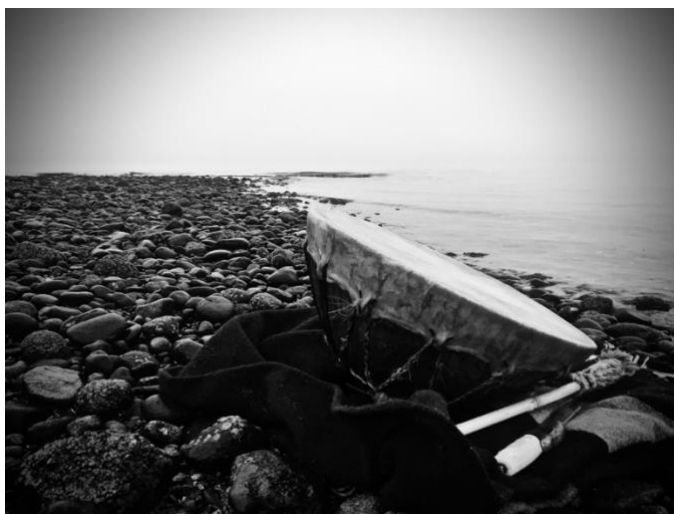


Master en fondements et pratiques de la durabilité

L'animisme comme épistémologie
Exploration des savoirs relationnels dans le chamanisme

Valentina Ferreira Gutiérrez

Sous la direction du Prof. Christian Arnsperger



Ce travail n'a pas été rédigé en vue d'une publication, d'une édition ou diffusion. Son format et tout ou partie de son contenu répondent donc à cet état de fait. Les contenus n'engagent pas l'Université de Lausanne. Ce travail n'en est pas moins soumis aux règles sur le droit d'auteur. A ce titre, les citations tirées du présent mémoire ne sont autorisées que dans la mesure où la source et le nom de l'auteur-e sont clairement cités. La loi fédérale sur le droit d'auteur est en outre applicable.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	- 3 -
Préambule	- 4 -
Introduction	- 12 -
Problématique et questions de recherche	- 14 -
Méthodologie	- 15 -
Revue de la littérature	- 18 -
Animisme	- 18 -
Un animisme désuet.....	- 18 -
Un concept relationnel.....	- 19 -
Un animisme fait de perspectives	- 21 -
L'animisme dans le monde indigène	- 23 -
Une ontologie ou une épistémologie ?.....	- 24 -
Chamanisme	- 25 -
Les rapports au monde : un portail vers la connaissance	- 34 -
Rapport à l'autrement qu'humain	- 34 -
Identification, ontologie, cosmologie	- 34 -
La nature au second plan : rapport à la nature chez les occidentaux modernes.....	- 36 -
Un premier rapprochement à la nature : l'animisme	- 39 -
Une question de point de vue : perspectivisme et multinaturalisme.....	- 48 -
Comprendre l'autrement qu'humain et apprendre de <i>lui</i> : quand animisme, épistémologie et chamanisme se rejoignent	- 50 -
Le berceau de l'animisme	- 51 -
Le voyage chamanique et l'Axe du Monde	- 54 -
L'épistémologie chamanique	- 57 -
Science chamanique et science occidentale.....	- 65 -
Conclusion	- 68 -
Bibliographie	- 72 -

REMERCIEMENTS

Nombreuses sont les personnes ayant permis la bonne réalisation de ce mémoire. A commencer par les membres des communautés Mapuche m'ayant accueilli dans leurs familles : *Machi* Rosa Barboza Caniullan et *Machi* Silvia Llanquileo pour leur confiance dès les premiers jours, elles ont montré de l'intérêt pour mon travail et ont fait en sorte que mon séjour se passe de la meilleure façon possible. C'est en grande partie à elles que je dois le choix de la thématique de ce mémoire. A leurs familles respectives pour l'accueil au sein des communautés, me faisant sentir comme une membre de plus. A Yvonne Gonzalez et son mari Julio Chehuin de l'île Huapi, pour les longues discussions m'ayant beaucoup inspiré et leur soutien à mon travail. Un remerciement particulier également à toutes les personnes rencontrées pendant mon voyage et m'ayant fait découvrir de nombreux aspects de la culture Mapuche : Alfredo Seguel du journal en ligne indépendant *Mapuexpress*, Nelson Igaiman chauffeur et patient de Rosa entre autres.

