« Les mots, la mort, les corps ». Récits d'apprentissages de guérisseurs des Andes sud-péruviennes

«Las palabras, la muerte, los cuerpos». Relatos de aprendizajes de curanderos de los Andes del sur peruano

«Words, death, bodies». Stories of Learning from Healers of South Peruvian Andes

Marion Cipriano

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/bifea/5287>

DOI : 10.4000/bifea.5287

ISSN : 2076-5827

Éditeur

Institut Français d'Études Andines

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 2014

Pagination : 335-352

ISSN : 0303-7495

Référence électronique

Marion Cipriano, « « Les mots, la mort, les corps ». Récits d'apprentissages de guérisseurs des Andes sud-péruviennes », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En ligne], 43 (2) | 2014, mis en ligne le 08 août 2014, consulté le 05 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/5287> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.5287>

Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

« Les mots, la mort, les corps ». Récits d'apprentissages de guérisseurs des Andes sud-péruviennes

*Marion Cipriano**

Résumé

Cet article propose une étude de récits d'apprentissages recueillis auprès de guérisseurs d'un village des Andes sud-péruviennes. En portant une attention particulière aux rapports aux corps, l'analyse met au jour des mécanismes d'apprentissages articulés à la construction de la réputation du guérisseur. Elle révèle également des récits fondateurs dont les passages primordiaux concernent la mort et mettent en scène des élections divines et/ou sociales.

Mots-clés : *guérisseurs, apprentissage, corps, récits, évènement, Andes péruviennes*

«Las palabras, la muerte, los cuerpos». Relatos de aprendizajes de curanderos de los Andes del sur peruano

Resumen

Este artículo propone un estudio de los relatos de aprendizajes de curanderos de un pueblo de los Andes del sur peruano. Al centrar la atención sobre las relaciones con el cuerpo, el análisis pone de manifiesto los mecanismos de aprendizajes vinculados con la construcción de la reputación del curandero. Los discursos se revelan igualmente como relatos de carácter fundador cuyos pasajes principales hacen referencia a la muerte y ponen en escena elecciones divinas y/o sociales.

Palabras claves: *curanderos, aprendizaje, cuerpo, relatos, evento, Andes peruanos*

* Docteure en ethnologie, UMR GRED (IRD, Université Montpellier III) et UMR Innovation (CIRAD, INRA, SupAgro). E-mail : ciprianom@hotmail.fr

«Words, death, bodies». Stories of Learning from Healers of South Peruvian Andes

Abstract

This article presents a study of stories of learning collected from healers of a village in South Peruvian Andes. Paying particular attention to relations with the body, the analysis exposes learning mechanisms linked to the construction of the healer's reputation. It also reveals founding stories whose crucial passages concern death and describe divine and/or social elections.

Keywords: *healers, learning, body, stories, event, Peruvian Andes*

Lorsque je me suis intéressée aux apprentissages des guérisseurs de Ccachin (province de Calca, région de Cusco)¹, j'ai été surprise de ne pas retrouver les modalités présentées habituellement dans la littérature ethnologique andine, c'est-à-dire les transmissions familiales dans certains cas, celles entre un maître et son élève suite à une élection divine dans d'autres cas. Sur le terrain, mes questions supposant ce type de transmission ne trouvaient que des réponses négatives. Les quelques indices qui révélaient le rôle d'un aîné pesaient souvent bien peu face aux éléments qui renvoyaient à l'importance d'« événements biographiques » c'est-à-dire d'événements mis en relief par les interlocuteurs comme des ruptures ayant eu des retentissements importants dans leurs vies (Prestini, 2006). Ces événements étaient de deux types, le foudroiement et la confrontation à des maux. Les récits de foudroiements renvoyaient en partie à un schéma d'élection divine partagé dans les Andes, alors que les autres apparaissaient singuliers. Dans un premier temps et lorsque les récits s'écartaient de trajectoires stéréotypées, je pensais avoir à faire aux vécus des interlocuteurs qui remontaient à la surface, tels des souvenirs spontanés suscités par mes questions et à partir desquels je pourrais reconstruire les processus d'apprentissages. Mais au cours de l'analyse des données, apparurent des éléments récurrents à tous les récits. Les singularités des parcours s'organisaient toutes autour des mêmes logiques. J'étais bien face à des trajectoires reconstruites et mises en scène par les récits. L'analyse s'avéra alors plus complexe. Comment distinguer ce qui relève de la réalité factuelle de ce qui est de l'ordre de l'interprétation *a posteriori* ? Comment discerner ce qui renvoie au vécu personnel et ce qui est de l'ordre de la mise en scène ? Dans l'imbroglio des données, comment faire la part des choses puisque tout s'emmêle ? Pour le comprendre, une prise en compte des situations d'énonciations et du contexte plus général s'imposait. Pourquoi ces récits m'étaient-ils relatés ainsi ? Et que

¹ Ccachin est un village situé à 3270 m qui se compose d'environ 767 habitants (recensement 2008). L'enquête de terrain a été réalisée en observation participante entre 2009 et 2011 dans le cadre d'une thèse de doctorat (Cipriano, 2013). Les entretiens ont été réalisés en quechua avec l'aide d'une traductrice, Eliana García Báez, ou en espagnol.

révèlent-ils de la situation dans laquelle se trouvent les guérisseurs ? C'est une analyse des récits d'apprentissages guidée par ces questions qui est ici livrée.

Pour ce faire je postule que ces récits d'évènements sont des moyens d'accéder à une compréhension des processus d'apprentissages et que faisant sens pour les individus eux-mêmes et devant autrui, ils renvoient à leur construction en tant que sujet social. Il s'agit donc de considérer la mise en discours comme signifiante en appréhendant ces récits comme des productions sociales et de porter une attention particulière aux interprétations des évènements et aux vécus auxquels elles renvoient. Car si l'évènement déclenche des changements dans la vie d'un individu, c'est, entre autre, parce qu'il touche à son intelligibilité et à ses affects (Prestini, 2006). À ce propos, je pose l'hypothèse selon laquelle le rapport au corps constitue un angle d'approche particulièrement intéressant et constitue une clé de lecture pertinente pour accéder aux vécus et mettre ainsi en évidence des aspects des apprentissages que la littérature ethnologique andine n'a pas vus. Cette approche va maintenant être appliquée dans deux parties distinguées en fonction du type d'« évènement biographique » ayant marqué les trajectoires de chacun : le foudroiement pour les uns, la confrontation à des maux corporels pour les autres. Cette division s'accorde avec une distinction de statuts et de pratiques. Dans la première partie apparaissent les guérisseurs considérés comme des intermédiaires avec le monde-autre. La deuxième partie présente des guérisseurs aux statuts plus modestes, les *parteras*, qui s'occupent des soins liés à l'accouchement et les *hampiq*, sorte d'herboristes traitant divers maux corporels. Les apprentissages des premiers personnages, ceux qui dialoguent avec le monde invisible, ont depuis longtemps retenu l'attention des ethnologues (Tschopik, 1968 ; Casaverde, 1970 ; Núñez del Prado, 1970 ; Véricourt, 2000 ; Ricard, 2007) alors que ceux des autres types de guérisseurs sont quasiment absents de la littérature ethnologique andine. Les traiter ici dans une analyse conjointe vise à réduire ce déséquilibre sans pour autant gommer les différences existantes entre eux mais en cherchant plutôt à les relativiser par la mise au jour de logiques communes.

