Document généré le 5 juin 2025 05:38

Anthropologie et Sociétés

Les substances du chamanisme
Perspectives sud-amérindiennes
The Substances of Shamanism
South Amerindians Perspectives
Las substancias del chamanismo
Perspectivas sud-amerindias

Robert R. Crépeau

Volume 31, numéro 3, 2007

Du foetus au chamane : parenté, genre et médiations religieuses
From Foetus to Shaman : Kinship, Gender and Religious Mediations
Del feto al chamán : parentesco, género y mediaciones religiosas

URI : https://id.erudit.org/iderudit/018378ar
DOI : https://doi.org/10.7202/018378ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Crépeau, R. R. (2007). Les substances du chamanisme : perspectives sud-amérindiennes. *Anthropologie et Sociétés*, *31*(3), 107–125. https://doi.org/10.7202/018378ar

Résumé de l'article

Tout semble se passer comme si, par leur alliance avec un agent immatériel et intemporel qui leur transmet une substance source de savoir et de pouvoir, les chamanes achuar réitéraient la situation fondatrice énoncée dans le récit des temps primordiaux de l'institution de la société. En décrivant de façon comparative cette logique, j'explorerai plus particulièrement le rôle et la nature des substances essentielles à l'établissement des liens d'alliance entre les chamanes et leurs auxiliaires en Amérique du Sud. En m'inspirant des remarques formulées par Bernard Saladin d'Anglure au sujet des « alliés mystiques », je me demanderai en quoi ces agents immatériels correspondent à une humanité primordiale qui fonde l'ethnicité et les pouvoirs des chamanes.

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 2007

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

LES SUBSTANCES DU CHAMANISME

Perspectives sud-amérindiennes[1]

Robert R. Crépeau

> [N']a-t-on pas avec le chamanisme un des plus intéressants outils que se sont forgés les humains, depuis sans doute l'aube de l'humanité, pour gérer leur rapport au monde?
>
> Saladin d'Anglure (1988 : 46)

> Le pouvoir du chaman ne dérive pas exclusivement de son association avec le monde des esprits. La source de sa force peut aussi être une substance de nature mal définie dont il est le réceptacle. La croyance en cette matière magique est, sans doute, plus répandue qu'il n'y paraît.
>
> Métraux (1979 : 89-90)

Introduction

Bernard Saladin d'Anglure a souligné avec conviction l'importance du cycle vital et du genre pour la compréhension anthropologique de l'humain. Appliquée au chamanisme, cette conception du social a permis de mieux cerner la logique des médiations chamaniques, notamment les problèmes relatifs à l'identité des entités avec lesquelles les chamanes entrent en relation et à la nature du lien unissant le chamane à celles-ci. C'est à ce deuxième problème que j'aimerais consacrer ce texte[2] en m'inspirant des remarques de Saladin d'Anglure (1998 : 14) au sujet des « alliés mystiques » de type « gens du dedans » chez les Chimane, *tsunki* chez les Jivaro, *chaíconibo* chez les Shipibo, *ijirait* chez les Inuit qui sont « comme des humains », mais [qui] « les surpassent en tout, en taille, en force, en rapidité, en habileté à la chasse, tous sont aussi des

1. Ce texte constitue une version modifiée d'une communication présentée à l'Atelier Du fœtus au chamane. Parenté, genre et médiations religieuses, à Québec en novembre 2006. Je tiens à remercier chaleureusement Louis-Jacques Dorais et Frédéric Laugrand de leur invitation à participer à cet événement en hommage à Bernard Saladin d'Anglure qui fut riche et stimulant. Merci également à Claude Gélinas qui a appuyé et accompagné cette réflexion dans un passé déjà lointain. Finalement, je remercie le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture pour son soutien financier.

2. Je tiens à souligner d'entrée de jeu le caractère préliminaire et heuristique des analyses présentées ici.

dispensateurs de savoir et de pouvoir chamanique ; ils renvoient à une ethnicité primordiale et constituent une sorte d'humanité modèle et pacifique ». Il est précisé, en conclusion d'un texte co-signé avec Françoise Morin consacré au chamanisme shipibo, que « ces esprits invisibles sont conçus comme une humanité primordiale où l'ethnicité va puiser ses fondements et le chamanisme ses pouvoirs » (Saladin d'Anglure et Morin 1998 : 70).

Je m'attarderai ici plus particulièrement à un aspect bien précis du lien établi par les chamanes avec leurs « alliés mystiques » par le biais de l'acquisition de certaines substances dont les chamanes deviennent les réceptacles. En effet, la source des connaissances et pouvoirs des chamanes prend souvent une forme tangible et matérielle pour les intéressés, comme le souligne Alfred Métraux dans la citation en exergue. Comme nous le verrons, cette acquisition est généralement conçue sous le mode de l'échange et de l'alliance. Les substances sont dites véhiculer des « alliés mystiques » vers les chamanes, et, dans certains contextes, entre les chamanes eux-mêmes et vers leurs apprentis ou leurs victimes.

Il s'agira d'abord de décrire les substances en question qui sont conçues, selon les contextes, comme étant : 1-végétales (par exemple, feuilles, graines, épines) ; 2- minérales (par exemple quartz hyalin, pierres de diverses formes et couleurs) ; 3- corporelles (flegme, salive, sang, etc.) ; 4- issues de la culture matérielle (divers objets reçus en dernière instance des entités chamaniques). Je me demanderai en quoi ces divers objets et substances, dont les chamanes sont les fiduciaires dans plusieurs sociétés des Amériques et d'ailleurs, sont liés à une humanité primordiale. Finalement, je proposerai quelques pistes de recherche pour approfondir notre connaissance de ce sujet encore largement négligé par les chercheurs.

Je dois préciser d'entrée de jeu que le concept de « substances chamaniques » dont il sera question ici n'est pas réductible aux concepts usuels de « substances corporelles » (sang, salive, sperme, sueur, etc.) ou d'humeurs (Foster 1994). Nous verrons que les substances chamaniques diffèrent de ces derniers par le fait de leur nature et leur origine bien qu'elles jouent parfois un rôle analogue aux substances corporelles en contexte chamanique[3].