Je n'aurais évidemment pas pu atteindre ces communautés sans l'aide de Rodrigo Paillalef, ami de Rosa, qui m'a également donné beaucoup de conseils avant de partir afin de rendre mon immersion plus facile. A Selva Careaga, amie de ma mère, et Stefany Acuña ayant entamé le contact pour arriver chez Silvia, s'assurant également que mon insertion se passe bien.

Mes réflexions sont nées en grande partie des nombreuses réunions avec mon directeur de mémoire, Christian Arnsperger, qui a montré un grand intérêt pour mon sujet tout au long du processus, me donnant ainsi de précieux conseils et suggestions. Son engagement a beaucoup significé pour moi et m'a permis de croire davantage en mon travail.

Je remercie également ma famille pour leur soutien continu pendant ce long processus : mes parents pour leur aide m'ayant permis de réaliser ce voyage, ont toujours cru en mon rêve et m'ont poussé à donner mon maximum jusqu'au bout ; ma sœur Daniela qui a probablement lu mon mémoire autant de fois que moi pour s'assurer que tout soit en ordre ; et mon frère Nicolas pour sa préoccupation et soutien moral pendant toute la durée de mon travail.

PRÉAMBULE

À mes lectrices et lecteurs, je voudrais faire part de l'expérience qui a motivé ce travail. C'est un voyage, plus ou moins long, qui est derrière cette recherche, un voyage qui n'est pas comme les autres : un voyage spirituel. Je suis partie au Chili, au sud plus précisément, dans l'espoir de rencontrer des membres de la population indigène Mapuche¹. Cela fait maintenant plusieurs années que j'étudie cette communauté, d'un point de vue principalement politique, et tenais absolument à les rencontrer in situ. Mon but était d'abord de créer des contacts, de voir la réalité des lieux et éventuellement de tisser les premiers liens en vue d'une collaboration future pour des projets de revalorisation de leur culture et d'autodétermination vis-à-vis du gouvernement chilien. Or, je n'avais pas idée que le hasard allait me conduire chez des chamanes mapuche, dites machi². J'avais, à ce moment-là, beaucoup de connaissances sur le peuple Mapuche, son histoire et sa lutte, mais très peu sur leur culture ancestrale et chamanique, je prends donc cela comme une chance unique pour découvrir un monde nouveau.

Par la suite, je vais donc vous raconter comment j'ai vécu mon expérience parmi les machi et comment leurs pratiques ont bouleversé mes croyances. En analysant le cheminement de mes nombreuses réflexions, vous comprendrez ainsi pourquoi j'ai décidé de me concentrer sur le sujet de l'animisme en tant qu'épistémologie.

Nous sommes le 2 avril 2018 lorsque le bus entre dans le terminal de Temuco, capitale de la région Araucania, lieu principalement habité par les Mapuche. Ce jour-là, je fais la rencontre d'une personne qui change à jamais ma perspective du monde : il s'agit de la machi Rosa Barboza, chez qui je vivrai pendant les cinq semaines suivantes. Je n'ai pas encore conscience de l'impact qu'aura cette personne sur mon futur. Très vite, je me laisse aller, j'ouvre mes sens et décide de rentrer dans ce nouveau monde en laissant de côté mes croyances, mes préjugés et surtout mon quotidien venu de la ville, à Genève.

¹ Le peuple Mapuche vit dans le cône sud de l'Amérique du Sud, aujourd'hui connu comme le Chili et la Patagonie Argentine. Leur territoire, bien que considérablement réduit au cours de l'histoire, se nomme *Wallmapu* et s'étend depuis la côte Pacifique chilienne à l'ouest, El Maule au nord, l'île de Chiloé au sud, et comprend toute la cordillère des Andes de cette zone jusqu'en Argentine.

² Le pluriel dans la langue mapuche se forme par le préfixe « *pu* » (par exemple *pu machi*) et non en rajoutant un « *s* » à la fin. C'est pourquoi le pluriel ne sera pas employé, de manière à ne pas modifier le mot original.