1. LE FOUDROIEMENT COMME ÉVÈNEMENT

Dans divers lieux des Andes, le foudroiement est considéré comme le signe de l'élection divine des chamanes andins (Tschopik, 1968 ; Casaverde, 1970 ; Núñez del Prado, 1970 ; Véricourt, 2000 ; Ricard, 2007). A Ccachin, deux guérisseurs, Anastacia et Tomaclio sont aujourd'hui identifiés par l'expression *rayo hapisq'a* c'est-à-dire « pris par la foudre ». Ils se différencient pourtant sur de nombreux points des figures de chamanes étudiées par les anthropologues et de celles appartenant à l'imaginaire collectif de la région de Cusco car ils ne convoquent pas les entités du monde-autre lors de cérémonies et n'ont pas suivi d'initiation formelle auprès d'un chamane expérimenté. Ils présentent également des profils particuliers : Anastacia, en tant que femme et Tomaclio par son jeune âge (24 ans lors de nos entretiens). Tous deux réalisent néanmoins divers soins qui prennent

en compte les relations des humains avec les entités du monde-autre. Lorsqu'ils ont été interrogés sur leurs apprentissages, tous deux ont immédiatement narré l'épisode de leur foudroiement puis la communication privilégiée qui s'est alors initiée avec les divinités. Je vais donc procéder à l'analyse conjointe de ces récits, et tenter d'en dégager les éléments qui en font des « évènements biographiques ». Au cours de cette partie il s'agit de dévoiler le sens que les sujets attribuent *a posteriori* à ces évènements, d'approcher leurs vécus — par l'intermédiaire des rapports au corps — et de comprendre les articulations entre évènements, changements suscités et apprentissages.

1. 1. L'élection divine : les corps foudroyés

1. 1. 1. Les conditions du foudroiement

Anastacia et Tomaclio ont tous deux raconté les conditions dans lesquelles était survenu le foudroiement alors qu'ils avaient respectivement dix et quatorze ans. Ils se trouvaient seuls dans des lieux d'altitude qu'ils caractérisent de *sallqa*, c'est-à-dire « sauvages ». Anastacia se trouvait proche d'une lagune qui effrayait les gens par ses bouillonnements et qui avait la réputation de « manger » les individus s'en approchant irrespectueusement. Anastacia allait voir ses vaches sans être accompagnée de sa chienne qui venait de mettre bas. À plus de deux heures de marche de chez lui, Tomaclio était chargé de retrouver les chevaux de son père. Qu'ils insistent tous deux sur la « sauvagerie » des lieux et sur la solitude n'est pas anodin. Le premier caractère renvoie à la sphère du non-socialisé et à la dangerosité du monde-autre auquel appartient la foudre. Le second constitue une des conditions de l'élection, ce que chacun s'empresse d'expliquer : « Si tu reçois le *rayo* il ne faut être vu par personne, dans le cas contraire tu peux mourir... » dit Anastacia, « on dit que quand une personne te voit, le *rayo* peut te tuer » explique Tomaclio. Cette opinion est partagée par les villageois s'étant exprimés à ce sujet et se retrouve dans la littérature abordant ce point (Véricourt, 2000 : 163 ; Casaverde, 1970 : 212). L'évènement ne peut être observé de l'extérieur, il doit être vécu à travers tout le corps de l'individu. Le seul observateur possible est celui qui est touché, traversé par la foudre, celui qui vit l'évènement. L'interprétation ne peut donc faire l'économie des ressentis corporels.

1. 1. 2 Le vécu du foudroiement

Anastacia et Tomaclio racontent avoir été touchés à plusieurs reprises par le *rayo* qui les atteignit à la tête et traversa leurs corps. Les récits de ces expériences sont tout d'abord marqués par les thèmes de la mort et de la disjonction qui laissent ensuite place à ceux de la vie et de l'unification.

Commençons par écouter Anastacia :

Quand le *rayo* m'est tombé dessus, je suis restée inconsciente [...] Le *rayo* est tombé sur ma tête. Il est tombé trois fois et m'a laissée inconsciente sur

le sol [...] Quand le *rayo* te prend il te tue, quand personne ne te voit, tu revis, [...] il nous met en mille morceaux et nous « ré-assemble », quand il frappe trois fois, tous les morceaux se joignent².

Cet extrait intègre un passage progressif du registre de l'expérience individuelle à celui d'un schéma permettant l'interprétation dans un cadre connu. Dans la littérature, ce schéma en trois phases avec mort et morcellement du corps puis unification et renaissance est fréquent³. Anastacia subit également un autre type de dissociation. Son mari raconte :

Elle dit que quand elle put juste reprendre conscience, elle a pu se voir morte, allongée par terre.

Ce dédoublement renvoie aux représentations du corps composé d'un principe animique, l'*animu*, qui a la particularité de s'échapper de l'enveloppe corporelle lors d'événements comme le *susto*⁴, le rêve ou la mort. Avec le foudroiement, l'*animu* sort du corps qu'il réintègre au réveil. C'est pendant la dissociation corps-*animu* que le registre de l'expérience individuelle laisse place au schéma interprétatif général. Les récits présentent cette imbrication de registres qui s'alimentent respectivement afin de donner du sens (social) à l'expérience vécue alors intégrée dans une mise en scène de la mort et de la renaissance.

Bien qu'il présente des différences notables avec le récit d'Anastacia, celui de Tomaclio s'en approche symboliquement :

Soudain, j'ai perdu conscience. Le *rayo* m'avait amené très loin d'où j'étais. Il m'avait trainé sur quasiment un kilomètre et à partir de là, je ne me rappelle plus de rien. [...] Quand j'ai ouvert les yeux, j'étais allongé sur le sol avec les bras en croix comme Jésus Christ. Ensuite, j'ai senti que je ne pouvais pas bouger mes mains, ni mes jambes, j'étais quasiment immobile. J'étais comme fixé à un bâton, gelé, je ne pouvais pas me lever et j'ai alors senti que mes lèvres bougeaient mais quand j'ai regardé en haut, j'ai vu que le ciel se divisait par un éclair puissant qui s'éclata avec fracas sur ma tête. Après un long moment j'ai enfin pu bouger un peu.

