, l'*apu*, fait irruption dans le domestique et l'agir humain, au cours du rituel de la *mesa*.

Pour les sociétés andines, les non humains sont à l'origine de toute fertilité, les rendant à la fois dangereux et guérisseurs. Facteur potentiel de désordre, le monde-autre est donc appréhendé à travers précautions et rites. Il détient de même un savoir qu'il est susceptible de transmettre à l'être humain. Il n'en est d'ailleurs pas avare. En ce sens, le voyage « en esprit » du chaman vers ces lieux emblématiques de la religiosité andine, que sont telle ou telle montagne, tel ou tel glacier étincelant sous les rayons du soleil, est à comprendre comme un transport de soi qui s'inscrit dans le registre de l'imaginaire. Doubles matériels des *apu*, ces lieux sont aussi connus dans le discours collectif pour être les derniers refuges incas. Autrement dit, voyager à la rencontre d'un ailleurs spatial/ontologique, c'est aussi voyager dans le temps, à la manière des astronomes en quête de lumière. Ainsi, se baigner au plus près des glaciers desquels s'écoulent les eaux indispensables à la vie dans une région soumise à la variabilité des précipitations, c'est côtoyer la source même de toute vie. C'est faire sien le pouvoir guérisseur de l'*apu* (la

forêt tropicale, de par sa nature luxuriante, relève d'une même idée). C'est acquérir un corps augmenté d'une nouvelle « énergie », augmenter son être d'un nouveau don, à la fois métaphore et expérience annonciatrice de la transe à venir (la *mesa*), pendant laquelle l'*apu* prend possession du corps, le hausse (sur la table) de sa présence, pour guérir les participants au rituel.

De cette conception, il en résulte que le chaman occupe une position de liminarité au sein de sa société : il est l'allié des esprits, sa parole crée du sens et ses rituels structurent ceux qui ont recours à lui (Hell et Collot, 2011). Cette position d'intercesseur avec ce qui est d'ordinaire transparent est à l'origine de la reconnaissance collective de l'efficacité du chaman, à condition toutefois que celui-ci fasse témoignage d'une longue initiation et de son caractère abouti. De fait, si dans le récit qu'il nous propose de son épreuve spirituelle, le candidat chaman apprend un savoir, acquiert pouvoirs et objets, synonymes de sa future fonction, il saura enrichir par la suite son bagage chamanique auprès des siens et d'autres communautés, voire d'autres groupes ethniques. Savoir et pouvoirs ainsi acquis sont dotés d'une valeur symbolique d'autant plus grande que le groupe est éloigné (dans une certaine mesure, au-delà, ils n'ont plus de sens) géographiquement et culturellement et qu'il est reconnu pour abriter de puissants chamans. En somme, le voyage « en esprit » et les voyages « en chair et en os » n'existent pas l'un sans l'autre. Ou plutôt, les récits du premier que nous donnent à entendre le chaman et les personnes qui participent aux rituels, se nourrissent d'abord et avant tout des seconds. Ils nous proposent une topographie d'un imaginaire et de ses habitants, construits au cours de voyages « en chair et en os » hors de chez soi.

Autrement dit, achevé, le voyage reste à faire ou à refaire par le récit. Un nouvel imaginaire prend forme, dont la portée performative et l'efficacité qu'il contribue à donner au rituel est fonction à la fois de sa plausibilité implicite (objet de croyance partagé par la communauté à laquelle appartient le chaman), et de son caractère extraordinaire, multiple et englobant des non humains d'autant plus nombreux que le chaman exerce en milieu urbain. 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 trouve son origine dans un idéal porté par le groupe, donnant ainsi à ce système de pensée complexe que sont les chamanismes, une dimension à la fois sociale et religieuse.

Notes

¹Préparation plus ou moins consistante faite de chaux vive, de coquilles d'escargots broyées ou de cendre issue de la crémation de plants de quinoa, et qui accompagne la mastication des feuilles de coca.

²Ces propos doivent être lus avec prudence selon I. Gareis (1994) pour qui cette description du sorcier andin s'inspire de la sorcière européenne telle qu'elle est présentée dans le *Malleus Maleficarum* publié en 1487. La précision ne doit pas cependant masquer le fait que le vol magique ou voyage « en esprit », comme cette capacité de dialoguer avec le diable, entendons les esprits de la nature, sont deux traits caractéristiques de la fonction chamanique d'hier et d'aujourd'hui.