Les substances chamaniques chez les Achuar-Jivaro

Mon intérêt pour cette question remonte aux années 1980, alors que je séjournais chez les Achuar-Jivaro d'Amazonie péruvienne (Crépeau 1989). Ces

3. Pour un examen du rôle des substances corporelles en contexte chamanique, on pourra consulter avec profit les travaux d'Anne-Marie Colpron (2004, 2006).

derniers discutaient volontiers des effets délétères causés par les *tsentsak*, des fléchettes invisibles manipulées par les *uwishin*, le terme achuar utilisé pour désigner les chamanes. L'origine de ces fléchettes est attribuée à des agents aquatiques nommés *Tsunki*. Ces derniers sont réputés posséder une infinité[4] de types de fléchettes chamaniques dites *tsentsak* et de flegmes *maeentri*, qu'ils transmettent aux chamanes. Les *Tsunki* transmettent également aux *uwishin* des pierres, nommées *námur*, décrites comme belles et transparentes, qui protègent les chamanes des fléchettes ennemies, leur permettent de « séduire » les différents types de fléchettes, ainsi que d'avoir de bonnes visions et des rêves merveilleux. Les pierres *námur* sont déposées dans le récipient de jus de tabac bu par le chamane lors des séances rituelles de guérison ou lors de sa quête de contact avec les *Tsunki*. Ces derniers transmettent les substances aux chamanes lors de rencontres qui impliquent généralement une relation de nature amoureuse dont découlera une alliance et, parfois, une descendance. L'acquisition des fléchettes tsentsak peut aussi se faire directement auprès : 1. de l'esprit-mère, *nukuri*, de chaque catégorie de fléchettes, 2. de l'esprit d'un chamane décédé, en se rendant sur sa tombe et en communiquant avec celui-ci par le rêve ou 3. par transaction et échange auprès d'un chamane établi (Crépeau 1988). Ce sont donc des substances qui circulent de diverses façons entre les chamanes achuar mais dont l'origine première est attribuée à des agents non humains qui sont, dans l'ordre, les *Tsunki*, les esprits-mères du gibier, des chamanes décédés. Les séjours à l'extérieur du groupe permettent aux chamanes d'acquérir un plus grand éventail de fléchettes *tsentsak* que celui théoriquement disponible à l'intérieur du groupe. En effet, cet éventail y est limité puisque la transmission s'effectue d'un chamane à l'autre à partir d'un stock de base qui se multiplie mais ne se diversifie pas. L'estomac du chamane est conçu comme le réceptacle des fléchettes *tsentsak* d'où il peut les extraire en buvant du jus de tabac vert lui-même conçu comme la nourriture de ces dernières. Les *tsentsak* baignent dans des flegmes, nommés *maeentri*, qui constituent la matrice dans laquelle elles évoluent « comme des têtards dans une mare » (Pellizzaro 1978). Selon les Achuar, les fléchettes se multiplieraient dans l'estomac du chamane et elles posséderaient ainsi leurs « filles ». Le chamane doit renouveler son stock de fléchettes puisque, contrairement aux *Tsunki* qui, comme on l'a vu, en possèdent une infinité, il n'a qu'une quantité finie de types de fléchettes. Plus son éventail de *tsentsak* sera grand, plus il sera apte à intervenir auprès de ses patients puisque l'extraction d'une fléchette du corps d'un patient ne peut se faire qu'à l'aide de fléchettes homologues.

4. Le concept d'infinité des tsentsak m'apparaît important. Il est traduit par Ricardo Tsakimp, chamane shuar, par la proposition : « Il y a une infinité de *tsentsak* de la nature ; c'est comme compter les grains de sable… » (communication personnelle 2004). Le chamane achuar Lucas exprime la même idée au sujet des *tsentsak* en affirmant : « Les décrire prendrait toute la nuit… » (entrevue, rio Huasaga 1983).

Descola (1986 : 348) décrit le monde des jardins achuar comme étant celui de la consanguinité qu'il oppose au monde d'affinité de la forêt. Entre les deux, le monde de la rivière est « comme le lieu d'une articulation allégorique, plan intermédiaire où règne une idéale paix domestique dénuée d'ambitions pragmatiques ». En effet, les récits de rencontre avec les *Tsunki* indiquent que l'acquisition des substances implique l'établissement d'une alliance et une résidence postmaritale temporaire où le chamane réside auprès de ses affins *tsunki*. Ces récits constituent une glose sur l'alliance matrimoniale et soulignent le caractère idéal des interactions du gendre avec ses alliés *tsunki* qui le protègent des dangers du monde aquatique, notamment des anacondas et des caïmans qui sont décrits comme étant les porcs et les chiens des *Tsunki*. Ces récits font implicitement référence au fait que dans la vie quotidienne des Achuar, la résidence postmaritale est conçue comme étant souvent pénible, tendue ainsi que fréquente source d'hostilité[5] entre affins.

L'*uwishin* participe en quelque sorte de deux communautés : sa communauté d'origine terrestre et une communauté d'intérêt ou d'objectif constituée par celle que forment ses alliés *Tsunki*. Du point de vue des chamanes, ces deux formes d'association[6] ne sont pas mutuellement exclusives et en viennent à se confondre lorsqu'on remonte, en contexte rituel ou grâce aux mythes, aux temps originaires. En effet, les *Tsunki* y apparaissent comme étant à l'origine de l'humanité postdiluvienne actuelle. Plusieurs versions d'un mythe récolté chez les divers sous-groupes dialectaux jivaro indiquent que les *Tsunki* ont provoqué le déluge qui a anéanti l'humanité antérieure. Voici une des versions de ce mythe qui fut recueilli par Fast Mowitz chez les Achuar du Pérou :

> Un homme pêchant à la ligne dans la rivière libéra une anaconda (*pangki)* prisonnière d'un buisson épineux. Peu de temps après, une jolie femme lui apparut et l'entraîna sous l'eau chez son père dans un lieu où il y avait plusieurs maisons. Cette femme était une *Tsunki* qui se transformait en anaconda lorsqu'elle sortait de l'eau. En récompense de son geste, l'homme épousa la

5. Il n'est donc pas étonnant que le récit du séjour d'une femme shuar chez les *Tsunki* mentionne que cette dernière était poursuivie par ses affins en raison d'un adultère et qu'elle bénéficia de l'aide des *Tsunki* qui lui transmirent les fléchettes *tsentsak* pour lui permettre d'assurer sa protection (Pellizaro 1980).

6. Ortigues (1985 : 528-529) souligne que ces deux formes d'association « reposent sur des principes différents, [qu'] il est très important de ne pas les confondre dans l'analyse […]. Communauté d'origine et communauté d'objectif se distinguent par la façon de concevoir les relations causales et les relations d'ordre, constitutives de l'action. La communauté d'objectif s'intéresse aux causes et aux effets de l'action actuelle ainsi qu'à l'ordre actuel des préférences dans le choix des fins et des moyens. La communauté d'origine se définit par référence aux causes premières, aux origines de la vie ainsi qu'aux valeurs dont elle hérite ».