Seules deux occurrences du *rayo* sont ici mentionnées. Elles correspondent à l'autre schéma d'élection que mentionne la littérature, en deux chocs, l'un qui tue, l'autre qui ramène à la vie (Tschopik, 1968 : 193 ; Sánchez Garrafa, 2009 : 82). Cependant, Tomaclio ne fait ni référence au morcellement, ni à la mort de manière directe. Il précise néanmoins que son corps a été transporté et qu'entre deux chocs violents, il ne pouvait plus le bouger. On retrouve là une autre sorte de dédoublement. De plus, Tomaclio se compare au Christ sur la croix, image chargée de sens qui renvoie à l'idée de la mort puis de la résurrection d'un être

² Extrait provenant d'un entretien réalisé par Lijia Alencastre et Rafael Mercado du Centro Bartolomé de las Casas. En ce qui concerne le foudroiement, de fortes similitudes apparaissent avec les propos que j'ai recueillis.

³ Voir par exemple J. V. Núñez del Prado (1970 : 104), M. Marzal (1971 : 258).

⁴ Lors d'une peur soudaine l'*animu* s'échappe du corps. S'il ne se réintègre pas rapidement, s'en suit un épisode pathologique.

élu. Cette image peut également être mise en regard avec un témoignage recueilli par V. de Véricourt en Bolivie auprès d'un individu qui, foudroyé lorsqu'il était enfant, devint chamane suite à une vision dans laquelle il fut crucifié, « comme le Christ » précise-t-il. Son corps fut aussi découpé en morceaux par quatre saints qui le réunifièrent ensuite avec « un fil et une aiguille » (2000 : 163-165).

Dans les deux récits, la foudre entraîne des disjonctions. Elle « divise le ciel », « s'éclate avec fracas » mais surtout dissocie et morcelle les corps. Il n'est donc pas surprenant de trouver dans la littérature andine, que la foudre apparaît comme une divinité de la division. Dans divers lieux, elle est responsable de la naissance des jumeaux considérés comme le résultat d'une division opérée entre les deux parties d'un corps (Platt, 1978 : 1097 ; Lestage, 1999 : 213). Et comme à l'époque préhispanique (Lestage, 1999 : 213), avoir un jumeau peut encore être considéré comme le signe d'une élection par la foudre (Véricourt, 2000 : 141). La foudre comporte également une dimension sexuelle qui prend parfois la forme d'un véritable pouvoir fécondant (Véricourt, 2000 : 153 ; Salazar-Soler, 2002 : 322-331). Or, dans les deux cas présentés, si dans un premier temps la foudre divise, morcelle et donne la mort, c'est pour ensuite donner la vie à un nouvel individu. C'est ce pouvoir fécondant qui permet la reconstruction du corps. Par ailleurs, le schéma du morcellement est particulièrement utilisé pour décrire le corps des femmes suite à l'accouchement. Le corps donnant la vie se morcelle, des soins permettent ensuite de le recomposer (La Riva, 2000). Ce thème du morcellement est également récurrent dans les mythes et contes andins (Itier, 1997 ; La Riva, 2005 ; Walter, 2003). Ayant constaté l'importance, dans la pensée andine, de la séquence du morcellement du corps suivi de sa reconstruction, P. La Riva souligne notamment son rôle dans l'« instauration d'un ordre nouveau » (2005 : 33). Dans les récits d'Anastacia et de Tomaclio, l'évènement du foudroiement, avec ses disjonctions et unifications, marque bien une rupture. La narration met ainsi en scène une élection divine qui amène les individus à renaître sous une forme différente.

1. 1. 3. *Les visions post-foudroiement*

Dans la suite de leurs récits, Tomaclio et Anastacia entreprennent de rentrer chez eux. Pour chacun d'eux, ce retour est marqué par des visions qui témoignent de leur nouvelle sensibilité et annoncent la forme que prennent ensuite leurs relations avec le divin.

Commençons par le récit mouvementé d'Anastacia. Une fois éveillée, elle raconte avoir regardé autour d'elle sans trouver ce qu'elle cherchait puis s'être éloignée. En chemin, elle vit alors une « pierre noire, [...] bouillonnante » qu'elle explique ne pas avoir ramassée pour des questions pratiques et en raison de son état d'apeurement. Ce premier épisode s'éclaire à la lumière des récits d'élections divines qui circulent à Ccachin et dans les Andes et qui rapportent que les foudroyés découvrent autour d'eux des objets offerts par des divinités (Ricard, 2007 : 151 ; Véricourt, 2000 : 137 ; Nuñez del Prado, 1970 : 104). Il s'agit le plus souvent de pierres aux formes et textures particulières qui se font alors les témoins

matériels de l'élection (Ricard, 2007 : 152-153 ; Véricourt, 2000 : 137). Anastacia précise donc que bien qu'elle n'en possède pas, la foudre lui a bien offert une pierre. Écoutons la suite du récit :

Quand je suis arrivée à l'endroit où se trouvaient mes vaches, j'ai vu un *cholo*⁵ de la montagne avec un *poncho*, un chapeau, il s'était occupé de mes vaches depuis le ravin. J'ai pensé que c'était sûrement un *cholo* de l'*hacienda* et avec un bâton et des pierres, j'ai couru en disant « je vais récupérer mes vaches, putain, et avec la pierre je vais lui « donner » » [...] j'y suis allée, tout droit. Mais où étaient mes vaches ? Quand je suis arrivée il n'y avait pas mes vaches. [...] j'ai remonté le versant et mes vaches étaient dans la plaine [...] Je me suis dit « mais qu'est ce que c'était ce que j'ai vu, c'était le démon ou quoi ». [...] je l'avais vu en train de chanter et de jouer de la *quena*⁶, j'étais allée sur lui et il n'y avait plus rien ».

En narrant cette rencontre incongrue, Anastacia, fait remonter le début de sa relation avec le divin à ce jour particulier puisqu'elle explique ensuite que dès lors, une divinité lui rendra des visites oniriques sous la forme anthropomorphe de ce jeune garçon.