³De telles prescriptions sont exceptionnelles dans le monde andin. Elles rappellent davantage certaines pratiques en usage dans les Basses Terres, dont celles qui circonscrivent la prise de substances psychotropes (Baud, 2009).

⁴Cela est également vrai des soins. Parallèlement à une médication traditionnelle, surtout à base de plantes, *apu* et *pachamama* prescrivent des médicaments allopathiques qu'il est nécessaire d'aller acheter en pharmacie et miment des opérations chirurgicales.

⁵C'est là toute la différence entre l'errance et le voyage.



PHOTO 1
OFFRANDE DE GUÉRISON
AUX APU, SICUANI, EN
LIEN AVEC UN RITUEL DE
« NETTOYAGE
ÉNERGÉTIQUE »
(LIMPIEZA)

Source : S. Baud, 2012



PHOTO 2

« PASSAGE » DES
OFFRANDES,
SICUANI (RÉGION
DE CUZCO)

Source : S. Baud, 2010



PHOTO 3

OFFRANDE A L'APU
TICLLO (RÉGION
D'AYACUCHO), POUR
QU'IL ACCORDE SES
FAVEURS À UN
ENFANT DAMIAN DE
LA CRUZ
« CARCCARIA »
(CHAMAN ET MAÎTRE-
DANSEUR DE
CISEAUX)

Source : E. Aliaga, 2010



PHOTO 4

PRIÈRE ADRESSÉE
AUX APU PAR LA
COCA, CHAHUAYTIRI
(RÉGION DE CUZCO)

Source : S. Baud, 2008

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAUD S. (2009) Chamanisme et plantes psychotropes parmi les Awajún (groupe Jivaro, Pérou). *Phytothérapie*, 7 (1) : 20-25.
- BAUD S. (2010) Légitimation d'un rituel chamanique andin par un récit historique (Cuzco, Pérou). *Ethnographiques.org*, 21 [en ligne, <http://www.ethnographiques.org/2010/Baud>].
- BAUD S. (2011) *Faire parler les montagnes. Initiation chamanique dans les Andes Péruviennes*. Paris, Armand Colin, 349 p.
- CARATINI S. (2012) *Les non-dits de l'anthropologie*. Paris, Thierry Marchaisse, 192 p.
- CASAVARDE J. (1970) El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis Phuturinga*, II : 121-240.
- DUVIOLS P. (1971) *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial : l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Lima, Paris, IFEA, Ophrys, 428 p.
- FAVRE H. (1967) Tayta Wamani, Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes. *Actes du colloque d'études péruviennes de la Faculté des Lettres et Sciences humaines d'Aix-en-Provence* : 121-140.
- GAREIS I. (1994) 'Hexen' und 'Hexer' im alten Peru: Trugbild und Wirklichkeit in den historischen Quellen. *Münchner Beiträge zur Völkerkunde*, 4: 265-291.
- HELL B. et COLLOT É. (2011) *Soigner les âmes. L'invisible dans la psychothérapie et la cure chamanique*. Paris, Dunod, Coll. Tendances psy, 320 p.
- MIDOL N. (2010) *Écologie des transes*. Paris, Téraèdre, Coll. L'anthropologie au coin de la rue, 240 p.
- MOLINA C. (1989 [1973]) *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. In : Urbano & Duviols eds, *Fábulas y mitos de los Incas*, Madrid, Historia 16 (Crónicas de América 48).

- POLO DE ONDEGARDO J. (1916 [1571]) *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas*. Lima, Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Peru.
- RICARD LANATA X. (2011) *Les voleurs d'ombre, l'univers religieux des bergers de l'Ausangate (Andes centrales)*. Nanterre, Société d'ethnologie, Coll. Recherches américaines, 540 p.
- ROBIN V. (2004) *Indiens, Quechuas ou Paysans ? Amérique Latine, Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10 [en ligne, <http://alhim.revues.org/98>].
- VÉRICOURT V. (2000) *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre*. Paris, L'Harmattan, Coll. Connaissance des hommes, 298 p.
- VOGEL-HARGOUS S. (1985) *Les appeleurs d'âmes. L'univers chamanique des Indiens des Andes*. Paris, Albin Michel, 274 p.