> *Tsunki*. Il demeura longtemps sous l'eau[7], mais retourna ensuite dans sa famille terrestre accompagné de son épouse *tsunki* qu'il cacha dans un panier *pitiak* [sorte de petite valise étanche] en l'enveloppant de toile. En son absence et malgré ses avertissements, sa mère ouvrit le panier et découvrit la petite anaconda. Elle la frappa avec un bâton. L'anaconda survécut et tomba à la rivière. Il s'en suivit un vent très fort, le soleil disparut et un déluge anéantit l'humanité. Un homme survécut en montant dans un palmier aguaje (*achu*) situé sur une colline. La *Tsunki* voulut le tuer en faisant monter l'eau mais son époux terrestre qui était retourné vivre auprès d'elle sous l'eau intercéda en faveur de son congénère. Au sommet du palmier, ce dernier attendit que l'eau baisse en lançant de temps à autre un fruit vers le sol. Lorsque l'eau se fut retirée, le soleil réapparut et l'homme descendit. Il était le seul survivant du déluge. Il aperçut ensuite trois perruches et voulut les capturer. La plus belle, la *lora* à ventre jaune, lui échappa mais il s'unit à la *lora chicuari* et la *uchpa lora* et engendra l'humanité actuelle caractérisée par la physionomie respective des deux perruches.
>
> Fast Mowitz 1978 : 32-39

« Sous l'eau, les *Tsunki* vivent comme nous », disent les Achuar. L'acquisition de *tsentsak* auprès d'un chamane initié inscrit l'apprenti dans une lignée qui remonte aux temps primordiaux décrits par le mythe cité ci-dessus. Les Achuar et les *Tsunki* forment deux populations distinctes qui apparaissent *de facto* comme les moitiés du système social[8]. Contrairement au commun des mortels, les domaines aquatiques et terrestres n'en forment qu'un seul pour les *uwishin*. Ce fait les distingue à la fois des humains, désignés par le terme achuar *aents*, et des *Tsunki* puisqu'ils sont les seuls agents à pouvoir circuler à volonté d'un domaine à l'autre alors que, lorsqu'ils séjournent dans le domaine terrestre en contact des non-chamanes, les *Tsunki* sont décrits comme étant entourés d'un manteau d'eau translucide ou se transformant en serpent.

Par son alliance aux *Tsunki* et l'incorporation des substances chamaniques, *tsentsak* et *maeentri*, l'*uwishin* se constitue comme pure singularité dans l'univers achuar où il est conçu comme un agent « à la fois » *tsunki* et *aents*. De plus, l'*uwishin* occupe, selon les contextes de sa pratique, une position qu'on peut qualifier de duelle : 1. féminine dans le domaine aquatique ou initiatique (où il est *utsuku* (« fécondé ») par la bouche, suivi d'une gestation métaphorique des substances qu'il incorpore et dont son estomac est la matrice) et 2. masculine dans le domaine terrestre (où, lorsqu'il devient un chamane confirmé, il excorpore les substances pour les transmettre à ses apprentis et guérir ses patients ou qu'il manipule pour ensorceler).

---

7. D'autres versions de ce récit décrivent comment l'homme reçut des *Tsunki* les pouvoirs chamaniques par *utsuku* (transmission de bouche à bouche) au cours de son séjour dans le domaine aquatique.
8. Au sujet du dualisme inhérent à cette logique voir Hamayon (1990 : 738).

Les substances chamaniques en contextes sud-américains

Alfred Métraux (1967) fut un des rares auteurs à discuter de façon détaillée du statut des substances dans le chamanisme sud-américain : « Cette substance magique qui fait la force du chaman et confère une vitalité nouvelle à qui la reçoit, se transforme en poison mortel lorsque le [chaman] l'inocule à l'individu dont il veut la perte » (*ibid.* : 91). Métraux parle de :

> […] substance palpable [et affirme que] *la substance magique, les objets pathogènes et les esprits auxiliaires incarnent trois aspects du même pouvoir magique*. […] L'indistinction et la confusion des concepts que Hubert et Mauss considéraient comme propres à la pensée magique sont mises ici en évidence. Il s'agirait, à la limite, d'un *pouvoir abstrait* qui, pour devenir actif, se matérialiserait.
>
> Métraux 1967 : 91-92 (je souligne)

Métraux cite de nombreux exemples ethnographiques sur lesquels je n'insisterai pas ici faute d'espace. Je me contenterai de présenter brièvement ci-dessous quelques exemples récents qui permettent de compléter et de confirmer les données réunies par Métraux à l'époque.

Selon les Miraña de l'Amazonie colombienne, l'estomac des chamanes est le siège d'un cristal ou d'une pierre. Cet être intérieur leur parle lors des cures ou en relation avec l'obtention du gibier et il constitue leur « mémoire », leur pensée et leur « savoir ». « Le « père » de cet « être » est considéré comme le créateur […] » (Karadimas 2005 : 67-68). Cette pierre se forme après l'ingestion d'une plante liée à ce dernier. Cette plante agit comme une semence en formant « la "concrétion" (*tsí'o*) de l'estomac (le cristal) qui va devenir "l'être intérieur" (*ibid.*)[9]. Véritable gestation, la concrétion prendra de huit à neuf mois à se former, période durant laquelle les apprentis sont soumis à une diète sévère qui consiste essentiellement à boire du jus de manioc doux. À terme, la concrétion possède l'aspect d'un petit cristal, d'une petite pierre ou d'un verre de lunette que le maître recouvre de pâte de tabac et replace dans l'estomac de l'apprenti qui « est comme une "mère" » (*ibid.* : 68). Lors du décès du chamane ou en cas de non-respect des interdits alimentaires, l'être quitte l'estomac et rejoint son père au ciel (*ibid.* : 69).

9. Chez les Taman de Bornéo, le chamane obtient ses pierres d'esprits emprisonnés dans des récipients fermés avec des feuilles spéciales jusqu'à ce qu'y apparaissent des pierres, au début molles mais qu'on fera durcir en les badigeonnant d'huile de cuisson. Elles deviendront ainsi noires et luisantes (Bernstein 1997). Métraux (1967 : 90) mentionne que les chamanes Iquitos « portent en eux des boules de feuilles imprégnées de substance magique. Celle-ci peut être mystérieusement transmise par un oiseau ou passée par le maître à son disciple de bouche à bouche ».

Les *kuiã* ou chamanes kaingang du Brésil méridional s'allient à des animaux et à des saints du catholicisme populaire régional. C'est dans la forêt, dite vierge (*neit kusã*), ceinturant les espaces domestique et agricole que le chamane entre en contact avec un animal auxiliaire et hérite des substances essentielles à sa pratique. Dans ce dessein, il coupe la longue tige contenant la fleur du palmier *tõg* avant sa floraison qui a généralement lieu en décembre. Il la taille en trois récipients qu'il remplit d'eau et d'une partie de la fleur écrasée. L'animal qui s'y abreuve se manifeste comme futur auxiliaire de l'aspirant chamane qui doit boire ce qui reste d'eau et s'en asperger la tête et le corps. Fréquemment associé à la même moitié classificatoire que le chamane, l'auxiliaire insère dans le corps de ce dernier, sous chaque aisselle et dans la poitrine, le petit fruit rond d'une liane nommée *ming-noit káa*, traduit en portugais par « rosario do tigre » (littéralement le chapelet du jaguar, animal considéré comme le plus puissant auxiliaire des *kuiã* kaingang). L'alliance du chamane avec un animal qui implante dans son corps un élément végétal associé au jaguar[10], réitère la situation fondatrice énoncée par les mythes d'origine, celle des temps originaires où une seule moitié constituait l'humanité primordiale ayant survécu à la Grande inondation (Crépeau 2000). Mentionnons également le témoignage recueilli en 2005 auprès d'une chamane ayant reçu par l'intermédiaire de ses animaux auxiliaires – l'ocelot, le renard et le puma – la transfusion du sang pur, car exempt de péché, de saint João Maria de Agostinho, un important personnage du panthéon catholique populaire régional (Almeida 2004 ; Désilets 2005) et auxiliaire des guérisseuses kaingang. Le sang de ce saint est conçu par cette chamane comme étant la source de son pouvoir (Crépeau 2007).