Reprenons maintenant le récit de Tomaclio. Alors qu'il constatait ses brûlures, il se souvient avoir eu une vision avec un cheval blanc et un cheval noir. Il pensait monter sur l'un d'eux pour rentrer chez lui mais ne pouvait même pas se lever. Au regard de récits d'élections trouvés dans les Andes boliviennes, les couleurs des chevaux acquièrent une importance symbolique. Pour exemple, G. Fernández (1995) a rapporté le récit du rêve initiateur d'un chamane qui se trouva face à un chemin blanc et un chemin noir qui renvoyaient à la décision d'exercer dans le cadre de la magie blanche ou noire. Après cette apparition, Tomaclio réussit à se traîner jusqu'à un abri où il passa la nuit avant de rentrer chez lui à grand peine sans pour autant ressentir de douleurs corporelles. Tomaclio mentionne également avoir croisé une jeune fille mais s'être caché car il était à moitié nu puisque ses vêtements étaient brûlés. Ce détail n'est pas anodin lorsque l'on sait qu'une divinité lui rend ensuite visite dans ses rêves sous les traits de jeunes filles. Une fois arrivé, la famille de Tomaclio le transporta au poste de santé où des douleurs insupportables l'assaillirent. Il fut ensuite amené à l'hôpital de Cusco.

Ces deux témoignages font part d'un état de désordre intérieur associé à une nouvelle sensibilité qui se matérialise par des visions esquissant les formes prises par les relations entamées avec le divin. Ces visions font suite à une série de disjonctions et unifications corporelles et prolongent un état de dissociation entre le corps et la perception, encore explicite chez Tomaclio jusqu'à son arrivée au poste de santé. Dès le début du récit, il nous avait prévenus : « Cette expérience paraît [être] un conte ». Cette mise en garde rend compte du caractère hors du commun qu'il associe à ce vécu qui continue de le dépasser. Cette distanciation

⁵ Nom donné aux métis.

⁶ Sorte de flûte droite.

ressort dans le témoignage d'Anastacia sous une forme différente. Par une série de déplacements et au prix d'un éloignement avec son vécu, elle rapproche son expérience des récits circulant sur le foudroiement et donne ainsi du sens à cette expérience extraordinaire. En résulte une imbrication du vécu et du sens qui font de cet événement une expérience du divin. Les récits montrent bien que ces événements ont donné naissance à des individus transformés qui occupent dès lors une nouvelle place dans le monde.

1. 2. L'apprentissage onirique : les corps « visités »

Le foudroiement marque et transforme les corps. Extérieurement, ceux-ci exposent alors des cicatrices de brûlures, témoins visibles de l'élection. Intérieurement, c'est l'activité onirique qui est modifiée et devient le lieu principal des communications avec les divinités. Elle se dégage alors des discours d'Anastacia et de Tomaclio comme la principale voie d'acquisition de savoirs et confirme leur nouveau statut, à l'interface entre les humains et le monde-autre.

Dans ses rêves, Anastacia est visitée par le jeune homme qu'elle aperçut suite au foudroiement et Tomaclio par des jeunes femmes. Ces personnages sont identifiés par chacun comme la *Tierra*. Dans les Andes, l'importance de cette entité a amplement été mise en évidence⁷. Suscitant des sentiments ambivalents, elle est vénérée car elle est liée à la fertilité et à l'alimentation et prend soin des productions agricoles, des animaux et des hommes, mais aussi crainte, car contrariée elle devient dangereuse. La *Tierra* est étroitement liée aux *apu*, connus comme les montagnes, divinités tutélaires andines et au *rayo* qu'elle loge (Condori & Gow, 1982 : 7). Lui-même est lié aux *apu* dont il est le messager (Ricard, 2007 : 149). Ceci étant dit, revenons sur les récits d'Anastacia et de Tomaclio qui expliquent « être visités » par la *Tierra*. Lorsqu'ils dorment, leurs corps sont investis par la divinité qui s'y introduit et qui, par un saisissement de l'*animu*, les « fait rêver » et leur délivre des messages.

Parmi les connaissances ainsi « reçues » se détachent des savoirs techniques réservés aux individus élus tels que ceux ayant trait à la « lecture de la coca » ou à la réalisation de *despachos*⁸ complexes. Les interventions oniriques de la *Tierra* sont également présentées comme sources d'apprentissages plus contextuels pouvant concerner un diagnostic, un traitement ou l'issue de soins. Lorsqu'elle a besoin d'aide, Anastacia explique s'adresser ainsi à la *Tierra* :

‘Qu’est ce qui a « pris » cette personne ? « Va-t-elle guérir ? », « Je vais soigner en vain ? » « Informe-moi clairement » tu dis à la *Tierra* et tu lui offres ton *despacho* en nommant toutes les montagnes et comme ça elle va t’informer dans tes rêves, en lui offrant le *despacho* tu dors, et comme ça elle t’informe.

⁷ Voir par exemple J. Casaverde (1970) et M. Gégourel (2005).

⁸ Offrandes.

Ce témoignage rend explicite sa disposition d'esprit au moment de s'endormir et montre un investissement concret dans la relation, car les « dons » ne sont pas gratuits. Ils s'insèrent dans une relation de réciprocité plus large qui prend une forme différente que celle tissée par les autres villageois. À Ccachin, tout le monde doit faire preuve de respect et de reconnaissance envers les divinités et leur offrir régulièrement les mets qu'elles apprécient. En retour, celles-ci doivent se montrer généreuses et inoffensives. Pour les « foudroyés », les termes de la relation avec la *Tierra* diffèrent. Bien sur, ils doivent se montrer respectueux et reconnaissants envers elle, ce qui passe également par des offrandes. Mais ils doivent aussi la « servir », c'est-à-dire d'une part, réaliser des offrandes plus fréquentes, abondantes et mieux adaptées aux désirs manifestés par la *Tierra*, et d'autre part, utiliser leurs savoirs pour aider leurs semblables. Là est leur vocation. Les termes du contrat impliquent un véritable investissement personnel qui ancre concrètement les individus dans la relation, pour eux-mêmes et devant autrui. Anastacia raconte ainsi la révélation qu'elle reçut en rêve : « Après un certain temps, une nuit, j'ai rêvé de la *Tierra* qui me disait : " tu dois tout apprendre, petit à petit, et avec ça, tu passeras ta vie " ». Ce rêve mis en récit se fait aujourd'hui témoin de la mission confiée à Anastacia qui se dessine dès lors comme une destinée choisie par des forces divines en donnant sens au foudroiement.

Les rapports au corps et au monde sont donc transformés. Le corps est désormais perçu comme outil de communication avec les divinités et comme récepteur de savoirs. Le rapport au monde dépend alors d'une position intermédiaire entre les humains et le monde-autre qui se traduit par une modalité spécifique de réciprocité. La communication onirique s'articule avec une attitude de « servitude » concrétisée par des actions témoignant de l'implication de l'individu dans la relation. Les récits de rêves contribuent également à ancrer socialement ces individus comme intermédiaires avec le monde-autre et apportent une légitimité divine aux soins qu'ils réalisent.