Je commence par l'accompagner à l'un de ces lieux de travail, une petite permanence rurale très reculée entre Nueva Imperial et Temuco. Là, je découvre ce qu'est la médecine ancestrale mapuche telle que pratiquée par les machi : elle reçoit ses patients³, analyse leur urine en regardant le bocal transparent la contenant et établit un diagnostic aussi précis et fiable qu'une prise de sang ou une radiographie du corps entier. Impressionnée, je ne peux qu'y croire, il ne me faut qu'une demi-journée pour l'affirmer. Elle m'explique ensuite que c'est en regardant la première urine du matin dans un bocal transparent qu'elle voit toute l'anatomie humaine. Je trouve cela fascinant, peu croyable et pourtant bien réel. Je pense que son travail s'arrête là : recevoir des patients, leur faire un diagnostic et leur donner des remèdes⁴. Très vite, je comprends que le rôle d'une machi va bien au-delà de celui de guérisseuse « traditionnelle », et par là j'entends, hors du monde des communs du mortel.

Dans un premier temps je me rends compte que non seulement elle guérit les maux physiques mais également les troubles émotionnels (dépressions, crises d'angoisse, par exemple) et la santé spirituelle en général. Lorsqu'elle reçoit des patients chez elle, j'entends très souvent le kultrun⁵ et des chants en mapudungun⁶, puis sens une odeur très forte qui me fait éternuer (il s'agit de piment brûlé). Là, elle m'explique que certaines personnes sont envahies par de mauvaises énergies, de mauvais esprits, souvent causés par de la magie noire exercée par d'autres machi. Grande surprise ! Il existe des machi qui pratiquent la magie noire. Rosa, elle, ne la pratique pas, mais la connaît très bien, car elle la combat au quotidien. Je commence à côtoyer un autre univers, mais étrangement cela ne m'effraie pas, au contraire, je suis curieuse.

J'aimerais vous raconter une expérience en particulier, une parmi d'autres qui a réellement changé ma vision des choses, de la vie, de l'autrement qu'humain. Un jour, nous nous rendons chez une amie et patiente de Rosa pour « déterrer un mal » – à ce moment-là il s'agit de la seule information que j'ai. Curieuse, je n'hésite pas à l'accompagner. Nous arrivons sur place, les préparatifs commencent aussitôt. Le salon est rempli d'herbes de toutes sortes (canelo et plante d'absinthe, ruda), divers alcools (agua ardiente et vin rouge), de bouteilles d'eau de mer

³ Le masculin est utilisé, dans ce travail, à titre générique. Tous les termes doivent ainsi être entendus au masculin et au féminin.

⁴ A savoir que les remèdes (*lawen*) sont tous préparés par la *machi* et sont fait à base de plantes médicinales trouvées dans les forêts primaires du sud du Chili, qu'elle infuse dans des grandes casseroles pendant plusieurs heures.

⁵ Tambour cérémoniel mapuche utilisé principalement par les *machi*.

⁶ « Le parler de la terre », langue Mapuche.

et de rivière, et de fils de laine rouge. Je vois que la machi est très concentrée et sérieuse, alors j'évite de poser des questions et me contente de suivre le mouvement. On me tend un bouquet de ces différentes herbes en me disant de le tenir dans ma main gauche tout au long de la cérémonie en insistant sur le fait de ne jamais le lâcher : il s'agit d'une barrière contre les mauvais esprits. Je n'ai pas le temps de me poser trop de questions ni même d'essayer de rationaliser. Ne me sentant pas prête à défier la magie noire, je m'empresse de faire ce que l'on me dit.