Chez les Wari' de l'État de Rondonia au Brésil, les chamanes établissent des alliances avec des animaux auxiliaires, nommés *jami karawa*, qui extraient de leur corps des substances qu'ils implantent dans le corps de l'apprenti. Ces substances sont décrites comme étant surtout végétales, la principale étant le roucou (Bixa orellana) associé à l'identité wari' et au sang en raison de la couleur rouge de son fruit qui sert également aux peintures corporelles. La substance implantée contient les pouvoirs de l'animal qui sont ainsi transmis au chamane :

> Each jami karawa animal spirits carries in its body its own special annatto [roucou] fruit and seeds, as well as other fruits, plants, and favorite foods, such as beetle grubs. Animal spirits carry these substances in specific places in their bodies, especially in the hands (or hooves or paws), the chest, and the joints of the limbs.
>
> Conklin 2001 : 120

10. Le jaguar est considéré par les Kaingang comme étant associé à la moitié kamé.

Le chamane devra s'abstenir de consommer les membres de l'espèce de son auxiliaire.

Chez les Yagua d'Amazonie péruvienne, le chamane yagua reçoit au moment de son initiation par un maître-chamane la force *harie* matérialisée sous forme de diverses substances visqueuses, *worapándi* ou « flegmes », dont l'estomac est le siège (Chaumeil 1983 : 64). À l'instar des Achuar, l'estomac des chamanes yagua est le siège de fléchettes qui sont des projectiles que les auxiliaires « guideront jusqu'au but » et dont l'effet est produit par le poison dont elles sont imprégnées (*ibid.* : 123). De plus, le chamane yagua possède des pierres obtenues de la *mère* des pierres *awocóhamwo* ou par échange avec des groupes voisins, pierres qu'il garde dans son estomac ou qu'il conserve dans un petit sac accroché autour du cou. Elles servent d'armes et d'armures : « Le chamane pénètre à l'intérieur, il est ainsi parfaitement protégé » (*ibid.* : 127). Cruzrimitiu', « Vieille croix », le chamane primordial yagua, a transmis ses pouvoirs reçus des mères des végétaux forts (médecines végétales, tabac, hallucinogènes) aux jumeaux mythiques dans la terre des ancêtres ou à deux vieillards sur terre (*ibid.* : 46-47). Cruzrimitiu' est le maître des eaux et père des sirènes épouses du grand anaconda avec lesquelles les hommes s'accouplent parfois (*ibid.* : 176). Les chamanes sont les seuls détenteurs du savoir cosmologique chez les Yagua. Ils possèdent :

> [Une] perception globale et précise de l'univers [ainsi que la] faculté de passer librement d'une région cosmologique à l'autre. […] Ils sont les seuls à avoir une connaissance sensorielle, directe, de l'univers. […] Le contenu des mythes correspond très souvent, et de manière précise, au contenu des visions transcrites par les chamanes.
>
> Chaumeil 1983 : 147

Du bon usage des substances

En Amérique du Sud, l'incorporation des substances chamaniques est généralement conçue comme étant analogue à la fécondation suivie d'une gestation devant être menée à terme. Cela rejoint évidemment plusieurs aspects des travaux de Bernard Saladin d'Anglure qui a souligné l'importance de la sexualité et de la question du genre, notamment de la conception et de la gestation, pour une ethnologie du chamanisme. Je pense ici notamment à sa proposition voulant que pour comprendre le cosmos inuit, il faille se situer au niveau du fœtus (Saladin d'Anglure 2006), proposition qu'il conviendrait certainement d'étendre à d'autres contextes ethnographiques.

Cette analogie avec la fécondité et la sexualité humaines ne constitue cependant pas un point de vue réductible à une conception vitaliste du monde, bien que les pouvoirs chamaniques me semblent être conçus comme des attributs

dérivés de la totalité de la nature (ou plus précisément d'une infinité d'agents matériels lui étant culturellement associés), attributs que possèdent en totalité des agents primordiaux et intemporels spécifiques auxquels les chamanes s'allient du fait de leur initiation : les *Tsunki*, le créateur miraña, la figure de Cruzrimitiu' chez les Yagua, etc. Il n'est donc pas étonnant que les pouvoirs dérivés des substances, dont les agents primordiaux et intemporels sont les principaux fiduciaires, soient conçus en termes d'esprits, bref de mémoire et de pensée. Par exemple, chez les Miraña, les chamanes considèrent le cristal implanté dans leur estomac comme un être intérieur qui constitue leur mémoire, leur pensée et leur savoir. Chez les Cubeo de Colombie, le maître « introduit dans la tête du novice des cristaux de roche qui lui rongent le cerveau et les yeux pour se substituer et devenir son "pouvoir" » (Métraux 1967 : 91). Pour leur part, les Txucarramãe-Kayapó du Brésil affirment « qu'autrefois, les cristaux donnaient l'explication de l'origine de l'univers et de la vie sur terre, du temps des semences, du caractère sacré des symboles, de la peinture corporelle et du traitement des maladies » (Lo Curto 1995 : 21). Les substances constituent ainsi la nouvelle mémoire du chamane qui elle-même remonte à la mémoire des origines de son groupe. Plus précisément, par son initiation et lors de chacune de ses interventions rituelles, le chamane met en scène et réactualise une situation initiale. En ce sens, disent les Yagua :

> Dans le « temps du rituel », les choses reprennent leur aspect premier, celui qu'elles ont sur la terre des grands ancêtres dans l'autre monde. […] Derrière le langage quotidien existe ainsi un langage des origines qui révèle l'essence des choses au-delà de leur simple apparence. Atteindre ou retrouver les sens des choses est bien la démarche du chamane, qui se trouve ainsi définie comme une entreprise de décryptage et de restitution du sens.
>
> Chaumeil 1983 : 103