1. 3. Les pressions : faire face aux corps souffrants

Avec les rapports au corps et au monde, c'est aussi le regard et le comportement des autres vers soi qui change. Au contraire de ce que l'on trouve dans la littérature anthropologique (Ricard, 2007 ; Véricourt, 2000), Anastacia et Tomaclio n'évoquent explicitement ni parcours initiatique, ni « maître ». Néanmoins divers indices montrent que suite au foudroiement, un individu a joué un rôle important pour chacun d'eux, à leurs cotés et dans leurs relations avec la société.

Les récits mettent tout d'abord en scène l'émergence d'une demande sociale envers les foudroyés sans qu'ils l'aient initialement cherchée, comme si c'était aussi la société (en plus des divinités) qui les poussait à être guérisseurs. Suite au foudroiement, Anastacia et Tomaclio racontent qu'ils ont été de plus en plus sollicités — par des membres de la famille puis par d'autres villageois — qui les « suppliaient » pour qu'ils les soignent. Ils se trouvaient alors démunis face à ces attentes mais se mirent progressivement à y répondre avec succès.

D'autres éléments indiquent néanmoins que cette demande ne s'est pas créée si spontanément. Anastacia se souvient que sa mère répandait la rumeur selon laquelle sa fille savait guérir et la poussait à répondre aux sollicitations contre son gré. Tomaclio se rappelle qu'il réalisa un de ses premiers traitements pour son oncle. Face à l'insistance de ce dernier et malgré ses propres doutes et échecs initiaux, la troisième tentative fut jugée satisfaisante. Alors que les échecs furent cachés, la nouvelle de la réussite fut propagée par l'oncle. Dans les deux cas, ces parents proches ont un rôle crucial dans la croissance de la demande sociale. Cette dynamique s'inscrit dans des stratégies individuelles liées au prestige entourant le statut de guérisseur mais aussi à une dimension économique⁹.

Les récits n'entrent pas dans les détails du rôle joué par ces proches dans les transmissions de savoirs et de savoir-faire. Au regard des formes d'apprentissages observées au sein de l'espace domestique et de la proximité entre le foudroyé et son aîné lors de la réalisation des soins, on peut toutefois supposer qu'ils ont participé au moins un temps à cette modalité d'apprentissage.

Suite à l'épisode du *rayo*, divers changements survinrent donc dans l'entourage des foudroyés sous formes de sollicitations, de pressions et d'aides. Il s'avère que des proches ont des rôles clés dans les processus conjoints de construction de la compétence et de la réputation et donnent ainsi sens et réalité au foudroiement et aux rêves.

À l'issue de cette partie, il est utile de mentionner que d'autres villageois ont également été touchés par la foudre sans conséquences similaires. Pour certains, cet épisode est à l'origine de maladies qui se sont déclarées plus tard, pour d'autres, aucune conséquence n'est mentionnée mais des doutes subsistent quant à cette absence. La foudre reste un évènement peu ordinaire qui appelle une interprétation parmi une gamme de possibles. La mise en récit permet alors de se saisir de l'évènement et le sens donné par chacun oriente les processus qu'il engage. Lorsque l'individu touché et son entourage associent le foudroiement au divin, des processus d'apprentissages poussés sont alors enclenchés. Associés aux changements perçus par le guérisseur par rapport à son corps et au monde, interviennent les changements à son égard. Il résulte de l'analyse que c'est l'articulation entre les pressions des divinités, des malades et des proches qui placent Anastacia et Tomaclio en charge d'une nouvelle responsabilité devant la société. Confrontés à des demandes auxquelles ils ne savent, *a priori*, pas répondre mais devant lesquelles ils ne peuvent se dérober, ils commencent donc à jouer le rôle attendu. Les savoirs intériorisés jusqu'ici sont réactualisés, des aînés les encadrent et une place importante est laissée à l'innovation. L'implication concrète dans les soins et dans la relation aux divinités suggère une forte mobilisation et la créativité et l'intuition semblent d'autant plus favorisées qu'elles s'inscrivent dans le cadre de rêves socialement reconnus comme sources de savoirs divins. L'activité

⁹ Tomaclio se mit ensuite à voyager avec cet oncle qui informait de ses dons. D'après Tomaclio, en dehors du village, les rémunérations pouvaient atteindre 200 soles (environ 60 €).

onirique comme lieu d'apprentissage peut être interprétée, en partie, comme une réaction face aux pressions subies. Les guérisseurs sont alors entièrement mobilisés pour trouver une solution. Pour autant, les apprentissages restent d'ordre empirique. Ils sont progressifs et fonction des sollicitations dont l'intensité creuse l'écart avec les autres villageois par la responsabilité donnée très tôt aux foudroyés et qui s'étend rapidement au-delà de la sphère familiale. Ce sont bien la pratique et la réputation acquise et véhiculée par la rumeur qui établissent les statuts de guérisseurs qu'Anastacia et Tomaclio se sont progressivement appropriés. Par la suite, l'entretien de ce statut est toujours lié à la pratique mais aussi aux discours. Aujourd'hui encore, parler du foudroisement, raconter les visites oniriques de la *Tierra* et les succès de ses soins permet, pour soi et devant les autres — dont l'ethnologue —, de rappeler, d'affirmer et de légitimer son statut de guérisseur à l'interface entre les humains et les divinités.

2. DES MAUX QUI FONT ÉVÈNEMENTS

Lors de mon séjour à Ccachin, j'ai progressivement découvert l'existence de guérisseurs aux statuts plus modestes mais bénéficiant d'une certaine reconnaissance sociale. Ce sont toutes des femmes ayant plus de cinquante ans. Deux d'entre elles bénéficient du statut de *parteras* (accoucheuses), les deux autres de celui de *hampiq*¹⁰ (sortes d'herboristes). Alors qu'il existe une littérature abondante sur les pratiques des *parteras*¹¹, leurs apprentissages n'y sont quasiment pas abordés. Quant aux *hampiq*, ils n'apparaissent que de manière superficielle dans les écrits anthropologiques et lorsque leurs apprentissages sont évoqués, ils sont immédiatement rangés dans la catégorie des héritages familiaux (Marzal, 1971). Au regard de cette littérature, les récits d'apprentissages recueillis à Ccachin s'avèrent être des données tout à fait originales. Leur analyse montre que ces apprentissages prennent forme autour d'« événements biographiques » correspondant à des épisodes morbides touchant un proche dans lesquels les rapports aux corps et à la mort sont essentiels. Procédons maintenant à l'analyse de ces récits afin d'en dégager les caractéristiques des événements mis en scène et le sens qui leur est attribué. Une nouvelle fois, il s'agit d'approcher les vécus — par l'intermédiaire des rapports au corps — et de comprendre les articulations entre événements, changements suscités et apprentissages.