J'entends du bruit dans le jardin, tout le monde n'est pas prêt à commencer, mais je cherche la machi donc je sors. Elle crie avec le mari de son amie pour que quelqu'un vienne l'aider ; je cours vers eux et ils me demandent de tenir le manteau de la machi de sorte à cacher la lumière... je me retrouve soudain aux premières loges du rituel. Les deux creusent un trou au fond du jardin potager de la maison, pendant que je tiens le manteau, quand tout à coup elle me dit : « Tu le vois ? Regarde ! ». Effectivement, je vois une petite lumière blanche au fond du trou qu'ils viennent de creuser, mes jambes tremblent, l'adrénaline monte. Pas le temps de s'attarder sur mes pensées, à peine la lumière aperçue, l'homme plante un grand et long pic dans le trou afin d'attraper ce qu'ils nomment « l'esprit ». Ils y versent presque tous les liquides à leur portée, puis la machi met sa main dans le trou et sort une chose très étrange que j'ai d'abord pris pour un poisson, car je vois une queue – ou du moins ce qui semble en être une – bouger comme se débattant dans ses mains. Elle pose la chose dans un bol et lui plante un couteau « pour ne pas qu'il s'échappe » dit-elle. Là, j'illumine le bol avec ma lampe de poche puis commence à analyser cette chose habitée par le mauvais esprit. Il s'agit d'une tresse de cheveux humains dans un os à moelle, avec à l'intérieur, des ossements d'aile de poulet et cinq personnages fait de cordelettes et de nœuds. Chacun à notre tour avons dû prendre une gorgée d'alcool fort puis le recracher dessus, puis fumer sur une cigarette en recrachant la fumée dessus. Le reste de la cérémonie consiste à défaire la chose possédée par l'esprit et faire brûler tout ce qui a été utilisé : les bouquets de plantes, les composants du mauvais sort ainsi que la terre qui a été enlevée. Le reste des instruments – pelles, couteaux, etc. – doivent être lavés au vin, puis à l'eau de mer ou de rivière.

La cérémonie se termine quelque peu avant minuit. Ce n'est seulement sur le chemin de retour à la maison que je commence à réaliser ce à quoi je viens d'assister. Pendant les trois heures suivant le rituel, mon adrénaline peine à redescendre ce qui m'empêche de dormir, mais surtout me fait réfléchir davantage. Cette lumière, je l'ai vue, je ne l'ai pas inventée. Mais comment ?

Qui l'a mise là ? Était-ce vraiment cela qui causait tant de malheurs au sein de cette famille ou juste une série de tristes coïncidences ? Peu à peu, je me fais à l'idée que le quotidien d'une machi doit être rempli d'évènements inexplicables, ou du moins d'un point de vue « rationnel ». Je dois donc commencer à laisser de côté cette pensée et accepter que ce genre de phénomènes soient « normaux ».

Ainsi pendant les cinq semaines passées auprès de Rosa, je suis témoin d'évènements littéralement hors du commun pour quelqu'un comme moi, et probablement comme vous. Au début c'est effrayant, mais très rapidement cela devient normal. D'ailleurs, les premières fois que je raconte ces histoires à mes proches, ils se demandent comment je fais pour ne pas partir en courant, qu'eux à ma place n'auraient pas osé s'aventurer là-dedans. Étrangement, je m'y habitue très vite, et cela me paraît être quelque chose de normal, au point où je deviens, par la suite, pendant quelques semaines l'assistante de la machi. Nous avons ensemble refait une cérémonie comme celle que je viens de décrire, sauf qu'au lieu de brûler les restes, nous allons jusqu'à la mer pour les jeter dedans. Cette fois-là, un évènement particulier se produit. Selon la machi, le mauvais esprit m'aurait pris au dépourvu car le lendemain je me réveille en étant très malade, je souffre de vomissements et de crampes d'estomac très douloureuses. Je crois d'abord à une intoxication alimentaire, mais Rosa n'est pas de cet avis. Me voyant très mal, elle prend une serviette qu'elle remplit de mate, puis murmure des mots en mapudungun tout en frottant la serviette sur mon front. Ensuite, elle jette la boule dans le feu de la cuisinière et la regarde brûler. Elle jette un regard au chauffeur qui nous accompagne, et les deux acquiescent en même temps : « c'était bien lui » me dit-elle. Au bout d'une heure, les vomissements ont cessé, les maux de ventre également et je peux manger normalement.