C'est donc dire un exercice de mémoire. Une situation qu'énonce explicitement le chamane yagua José Murayari : « Au tout début de l'humanité, les animaux étaient des gens. À chaque fin-du-monde, *arëpa*, « brûlis », une partie des gens se transformaient en animaux. Mais pour nous il s'agit toujours de gens, et non d'animaux, c'est l'aspect premier qui compte, pas l'apparence ordinaire… » (Chaumeil 1983 : 102). Chez les Makiritare du Venezuela, après le déluge, les jumeaux ancestraux trouvèrent les *wiriki*, de petits cristaux de roche qui sont la source de pouvoir des chamanes. C'est à l'aide de cette même substance que *Shi*, le soleil, créa *Wanadi*, le créateur du monde. D'origine solaire, les cristaux chamaniques sont conçus comme étant « the petrified material substance of the primordial creator himself » (Sullivan 1988 : 712). Chez les Kayabi d'Amazonie brésilienne, les chamanes narrant les récits de leurs interactions avec des agents immatériels utilisent une construction grammaticale indiquant que la manière

dont ils voient ces agents ne correspond pas à l'espace-temps ordinaire. Il s'agit de la particule *ra'e* qui situe l'action décrite dans un temps hors du temps :

> Most empowered speakers curiously use *ra'e* to speak about interactions with spirits whether the event took place a moment ago, occurred several years ago, or is currently taking place. This particular use of the particle *ra'e* gives the sense that spirit interactions happen in a timeless realm that is slightly removed from normally experienced reality.
>
> Oakdale 2005 : 88[11]

C'est de la genèse du lien social dont il s'agit et dont chaque contexte d'interaction avec des agents immatériels, primordiaux et intemporels réitère la mémoire en consistant pour les chamanes et leurs patients à « revivre » une situation archétypale. C'est dire que la transformation et la fécondation opérées au moyen des substances lors de l'initiation permettent aux chamanes d'acquérir un statut asymétrique, statut que le chamane achuar énonce explicitement lors des séances qu'il préside en chantant : « Je suis [comme] un *Tsunki* »[12]. Comme l'écrivit Marcel Mauss (1904 : 34) au sujet des Bibinga d'Australie, après sa transformation corporelle, incluant l'introduction de pierres sacrées, qu'il doit subir au moment de son initiation : « Le magicien est un esprit, il est même l'esprit par excellence ». Une remarque qui rejoint les propos d'Alfred Métraux (1967 : 91-92) voulant que, dans le chamanisme sud-américain, les substances, les esprits auxiliaires et les objets pathogènes soient trois aspects d'un même « pouvoir abstrait qui, pour devenir actifs, se matérialiseraient ».

Cette « matérialisation » du « pouvoir » chamanique apparaît bien concrète puisqu'elle a été signalée dans plusieurs autres régions du monde. En Amérique du Nord, Quesalid, le fameux chamane kwakiutl, ne guérissait pas ses patients seulement « parce qu'il était devenu un grand sorcier » (Lévi-Strauss 1958 : 198), mais également, selon son propre point de vue, à cause de l'écume de son animal auxiliaire, l'orque, dont il s'était frotté quatre fois le corps, et du cristal de quartz qu'un chamane avait introduit dans son corps (Crépeau 1997). Chez les Pima-Papago de l'Arizona et du Mexique, la salive solidifiée du chamane ancestral Itoi' constitue la source des pouvoirs des chamanes en leur permettant notamment de poser leurs diagnostics. Elle se matérialise sous la forme de cristaux de roche que le chamane incorpore lors de son initiation et qui se réfugient dans son cœur (Bahr 1974).

---

11. Il n'est peut-être pas impossible de rapprocher cet usage de la particule ra'e par les chamanes kayabi de l'usage du « vav conversif » en hébreu biblique par lequel « un passé est converti en futur et vice versa » (Atlan 2003 : 312) . En effet, cette forme temporelle convertie permet de poser « ce qui peut être lu comme un déploiement dans le temps d'une éternité intemporelle » (*ibid.*).
12. Au sujet des Shuar, on pourra consulter Pellizaro (1978) et Perruchon (2003 : 318).

En Australie, Marcel Mauss (1904 : 5-6) a souligné que le pouvoir chamanique « a d'ordinaire pour signe matériel une substance magique contenue dans le corps du magicien, ou tout au moins dans son sac-médecine plus ou moins sacré. Cette substance se compose, presque partout, soit de morceaux de cristal de roche, soit d'un os magique » et dérive d'agents variés, ancêtres défunts et esprits de la nature. L'individu qui en fait l'acquisition, via l'arc-en-ciel[13] notamment, est rempli d'une nouvelle vie et reçoit une force, une vitalité supérieure et un pouvoir absolu qui sont matérialisés par des morceaux de cristal de roche (*ibid.* : 37). Ces derniers « semblent contenir non seulement la force magique, mais encore, au moins dans certains cas, les forces mêmes de la nature » (*ibid.* : 41). Mircea Eliade (1968) a également mentionné le rôle des substances chamaniques en Australie. Selon lui, les chamanes « rattachent, d'une manière obscure, leurs pouvoirs à la présence de ces cristaux de roche à l'intérieur de leur corps même. C'est dire qu'ils se sentent différents des autres humains par l'assimilation – dans le sens le plus concret du mot – d'une substance sacrée d'origine ouranienne » (*ibid.* : 124).

En Nouvelle-Guinée, chez les Duna, l'association entre des pierres nommées *auwi*, la fertilité et la guérison reposeraient sur un « overall model of transformation between elements of the cosmos, to the effect that the life-giving element of water may be transformed into fat or juice, and this in turn into stone » (Stewart et Strathern 2001 : 84). Les pierres *auwi* sont conçues comme étant « the petrified hearth or some other internal part of ancestors that after a number of generations reveals themselves to a descendant ». Chez les Amb Kor de Hagen, lorsqu'un apprenti chamane ou *balien* trouve une pierre chamanique, il affirme avoir trouvé une épouse spirituelle. En conséquence, après son initiation, « the *balien* is required to pay a fine to his or her spouse, in recognition of the fact that the spirit has "violated" their marriage » (*ibid.* : 86-7). Strathern et Stewart (2004) notent d'importants parallèles concernant le rôle des substances chamaniques en Nouvelle-Guinée et en Amérique du Sud. Ces parallèles ne relèveraient pas du hasard et découleraient du rapprochement de deux idées fondamentales présentes dans ces régions du monde : 1- « human life is set into a cosmos of interpenetrating powers that includes the environment and its wild creatures such as the jaguar » ; et 2- « power resides in the human body and its substances and is affected by the ingestion and expulsion of substances », (*ibid.* : 316).

13. Mauss proposa une hypothèse intéressante concernant la croyance qui attache les cristaux de roche à l'arc-en-ciel dans les sociétés australiennes : « Il n'est pas impossible que leur rapport avec l'arc-en-ciel provienne du fait qu'ils décomposent la lumière, donnent les mêmes couleurs et semblent ainsi le contenir » (Mauss 1904 : 38).