2. 1. Des accouchements fondateurs : élections sociales des *parteras*

Interrogées sur leurs apprentissages, les *parteras* Dolores et Catalina racontèrent immédiatement et avec encore beaucoup d'émotions, ce qu'elles considèrent

¹⁰ Littéralement, « celui qui soigne ».

¹¹ Voir J.-L. Christinat (1976), F. Lestage (1999), B. Bradby (1988), T. Platt (2002), etc.

comme l'accouchement qui les révéla à la société. Cet « évènement biographique », qui apparaît comme fondateur de leur vocation, se caractérise par ses dimensions personnelle et dramatique qui les poussèrent à agir malgré leurs doutes. Il s'érige ensuite en une épreuve brillamment surmontée qui les révéla à la société comme *parteras* avant même qu'elles ne se considèrent elles-mêmes ainsi.

Jusqu'à récemment¹², à Ccachin, les accouchements étaient des évènements collectifs surtout féminins. Dans les cas relatés par Dolores et Catalina, les accouchements qu'elles assistèrent furent particulièrement difficiles et douloureux. Commençons par le récit de Dolores :

Quand ma *comadre*¹³ a accouché, elle souffrait beaucoup et moi je disais « comment on diagnostique avec la veine¹⁴, merde ? » et moi-même, j'ai essayé de lui toucher le ventre et je me suis rendue compte que le bébé n'était pas bien positionné, et je l'ai remis en bonne position. [...] Quand le bébé est né j'ai touché de nouveau et les battements étaient normaux. C'est comme ça que j'ai appris.

Dans cet extrait, Dolores livre spontanément la panique qui la saisit face aux souffrances de sa *comadre*. Malgré sa faible expérience et son incertitude, elle explique se risquer tout de même dans divers attouchements et avoir appris ainsi. Écoutons maintenant Catalina :

Ma belle-sœur ne pouvait pas accoucher, pendant deux, quasiment trois nuits, elle souffrait de ne pas pouvoir accoucher, [...] ça faisait déjà quasiment trois nuits qu'elle ne pouvait pas accoucher et donc, la frottant, la frottant, faisant tout ce qu'on pouvait, lui faisant des fumigations avec des *medicinas*¹⁵, nous avons réussi à la faire accoucher. C'est comme ça que j'ai appris à assister les accouchements.

La souffrance de la parturiente est au cœur du récit. Catalina insiste notamment sur la durée de l'évènement et sur l'abondance des tentatives de soins. Espoirs et désespoirs se mêlent et se succèdent dans cette lutte contre la mort, pour sauver et donner la vie. Les personnes présentes n'ont d'autres choix que de participer. Dans ce tumulte, les unes et les autres joignent leurs savoirs et savoir-faire, les novices apprennent auprès des plus expérimentées et toute nouvelle tentative est bonne à prendre. Particulièrement éprouvant physiquement et émotionnellement cet évènement fut capital pour Catalina.

Dans ces deux extraits, la mise en scène de la souffrance renvoie aux émotions suscitées chez Dolores et Catalina. Ceci m'amène à proposer une interprétation qui donne un rôle moteur aux émotions en tant qu'elles poussent l'individu affecté

¹² Depuis quelques années, le Ministère de la Santé exerce une pression afin que les accouchements se déroulent dans un établissement de santé publique et soient assistés par le personnel médical.

¹³ La *comadre* de Dolores est la marraine d'un de ses enfants.

¹⁴ Le « toucher des veines » est un savoir-faire caractéristique des *parteras* grâce auquel elles s'informent entre autre de l'état du bébé, de la proximité de l'accouchement et de son bon déroulement.

¹⁵ Ingrédients thérapeutiques locaux.

émotionnellement à agir quels que soient ses doutes. A noter que lors de ces épisodes toutes deux étaient déjà mères et, comme les autres mères, elles avaient donc une connaissance intime de l'accouchement même si cela n'a pas été mis en avant par les récits. Dans les deux cas présentés, ces actions sont associées à des succès puisque l'accouchement a finalement eu lieu. L'épreuve a donc été dignement surmontée et constitue aujourd'hui, pour ces *parteras*, l'évènement fondateur de la vocation qu'elles ont ensuite développée. Mais le point de rupture que constitue cet épisode dans les trajectoires de Catalina et Dolores ne concerne pas uniquement leur savoir, leur savoir-faire ou l'opinion qu'elles en ont. Il inclut également le regard que la société porte désormais sur elles puisqu'elles ont été distinguées par rapport aux autres intervenantes. Les récits mettent dès lors en scène une élection par la société qui se traduit par de nouvelles sollicitations. D'après Catalina, son intervention lors de l'accouchement fondateur la révéla à la société : « depuis, les unes et les autres me sollicitent ». Dolores termine son récit ainsi :

Après il a suffi que quelqu'un raconte que je savais et la nouvelle s'est répandue partout. Et alors quand une femme souffre beaucoup des douleurs d'accouchement, quelqu'un disait « Elle sait bien » en parlant de moi et alors ils venaient me chercher.

Là encore, la rumeur génère de nouvelles attentes à leur égard et même si dans un premier temps ce sont les doutes et les refus qui y répondent, chacune endosse progressivement ce nouveau rôle. Les sollicitations sont d'autant plus pressantes qu'elles concernent des accouchements difficiles souvent caractérisés par l'urgence, la souffrance et la proximité avec la mort. Les émotions générées par les corps souffrants et les espoirs des proches les sollicitant participent probablement à leur acceptation d'intervenir. Dès lors elles apprennent empiriquement en assumant et construisant progressivement ce rôle par leur pratique.

2. 2. Des épisodes morbides éprouvants : parcours initiatiques des *hampiq*

Interrogées sur leurs apprentissages, les *hampiq* Simiona et Evarista commencèrent par raconter avec émotion un épisode morbide ayant touché un être cher et les actions menées pour les soigner. Les récits en font des « évènements biographiques » fondateurs de leur vocation de *hampiq*. Ces évènements sont une nouvelle fois caractérisés par des dimensions personnelles et dramatiques mais prennent, cette fois, la forme de véritables parcours initiatiques.