Pendant mon séjour je suis donc totalement immergée dans le monde chamanique. Cela ne s'arrête pas à des guérisons et des cérémonies contre la magie noire. A plusieurs reprises, j'accompagne la machi faire des prières de remerciement – Llellipun – à la Ñuke Mapu⁷. Là, j'apprends à avoir un autre rapport avec la nature : il est très commun de faire des offrandes aux esprits protecteurs, les Ngenen⁸, comme par exemple des graines que nous jettons à la mer, dans la forêt ou au pied d'un arbre. Lorsque nous entrons dans un lieu de nature, la machi salue les Ngenen en leur demandant la permission de rentrer, puis les remercie en partant. Naturellement, je commence à faire de même, par exemple au moment de boire l'eau d'un cours

⁷ Ñuke, mère ; Mapu, terre : Terre-mère.

⁸ Ce terme sera davantage développé dans les chapitres suivants.

d'eau dans la forêt. Peu à peu je prends conscience du changement qui s'opère à l'intérieur de moi.

Ma rencontre avec les chamanes Mapuche ne s'arrête toutefois pas là. Après avoir passé cinq semaines auprès de Rosa, je pars chez une autre machi, Silvia Llanquileo ou Kalfurayen – fleur bleue – de son nom spirituel. Je pense déjà avoir vu une grande partie du quotidien d'une machi avec Rosa, et pourtant ce qui m'attend avec Silvia est on ne peut plus surprenant.

J'arrive chez Silvia au début du mois de mai. Avec Rosa j'avais rencontré des personnes plus réticentes à la présence d'une winka⁹, j'appréhende donc mon arrivée au sein de la communauté Pehuenche Quilaleo¹⁰. La vie chez eux est totalement différente à la vie que j'avais avec Rosa. C'est à ce moment que je me rends compte que chaque machi est différente dans sa façon d'exercer son don. Silvia reçoit les patients chez elle, uniquement jusqu'à 12h, car après elle n'arrive plus à lire l'urine. Parfois, elle hospitalise des patients qui ont besoin d'un traitement sur deux ou trois jours. A plusieurs reprises, certains viennent avec des litres et des litres d'urine pour faire « un contra ». Il s'agit d'un procédé où la machi fait brûler l'urine dans une marmite avec différentes herbes, jusqu'à son évaporation complète, afin de nettoyer le patient de toute mauvaise énergie. Je l'accompagne dans sa ruka quelques fois, mais selon la charge des patients, la fumée peut être plus ou moins dense ce qui rend l'air difficilement respirable. Dans ces moments-là, j'entends beaucoup de conversations entre la machi et ses patients, je n'interviens pas, ou peu, à moins que l'on me demande mon avis ; mais je dois avouer que parfois la curiosité est plus forte que moi. Le nombre de personnes qui vont voir une machi pour contrer des mauvais sorts, des malédictions, ou d'autres effets indésirables dus à la magie noire, me laisse encore perplexe : mais dans quel monde suis-je donc arrivée ? Certes, j'avais déjà beaucoup vu avec Rosa, je commence à m'habituer, mais cela est tout de même étonnant. En effet, plusieurs des maux dont les gens souffrent sont des maux dont nous, européens, souffrons également, mais notre culture et mode de vie ne nous prédisposent pas à envisager l'intervention de la « magie noire ». Ma remise en question continue : mais dans quel monde ai-je vécu pendant 25 ans ? En quoi dois-je croire, que dois-je craindre ?

⁹ Envahisseur en mapudungun. Terme utilisé par les Mapuche pour décrire les blancs non-Mapuche, anciennement, ce terme était utilisé pour parler des colons envahisseurs.

¹⁰ Le nom des communautés Mapuche est défini selon le nom de famille du lonko, qui veut dire tête en mapudungun et représente le leader de celle-ci. Dans ce cas, le lonko est le mari de la machi Silvia, il s'appelle Carlos Pehuenche.