Les substances en contextes rituels

Qu'elles soient incorporées ou conservées dans un sac porté par le chamane[14], les substances matérialisent les relations entretenues par ce dernier avec des agents immatériels et intemporels (dieux, esprits, auxiliaires et autres entités) qui se manifestent en lui communiquant savoir et pouvoir sous la forme tangible d'un instrument. Dans tous les cas de figure, cette alliance actualise les mythes d'origine qui se réfèrent à une indétermination originelle. Une situation que décrit le mythe achuar, cité ci-dessus, au sujet des origines de l'humanité actuelle. Les substances acquises lors de l'initiation attestent des liens féconds établis par le chamane avec *Tsunki* qui, dans l'univers achuar, se constitue comme un Tiers au nom duquel le chamane réalise ses performances rituelles.

Roberte Hamayon a insisté sur l'importance de l'aspect public du rituel chamanique, notamment le rite d'investiture en Sibérie qui confirme l'apprentissage d'un candidat à la fonction et qui implique : « la participation de toute la communauté et mettant au premier plan les relations entre celle-ci et le chamane qu'elle investit. Alors que l'apprentissage se plaçait, pour le chamane, sous le signe d'une pénétration informelle et solitaire, du monde surnaturel, l'investiture se situe sous celui d'un retour, public et officiel, dans le monde des hommes » (Hamayon 1986 : 126). Ainsi, c'est lors de l'investiture chez les Bouriates qu'a lieu le rite consacré à l'animation des accessoires (cannes, tambours, etc.) du chamane, fabriqués par les membres de sa communauté à partir de matériaux de la forêt qu'il a lui-même indiqués[15].

Le comportement rituel du chamane (qui n'est pas réductible à son rôle de thérapeute) est interprété socialement :

> […] par référence à l'idée qu'il est alors en *contact direct avec les esprits*. Il n'est pas étonnant qu'il en soit ainsi, puisque c'est avant tout comme *agent*

14. Les remarques qui suivent me semblent pouvoir être étendues aux accessoires des chamanes. Par exemple, Marie-Françoise Guédon décrit les amulettes et objets précieux de la trousse de médecine – qui peut contenir un cristal de roche, un petit caillou, un morceau de d'os ou de verre – des chamanes nabesna de la Colombie-Britannique au Canada comme étant « à la fois preuve matérielle de la rencontre initiale et gage évocateur » du lien entretenu avec l'auxiliaire (Guédon 2005 : 400, 410, 413). De plus, chez les Nabesna, la possession d'un bâton cérémoniel démontre visiblement la qualité chamanique de la personne qui le possède (*ibid.* : 403). L'origine de ce bâton est clairement liée aux ancêtres qui le reçurent d'un géant mythique. Ici, le lien entre substances et accessoires chamaniques est analogue en raison du lien qui unit les chamanes à des agents primordiaux et intemporels.

15. « Il est significatif que partout le chamane soit, d'une manière ou d'une autre, tributaire de sa communauté pour leur fabrication ; dans une société organisée en moitiés comme celle des Selkup du Iénisséi, une moitié prépare le cadre du tambour, l'autre la peau qui lui servira de membrane ; et c'est précisément cette fonction de la communauté qui a pour fonction d'investir » (Hamayon 1986 : 127).

> *d'une fonction d'intérêt collectif* que le chamane compte pour sa communauté, et que le contact avec les esprits est à la fois le *moyen* et la *preuve* de l'exercice de cette fonction. Il importe à cet égard de ne pas confondre le fait de *chamaniser* et celui d'*agir en chamane*. Chamaniser, c'est se livrer à une forme de pratique individuelle sans valeur rituelle pour la communauté, qui est, dans la plupart des sociétés chamanistes, plus ou moins accessible à tout un chacun. En revanche, agir en chamane est réservé à ceux que la communauté reconnaît comme tels.
>
> Hamayon 1995 : 162, 170-171

De ce point de vue, c'est-à-dire celui de la performance devant un auditoire, si réduit soit-il, une séance chamanique se caractérise généralement par l'invisibilité pour l'auditoire des agents immatériels que le chamane convoque et dont il narre et représente les actions à son profit – pendant ou après la séance selon les contextes ethnographiques (Racine 1995). Discutant du quartz ou du cristal de roche des chamanes australiens et d'ailleurs, Servier en déduit justement qu'il constitue un intermédiaire entre le matériel et l'immatériel ainsi que le visible et l'invisible : « Le cristal, à la fois matériel et transparent, représente le plan intermédiaire entre le visible et l'invisible. Il est le symbole de la divination, de la sagesse et des pouvoirs mystérieux accordés à l'homme » (1980 : 102-103). Ces pouvoirs, on l'a vu, sont conçus comme dérivant d'agents immatériels et intemporels auxquels s'allient les chamanes.

Boyer (2001), McCauley et Lawson (2002 : 8) et Lawson (2006 : 312) proposent de définir ce type d'agents comme étant des « CPS-agents : culturally postulated superhuman agents » ou des « CI agents », des agents aux propriétés ou qualités contre-intuitives. Selon Lawson (2006), le rituel est une forme d'action transitive qui consiste en « someone doing something to something », en contraste avec les actions intransitives de type « someone doing something » : « In religious ritual representations only actions which take an object (patient) are relevant because in religious ritual systems *things get done to things*. Priests baptize the unbaptized, ritual practitioners offer sacrifice to the gods, the initiated initiate initiands, diviners cast divining instruments » (*ibid.* : 310). Il y aurait différents types de rituels en relation à la place occupée par les « agents aux propriétés contre intuitives » :

> 1- If the ritual agent performing a ritual act on the ritual patient is connected to the gods (the CI agents) then such special agent rituals are non-repeatable rituals, for example initiations, funerals, circumcisions ; 2- If the CI agent is connected to the act by means of the instrument or to the patient then the rituals will be repeatable (for example, divination, sacrifices, offerings, blessings).
>
> Lawson 2006 : 314

Les substances et objets chamaniques pourraient correspondre ici à l'instrument dont l'initié doit faire l'acquisition pour se qualifier à titre d'officiant, par exemple les *tsentsak* et le *maeentri* du chamane achuar ou l'être intérieur miraña matérialisé sous la forme d'une concrétion stomacale.

En accord avec Lawson, Boyer (2001) pense que le rituel consiste à « faire des choses » pour les dieux et les esprits ou à les amener à en faire pour nous (*ibid.* : 256), bref à agir sur les dieux ou à les amener à agir pour les humains. On pourrait formuler le tout autrement en disant qu'il existe des formes d'action caractérisées par le fait pour l'agent d'agir de soi-même et d'autres, notamment les rituels, consistant pour l'agent à agir en relation à un instrument (ou objet) ou à un autre agent (ou patient) qui, en contexte rituel, peut être un agent matériel ou immatériel. En fait, je pense que la distinction ne s'opère pas tant au niveau de la communication ou de l'absence de communication avec des agents surnaturels ou supra-humains (comme le soutiennent Boyer et Lawson encore prisonniers d'un modèle qui rend compte de façon trop simpliste de l'anthropomorphisme inhérent aux divers contextes que nous étudions), mais au niveau de l'officiant ou de l'opérateur rituel qui agit sur quelqu'un ou sur quelque chose : 1. au nom d'un agent immatériel et intemporel, ou 2. au nom d'un agent matériel et temporel se dirigeant ou s'adressant à un agent immatériel et intemporel. Dans tous les contextes, les instruments et les substances « connectent » ou, plus précisément, lient les acteurs rituels – tant le chamane, porteur des substances, que le patient, victime de ces dernières – de façon triadique à une extériorité ou à un tiers, conçu comme possédant les qualités d'un agent immatériel et intemporel. Ce lien est littéralement organique en ce qui concerne le chamanisme, puisqu'il est conçu, on l'a vu, comme se concrétisant par l'incorporation de substances primordiales par l'initié.