Commençons par écouter Simiona :

Ma fille est tombée malade, elle a été très mal [...] Ses mains se contractaient et se collaient à son corps. Ce côté de sa main était resté collé, rigide et quand tu voulais le tirer, elle criait désespérément, son bras devint quasiment tout sec, il a perdu sa mobilité et elle criait de douleur [...] Elle avait le *suq'a wayra*. [...] Ma fille pleurait de douleur toute la nuit [...] elle avait l'air d'un

squelette, elle avait beaucoup maigri. [...] C'est dans ces circonstances que j'ai appris à soigner cette maladie. Les soins qu'on lui faisait, la soulageait. [...] j'ai appris en soignant ma fille. Je l'ai soignée pendant six ans et petit à petit j'ai réussi à la guérir.

Sans être explicitement mentionnée, la mort est évoquée à travers la maigreur « squelettique », la « sécheresse »¹⁶ et l'immobilité¹⁷ de parties du corps. Le caractère dramatique de la situation et les souffrances sont soulignés par maints détails et transparaissent encore dans l'émotion avec laquelle Simiona se remémore cet épisode. Face à la détérioration du corps de sa fille et à ses souffrances, elle s'est alors engagée dans une véritable quête de soins alliant toutes sortes de traitements et de recours. De tous les diagnostics réalisés, celui du *suq'a wayra* est aujourd'hui retenu. Il s'agit d'une maladie attribuée à l'action néfaste d'un ancêtre qui s'est introduit dans le corps de sa victime qu'il « consomme » progressivement. Par son récit Simiona montre qu'elle a surmonté l'épreuve qui lui a été infligée puisque sa fille est guérie. Actuellement elle continue de réaliser des soins et est particulièrement reconnue en ce qui concerne les traitements du *suq'a wayra*.

Pour sa part, Evarista met en avant une répétition de maux qui touchaient sa mère :

Elle tombait malade de la fièvre, du *susto*, de la *colerina*¹⁸, il suffisait qu'elle ronchonne un peu pour que toutes les maladies l'attaquent, elle avait la fièvre typhoïde, des rhumes et prenait froid rien que de dormir sous le soleil. De toutes ces maladies, je soignais ma mère [...] Je récoltais des herbes des champs, en pleurant « personne ne pensait à la soigner », je préparais toute seule les médicaments avec des herbes, je cueillais et je soignais ma mère et elle réagissait, revenant de nouveau quasiment de la mort.

Ici la mort est explicitement évoquée alors que la durée, simplement suggérée par la succession des maladies, apparaît comme une composante essentielle de l'apprentissage. Comme Simiona elle souligne qu'elle est seule pour faire face à la maladie. Par la suite elle insiste sur son esprit d'initiative, son intuition et le succès — même temporaire — des traitements qu'elle réalisait.

La dimension dramatique des deux récits tient au côtoiement d'un proche avec la mort sur une période relativement longue. La dimension personnelle donne inévitablement une place importante aux émotions qui ont probablement un rôle moteur dans les actions entreprises. Toujours est-il que prenant la responsabilité de ces êtres affaiblis, Simiona et Evarista se sont lancées dans de longues quêtes de soins lors desquelles elles ont accumulé savoirs et savoir-faire. Comme les maux et les soins, les apprentissages s'étalent sur plusieurs années et démontrent la ténacité de ces femmes.

¹⁶ L'assèchement est un schème récurrent de la maladie, du vieillissement et caractérise la mort.

¹⁷ La circulation et le mouvement sont étroitement associés à la vie. À l'opposé l'immobilisme renvoie à la mort.

¹⁸ Maladie provoquée par un excès de colère qui altère la circulation du sang et de la bile.

Dans ces récits fondateurs, les éprouvantes quêtes de soins s'érigent en véritables parcours initiatiques au terme desquels les guérisons démontrent que Simiona et Evarista ont su vaincre l'épreuve de la maladie à la fois seules mais aussi grâce à différents appuis, notamment de leurs prédécesseurs *hampiq*. Elles sont alors progressivement devenues des personnes de référence pour leur entourage familial puis pour les autres villageois qui les ont reconnues comme *hampiq*.

Cette deuxième partie montre que les *parteras* et *hampiq* mettent en avant l'épisode morbide touchant un proche comme événement fondateur de leur vocation. Les dimensions dramatiques contenues dans les mises en scène de la souffrance et du côtoiement de la mort en font de véritables épreuves, d'autant plus qu'aucune de ces femmes n'était *a priori* préparée pour y faire face. Elles ont pourtant agi, malgré les doutes les assaillant. C'est dans ces passages à l'acte puis dans une certaine ténacité que les émotions suscitées par la confrontation à la souffrance et à la mort semblent tenir un rôle important. Dans le cas des *parteras*, l'épreuve surmontée s'érige, par le biais de la rumeur, en révélation devant la société. Une grande part des apprentissages suit et suppose qu'une certaine reconnaissance provoque la pratique. En ce qui concerne les *hampiq*, l'épreuve étalée sur plusieurs années prit la forme d'un parcours initiatique dont l'issue heureuse a finalement donné lieu à une reconnaissance sociale. Dans ce cas, la plupart des apprentissages ont eu lieu lors de la quête de soin. Toujours empiriques, ils se sont ensuite intensifiés grâce à la construction de la réputation et aux sollicitations grandissantes. Pour chacune, l'entretien de son statut de guérisseuse est ensuite étroitement lié à la pratique mais aussi aux discours qui permettent toujours de mettre en valeur les succès des soins, fondateurs et autres, et participent ainsi à créer la confiance, aspect primordial de la relation thérapeutique.

CONCLUSION

Aborder les apprentissages de guérisseurs andins par le biais de leurs propres récits en portant une attention particulière aux rapports aux corps apporte de nouveaux éclairages sur les processus d'apprentissages en eux-mêmes, sur leurs vécus et sur leurs mises en discours. Sur ces points, diverses similitudes entre les différents types de guérisseurs ont ainsi pu être mises en évidence et viennent, de fait, enrichir une littérature qui, jusque-là, s'est surtout attachée à distinguer les guérisseurs les plus réputés.

Par cette approche, ont en effet été dévoilés des schémas récurrents et mis en lumière les passages marquants qui font advenir « guérisseurs » des individus ordinaires. Pour tous, les tournants primordiaux de ces récits fondateurs concernent la mort. Dans le cas des foudroyés, il s'agit de la mort et de la renaissance de leur propre corps dans un nouvel état, pour les autres, de la confrontation à la mort par l'intermédiaire du corps d'autrui. Dans le premier cas, la nécessité du sens inscrit le vécu dans le schéma local d'une élection divine et place l'individu

dans une destinée. Dans le deuxième cas, la nécessité d'agir se transforme en véritable épreuve qui révèle les vocations. Cette proximité avec la mort puis son éloignement sont toujours liés à la mise en scène d'une élection. Election divine puis élection sociale pour les foudroyés, élection sociale pour les autres. Ces récits nous disent qu'être guérisseur ne tient pas à un choix ou une envie personnelle mais à des forces divines et sociales qui s'exercent sur un individu au travers des corps. Les corps des guérisseurs sont traversés par la foudre, habités par les divinités et affectés par les souffrances et les sollicitations des malades ; les corps autres sont souffrants, traversés par les douleurs et en demande d'aide.