Fin juin c'est le nouvel an Mapuche, We tripantü¹¹. Entre le 21 et le 24 juin, toutes les communautés célèbrent à leur manière. Chez Silvia c'est le moment pour faire le renouvellement du rewe¹² : le Ñeikurewen. Il s'agit de la seule cérémonie mapuche uniquement dédiée à la machi, lui permettant ainsi de renouveler ses forces spirituelles. Le rewe est le pilier des machi, c'est là qu'elles trouvent leur force et qu'elles communiquent avec les esprits, les Ngnen. Lorsque le rewe se fait vieux, elles doivent le changer, ce sont les esprits qui lui disent quand et comment elle doit le faire. Pour cela, nous allons couper un arbre de chêne, et pas n'importe comment. Ayant une relation respectueuse envers la nature, couper un arbre implique une cérémonie de remerciement où nous faisons don d'offrandes au Ngnen aliwen¹³. Pendant un mois, la famille se prépare pour cet événement, car tout doit être à la hauteur de ce que demandent les esprits, sinon cela sera communiqué à la machi pendant la transe.

Le jour arrivé, nous nous levons tôt, dès 8h le mari de Silvia taille le bois pour faire le rewe, il doit être terminé à midi pour le début de la cérémonie. Le début consiste à déterrer le vieux rewe ainsi que les herbes, branches et drapeaux qui l'entourent. Nous dansons autour, les femmes battent le kultrun en soutien derrière la machi, les hommes jouent les instruments à vent – trutruka et pifülka – et Carlos dirige la cérémonie en mapudungun. Nous nous rendons à l'endroit où se situera le nouveau rewe afin que la machi et sa sœur le guérissent avec des plantes et de l'eau : un rewe en bonne santé signifie une machi en bonne santé. Une fois couvert de plantes, les hommes le lèvent et le mettent dans le trou creusé à cet effet. Il mesure plus de deux mètres et est très imposant. Pour terminer de préparer le rewe il faut ensuite placer autour toutes les différentes branches et drapeaux. Toujours en musique, les gens dansent le pürun¹⁴ jusqu'au moment où la machi entre en transe : là, s'opère un changement important en moi. Voir une machi en transe m'a profondément impressionnée. Je n'ai pas peur, je suis au contraire fascinée. Je pense qu'il s'agit d'un des aspects m'ayant le plus marqué lors de mon expérience, en plus de celui que je vous ai raconté auparavant. Elle danse, les autres femmes battent le tambour, les hommes jouent les vents, de temps en temps quelqu'un vient cracher de l'eau au-dessus d'elle pour lui donner des forces... la tension est à son maximum. Elle jette les branches de canelo, prend les couteaux, les pose sur elle à différents endroits du corps tout en dansant et tout à coup, elle les jette au loin. Elle reprend des branches de canelo et s'en va en

¹¹ We tripantü ou wüñoy tripantü signifie littéralement « nouvelle sortie du soleil » pour faire référence au nouveau cycle qui commence entre le 21 et 24 juin avec le solstice d'hiver.

¹² Ce terme sera expliqué plus tard dans ce travail.

¹³ L'esprit protecteur des grands arbres

¹⁴ Danse Mapuche traditionnelle.

courant dans la maison, tout le monde la suit¹⁵, elle fait le tour à l'intérieur en tapant contre les murs avec les branches, puis elle ressort. Tout est allé très vite, c'est un moment très puissant, on peut sentir l'énergie de la machi envahir chacune des personnes présentes. Une fois revenue devant son rewe, elle s'assied et bat le tambour de façon répétitive, tous les autres bruits cessent : c'est au tour des esprits de communiquer leurs messages à travers la machi. Elle parle un mapudungun étrange que seul le zungumachife¹⁶ peut comprendre. Cela dure au moins une heure, jusqu'à ce que la machi revienne à elle, là nous avons finalisé la première partie de la cérémonie, nous mangeons et partageons des mate autour du feu toute la nuit, jusqu'au petit matin où la cérémonie reprend. Le processus est plus ou moins le même, sauf que cette fois, lorsqu'elle entre en transe, son mari lui couvre la figure d'un foulard puis elle commence à monter les échelons du rewe et à danser dessus. Quelques instants plus tard, l'esprit revient pour communiquer les derniers messages, il parle des futures catastrophes naturelles, des volcans qui entrent en éruption, des tremblements de terre, mais également des aspects plus personnels en relation à la famille et les proches de la machi, ainsi que des instructions concernant le déroulement de la cérémonie.