Conclusion

Le rapport aux non-humains se situe dans un espace-temps qui est toujours duel (Yvinec 2005) et intemporel (Atlan 2003), bref rituel (Hamayon 1995). Cet espace-temps rituel (ou para-rituel, selon les contextes), dont il convient de ne pas séparer conceptuellement les chamanes (*ibid.*), ne se réfère pas à un processus ontologique d'hominisation, mais remonte plutôt à l'origine d'un processus déontologique d'humanisation dont le chamane incarne la mémoire par sa pratique et jusque dans sa personne en devenant le réceptacle de substances et d'objets associés à une humanité primordiale, substances animales, végétales ou minérales[16], fragments métonymiques de la totalité cosmologique

16. Il faudrait examiner le rôle des pierres dans l'horticulture et les liens établis par plusieurs sociétés entre la croissance végétale et les pierres magiques (voir Brown 1986 à ce sujet). De plus, le rôle attribué aux bézoards reste à étudier dans les Amériques et ailleurs. Quels liens ont établis les humains entre les bézoards et les substances transmises par les entités auxiliaires des chamanes? J'ai rapporté de mon terrain chez les Achuar du Pérou, dans les

qui précède et détermine toute communauté. C'est cette logique qui s'exprime par « […] le recours au chevauchement des frontières, entre les mondes masculin et féminin, humain et animal, le monde des vivants et celui des morts, le monde des humains ordinaires et celui des grands esprits, le monde visible et invisible. Chevauchements qui renvoient à l'indifférenciation des temps premiers et s'expriment dans le chamanisme » (Saladin d'Anglure 2006 : 390).

Références

ALMEIDA L. K. DE, 2004, « "História dos antigos" como objeto de reflexão sobre o cristianismo entre os Kaingang » : 285-315, *in* K. Tommasino (dir.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.* Londrina, Editora da Universidade Estadual de Londrina.

ATLAN H., 2003, *Les étincelles de hasard. Tome 2. Athéisme de l'écriture*. Paris, Seuil.

AUGÉ M., 2001, *Les formes de l'oubli*. Paris, Rivages poche-Petite Bibliothèque.

BAHR D. (dir.), 1974, *Piman Shamanism and Staying Sickness (Ká:cim Múmkidag)*. Tucson, The University of Arizona Press.

BERNSTEIN J. H., 1997, *Spirits Captured in Stone*. Londres, Lynne Rienner.

BILHAUT A.-G., 2006, « Biographie d'un esprit au corps brisé. Les pierres magiques des ancêtres zapara d'Amazonie : des sujets du passé », *Journal de la Société des Américanistes*, 92, 1-2 : 237-254.

BOYER P., 2001, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*. Paris, Robert Laffont.

BROWN M. F., 1986, *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington et Londres, Smithsonian Institution Press.

CHAUMEIL J.-P., 1983, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

—, 1988, « Le Huambisa défenseur. La figure de l'Indien dans le chamanisme populaire (région d'Iquitos, Pérou) », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 18, 2-3 : 115-126.

—, 1993, « Del proyectil al virus. El complejo de dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico » : 261-277, *in* C. Pinzon (dir.), *Cultura y salud en la construcción de las Americas,* Bogota, Instituto Colombiano de Cultura.

COLPRON A.-M., 2004, *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme : le contre-exemple des femmes chamanes shipibi-conibo*. Thèse de doctorat. Montréal, Université de Montréal.

---

années 1980, une amulette de chasse constituée d'un bézoard conservé dans une petite calebasse fermée d'un couvercle scellé à l'aide de résine végétale. Le chasseur qui me l'a cédée me confia qu'elle avait la propriété d'attirer à lui le gibier terrestre. Les *kuiã* kaingang deviennent d'excellents chasseurs grâce aux petits fruits d'une liane (voir ci-dessus) que l'animal-auxiliaire insèrent dans leur poitrine ou sous leurs aisselles. Après cette opération initiatique, le gibier est réputé venir littéralement à eux en forêt. Karadimas (2005 : 60) mentionne que les Miraña comparent les paroles chamaniques réputées provenir de l'estomac « aux bézoards et aux pelotes stomacales qui se trouvent parfois dans celui des animaux ».

—, 2006, « Chamanisme féminin “contre nature”? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l’Amazonie occidentale », *Journal de la Société des Américanistes*, 92, 1-2 : 203-235.

Crépeau R. R., 1988, « Le chamane achuar : thérapeutique et socio-politique », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 18, 2-3 : 101-114.

—, 1989, *Wayus et Tsunki. Étude de la vie cérémonielle des Achuar de l’Amazonie péruvienne.* Thèse de doctorat. Département d’anthropologie, Université de Montréal, Montréal.

—, 1997, « Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? », *Recherches amérindiennes au Québec*, 27, 3-4 : 7-17.

—, 2000, « La Pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional : une brève comparaison avec le chamanisme bororo » : 309-322, *in* D. Aigle, B. Brac de la Perrière et J.-P. Chaumeil (dir.), *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre, Société d’ethnologie.

—, 2007, « Le saint auxiliaire des chamanes. La figure de “saint” João Maria d’Agostinho chez les Kaingang du Brésil méridional » : 427-448, *in* F. Laugrand et J. Oosten (dir.), *La Nature des esprits/The Nature of Spirits*. Québec, Presses de l’Université Laval.

Delaby L., 1976, « Chamanes tougouses », *Études mongoles et sibériennes*, 7 : 5-243.

Derrida J., 2000, *Foi et savoir*. Paris, Seuil.

Descola P., 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme.

Désilets M., 2005, *Religion et modernité : La réactualisation d’un mouvement millénariste du Brésil méridional*. Mémoire de maîtrise. Département d’anthropologie, Université de Montréal, Montréal.

Eliade M., 1968, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*. Paris, Payot.

Fast Mowitz G., 1978, « Cuentos folkloricos de los Achual » [2e édition], *Comunidades y culturas peruanas* , 3, Instituto Lingüístico de Verano, Ministerio de Educación, Yarinacocha.

Foster G. M., 1994, *Hippocrates Latin American Legacy. Humoral Medicine in the New World.* Langhorne, Gordon and Breach.

Guédon M.-F., 2005, *Le rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesna*. Québec, Presses de l’Université Laval.