Les différents types d'élection — divine et sociale — et les confrontations à la mort qui les constituent apparaissent essentiels dans la différenciation des processus d'apprentissages des guérisseurs par rapport à ceux des autres villageois et plus particulièrement des mères, guérisseuses du quotidien. L'analyse révèle que la singularité tient surtout à la reconnaissance sociale qui se crée et à l'intensification de la pratique qui en résulte. Elus, les individus font face à des demandes auxquelles ils ne savent *a priori* pas répondre. Ils montrent alors que malgré leurs propres doutes, leurs tentatives ont réussi et font ainsi valoir une capacité singulière de guérison justifiant leur élection.

Les mécanismes d'apprentissages concrets apparaissent néanmoins assez communs avec ceux des mères. Il s'agit toujours d'apprentissages empiriques lors d'épisodes morbides. Dans un premier temps, ces apprentissages concernent des maux de proches et sont encadrés par des aînés. Dans le cas des parcours initiatiques, ce contexte amène à tester une diversité de soins et de recours extérieurs et donc à apprendre et expérimenter sur une longue durée. Cette propension à l'innovation semble également caractériser les parcours des autres guérisseurs. Dans le cas des foudroyés, le statut de l'activité onirique — pour le guérisseur et devant la société — favorise la créativité et l'intuition. Dans le cas des *parteras*, l'urgence, la souffrance et le rapport à la vie et à la mort qui caractérisent les accouchements difficiles poussent à expérimenter lorsque les méthodes connues se montrent inefficaces. Une nouvelle fois, les rapports à son corps et au corps d'autrui jouent un rôle central.

En tant que récits, les données analysées ici prennent aussi sens dans un contexte spécifique. Ainsi, certains discours contribuent à renforcer la légitimité des individus et leurs statuts tout en en révélant la fragilité. Car actuellement, ces individus souffrent tous d'une moindre reconnaissance et leurs activités de soins sont, pour la plupart, en déclin. C'est aussi dans ce nouveau contexte de dévalorisation que ces discours sont significatifs puisqu'ils consistent en partie à pouvoir exhiber sa fierté et se faire reconnaître par un interlocuteur qui lui écoute, questionne, prend des notes et enregistre. Ces récits renvoient donc à une autre réalité vécue, celle du mal-être des guérisseurs, qui pourra être développée dans un prochain article.

Referencias citadas

- BRADBY, B., 1988 – *Local Knowledge of Health: The case of Andean Midwifery*. In : *Knowledge and Learning in the Andes. Ethnographic Perspectives* (H. Stobart & R. Howard, eds.) : 166-193 ; Liverpool : Liverpool University Press.
- CASAVARDE ROJAS, J., 1970 – El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis Phuturinga*, (2) : 121-243.
- CHRISTINAT, J.-L., 1976 – Conception, grossesse, naissance et soins post partum dans une communauté indienne des Andes péruviennes. *Bulletin de la Société suisse des américanistes*, (40) : 5-17.
- CIPRIANO, M., 2014 – D'un corps à l'autre : Les corps à l'épreuve de la santé publique. Représentations et pratiques relatives aux corps et aux soins dans un village des Andes sud-péruviennes, 455 p.; Montpellier : Université Montpellier III. Thèse de doctorat en ethnologie.
- CONDORI, B. & GOW, R., 1982 – *Kay Pacha*, vi + 99 pp. ; Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G., 1995 – Imágenes, intelecto, palabras: El ojo del sueño en la formación de un «maestro» ceremonial aymara. *Revista Andina*, 26 (2) : 389-420.
- GEGOUREL, M., 2005 – L'âme du condor et l'ombre de l'espagnol. L'univers chthonien chez les Indiens de la vallée de Charazani (Bolivie) ; Paris : EHESS. Thèse de doctorat en ethnologie et anthropologie sociale.
- ITIER, C., 1997 – El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural. *Bulletin de l'Institut français d'études Andines*, 26 (3) : 316-346.
- LA RIVA GONZALEZ, P., 2000 – Le Walthana hampi ou la reconstruction du corps. Conception de la grossesse dans les Andes du sud du Pérou. *Journal de la Société des américanistes*, (86) : 169-184.
- LA RIVA GONZALEZ, P., 2005 – *El zorro mutilado, el zorro despedazado. Reflexiones sobre las representaciones de la fertilidad en los Andes meridionales del Perú*. In : *Etnografías de Cuzco* (A. Molinié, ed.) : 19-40 ; Cuzco : Centro Bartolomé de las Casas, Institut Français d'Études Andines.
- LESTAGE, F., 1999 – *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes*, 300 pp. ; Paris : L'Harmattan.
- MARZAL, M. M., 1971 – *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*, iii + 570 pp. ; Cuzco : Instituto de pastoral andina.
- NÚÑEZ DEL PRADO BEJAR, J. V., 1970 – El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba. *Allpanchis Phuturinga*, II : 57-119.
- PLATT, T., 2002 – El feto agresivo. Parto, formación de la persona y Mito-historia. *Estudios Atacameños* (22) : 127-155.
- PLATT, T., 1978 – Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 33 (5-6) : 1081-1107.
- PRESTINI, M., 2006 – La notion d'événement dans différents champs disciplinaires. *Pensée plurielle*, 3 (13) : 21-29.
- RICARD, X., 2007 – *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, 494 pp. ; Lima : Centro Bartolomé de las Casas, Institut Français d'Études Andines.
- SALAZAR-SOLER, C., 2002 – *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre*, 393 pp. ; Paris : L'Harmattan.

- SANCHEZ GARRAFA, R., 2009 – *Los wisas: principales intérpretes del culto y las prácticas curativas en los Andes*. In : *Medicina Tradicional Andina. Planteamientos y aproximaciones* (R. Sánchez Garrafa & R. Sánchez Garrafa, eds.) : 19-27 ; Cuzco : Centro Bartolomé de Las Casas.
- TSCHOPIK, J-R., 1968 – *Magia en Chucuito*, x + 382 pp. ; México : Instituto Indigenista Interamericano.
- VERICOURT, V., de 2000 – *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre*, 297 pp. ; Paris : L'Harmattan.
- WALTER D., 2003 – *La domestication de la nature dans les Andes péruviennes. L'alpiniste, le paysan et le Parc national du Huascarani*, 240 pp. ; Paris : L'Harmattan.