Hamayon R. N., 1986, « De l’ “animation” des accessoires du chamane à celle de son corps (chez les Bouriates de Sibérie méridionale) », *Transe, Chamanisme, Possession* (*Actes des 2e Rencontres Internationales sur la Fête et la Communication, Nice 1985).* Paris et Nice, Éditions Serre et Nice Animation.

—, 1990, *La chasse à l’âme. Esquisse d’une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre, Société d’ethnologie.

—, 1995, « Pour en finir avec la “transe” et l’“extase” dans l’étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes*, 26 : 155-190.

KARADIMAS D., 2005, *La Raison du corps. Idéologie du corps et représentation de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. Paris, Peeters.

LANGDON J. E., C. E. Pinzón, R. Suarez et Gloria Garey (dir.), 1993, « El Papel de la Narrativa en el Sistema Shamanico de los Siona » : 73-88, *in Cultura y Salud en la Construccion de las Americas*. Bogota, Instituto Colombiano de Antropologia.

LAWSON E. T., 2006, « Cognition » : 307-319, *in* J. Kreinath, J. Snoek et M. Strausberg (dir.), *Theorizing Rituals : Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leyde et Boston, Brill.

LEVI J. M., 1978, « Wii'ipay : The Living Rocks – Ethnographic Notes on Crystal Magic Among Some California Yumans », *Journal of California Anthropology*, 5, 1 : 42-52.

LÉVI-STRAUSS C., 1958, « Le sorcier et sa magie », *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

—, 1983, *Le regard éloigné*. Paris, Plon.

LO CURTO A., 1995, *I Cristalli della salute*. Genève, Rolex.

MAUSS M., 1904, « L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études* : 1-55.

MCCAULEY R. N. et E. T. LAWSON, 2002, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge, Cambridge University Press.

MÉTRAUX A., 1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard.

—, 1982, *Les Indiens de l'Amérique du Sud*. Paris, A. M. Métailié.

MULLER J.-C., 1993, « La pierre qui parle ou le savoir ventriloque. Réponse rukuba aux masques et aux possédés des ethnies voisines », *Anthropologie et Sociétés*, 17, 3 : 93-101.

OAKDALE S., 2005, *I Foresee my Life. The Ritual Performance of Autobiography in an Amazonian Community.* Lincoln et Londres, University of Nebraska Press.

ORTIGUES E., 1985, « Le concept de personnalité », *Critique*, 456 : 519-536.

PELLIZARO S., 1978, *El uwishin. Iniciación, ritos y cantos de los chamanes*. Sucua, Mundo Shuar.

—, 1980, *Tsunki. Mitos y ritos de la pesca*, Sucua, Mundo Shuar.

PERRUCHON M., 2003, « I Am Tsunki. Gender and Shamanism among the Shuar of Western Amazonia », *Acta Universitatis Upsaliensis – Uppsala Studies in Cultural Anthropology*, 33.

RACINE L., 1995, « Circulation symbolique dans la cure chamanique par rappel de l'âme », *Culture*, 15, 1 : 49-64.

RUEDA M. V., 1983, *Setenta mitos Shuar*. Mundo Shuar, Quito.

SALADIN D'ANGLURE B., 1988, « Penser le "féminin" chamanique, ou le "tiers-sexe" des chamanes inuit », *Recherches amérindiennes au Québec*, 18, 2-3 : 19-50.

—, 1998, « Présentation et débats. Médiations chamaniques. Sexe et genre », *Anthropologie et Sociétés*, 22, 2 : 5-23.

—, 2006, *Être et renaître inuit. Homme, femme ou chamane*. Paris, Gallimard.

SALADIN D'ANGLURE B et F. MORIN, 1998, « Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien », *Anthropologie et Sociétés*, 22, 2 : 49-74.

STEWART P. J. et A. STRATHERN, 2001, *Humors and Substances. Idea of the Body in New Guinea.* Wesport et Londres, Bergin & Garvey.

STRATHERN A. et P. J. STEWART, 2004, « Afterword : Substances, Powers, Cosmos, and History » : 314-320, *in* N. L. Whitehead et R. Wright (dir.), *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham et Londres, Duke University Press.

SULLIVAN L. E., 1988, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religion*. New York, Macmillan Publishing Company.

YVINEC C., 2005, « Que disent les tapirs? De la communication avec les non-humains en Amazonie », *Journal de la société des américanistes*, 91-1 : 41-70.

RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN

Les substances du chamanisme. Perspectives amérindiennes

Tout semble se passer comme si, par leur alliance avec un agent immatériel et intemporel qui leur transmet une substance source de savoir et de pouvoir, les chamanes achuar réitéraient la situation fondatrice énoncée dans le récit des temps primordiaux de l'institution de la société. En décrivant de façon comparative cette logique, j'explorerai plus particulièrement le rôle et la nature des substances essentielles à l'établissement des liens d'alliance entre les chamanes et leurs auxiliaires en Amérique du Sud. En m'inspirant des remarques formulées par Bernard Saladin d'Anglure au sujet des « alliés mystiques », je me demanderai en quoi ces agents immatériels correspondent à une humanité primordiale qui fonde l'ethnicité et les pouvoirs des chamanes.

Mots-clés : Crépeau, Amérique du Sud, Amazonie, Achuar, chamanisme, substances chamaniques

The Substances of Shamanism: South Amerindians Perspectives

By melding with an immaterial and atemporal substance which is the source of all power and knowledge, Achuar shamans act as if they are continually reenacting the conditions described in the primordial myth, when society came into being. Using a comparative approach to unpack this logic, I will concentrate on the role and nature of essential substances and how these consolidate the ties between shamans and their allies in South America. Inspired by comments made by Bernard Saladin d'Anglure when he discussed 'mythic allies', I will examine how these immaterial substances define the quintessence of being human and shape ethnicity and shamans' powers.

Keywords : Crépeau, South America, Amazon, Achuar, shamanism, mythic allies

Las substancias del chamanismo. Perspectivas sud-amerindias

Todo parece acontecer como si, a causa de su alianza con una instancia sobrenatural que le transmite una sustancia fecundante, fuente de saber y de poder, el chaman reitera la situación fundadora enunciada en los relatos sobre los origines, tiempos originarios de la institución sociológica de la sociedad. El lazo establecido a través del intercambio de substancias entre el chaman y su auxiliar englobaría toda comunidad determinada y relacionaría singularidades puras antes de toda determinación social o política. Contextualizando de manera comparativa esta lógica, exploraré específicamente el rol y la naturaleza de las substancias esenciales para establecer lazos de alianza entre el chaman y sus auxiliares.

Palabras clave : Crépeau, América del Sur, Amazonia, Achuar, chamanismo, substancias chamanicas.

Robert R. Crépeau
Département d'anthropologie
Université de Montréal
C.P. 6128, succursale Centre-Ville
Montréal (Québec) H3C 3J7
Canada
robert.crepeau@umontreal.ca