C'est donc à travers ces quelques expériences que je découvre un nouvel aspect dans l'étude des peuples indigènes : le chamanisme. Grâce à mon séjour au Wallmapu, j'ai découvert leur vie sous un angle autre que celui de la politique et la lutte pour l'autodétermination. Bien plus que cela, je réussis à avoir une vision holistique sur le sujet en assumant que les fondements de leur lutte politique sont profondément spirituels. L'un ne va pas sans l'autre. Plus je me rends compte de l'importance des machi dans la culture Mapuche, et des chamans en général dans les cultures ancestrales, plus j'ai envie d'explorer leur monde et leurs croyances. C'est de cette manière que je suis arrivée à l'animisme. Au début, je me suis demandée à quel moment nous avons perdu cette proximité à la nature, au monde vivant autrement qu'humain, à quel moment nous avons assumé que ce serait un signe de progrès que d'abandonner ce genre de croyance pour celles qui nous régissent aujourd'hui, où la nature n'y figure qu'en tant qu'objet sans vie, sans valeur intrinsèque, à notre service.

¹⁵ La machi ne doit jamais être seule pendant la cérémonie, c'est pour cela que tout le monde la suit constamment, afin d'assurer son bien-être.

¹⁶ Le zungumachife est « celui qui parle à la machi ». C'est la personne qui accompagne la machi pendant les trances et reçoit les messages des esprits, les traduit et les lui communique une fois sortie de la transe.

Beaucoup de questions traversent mon esprit, à différents moments de mon voyage et de mes péripéties avec les machi. Je me suis vue à plusieurs reprises embarquée dans des situations très étranges et fascinantes à la fois, où mon moi intérieur s'est vu perturbé ou plutôt dérangé dans son confort que représente la vie en Suisse. J'en suis venue jusqu'à questionner le moindre aspect de la vie : pourquoi m'a-t-on appris cela ainsi ? qui décide de ce qui est vrai, et comment ? Il y a-t-il vraiment du vrai et du faux, parce que je peux vous assurer qu'énormément de choses apprises chez les machi seraient considérées comme fausses ou de source non fiable par la science telle que je la connais ici.

Par moments, il m'arrive de me poser des questions existentielles très profondes. J'ai eu une discussion avec Silvia et son mari à propos de leurs croyances et leur religion. Quelque peu confuse après tout ce que j'ai vécu, je leur demande en quel dieu ils croient, ce à quoi ils me répondent : « Mais Dieu n'est qu'un pour tous, peu importe comment tu l'appelles ». Perplexe, je leur réponds que si je leur pose cette question c'est précisément parce que je ne sais pas comment l'appeler. En effet, avant de partir cela faisait quelques années que j'avais abandonné la religion qui m'avait été assignée dès mon plus jeune âge, car je n'y croyais simplement plus. M'étant mis en tête que quelque chose nous gouverne et nous est supérieur, je ne m'étais pas posée davantage de questions à ce sujet. Ce voyage a débloqué tout cela. Les questions fusent dans ma tête et je n'y trouve pas de réponse, j'espère donc y arriver à travers cette discussion. C'est là que je réalise à quel point l'être humain a besoin de se rattacher à une croyance religieuse, à une cosmologie particulière. Nous avons constamment cette nécessité de savoir qui nous sommes dans ce monde, comment nous nous y situons, de nous rassurer que nous ne nageons pas dans un vide sans fin. Cela m'effraie, au point où devant Silvia et Carlos je peine à retenir mes larmes. Autant c'était difficile d'abandonner ma religion, autant être confrontée aux croyances indigènes et aux pratiques chamaniques a été une épreuve m'ayant davantage bouleversé dans mon rapport au monde.

J'aurais pu aller très loin dans ma réflexion, j'aurais pu, pour ce mémoire, choisir n'importe lequel des centaines d'axes que j'ai découvert, et pourtant, l'animisme me paraît être le plus pertinent. Cet intérêt n'est pas anodin, il naît de cette expérience, et de l'impact qu'elle a eu sur moi.

Valentina Ferreira Gutiérrez

INTRODUCTION

La relation qu'ont les êtres humains avec la nature varie énormément d'un recoin à l'autre de la planète. En Occident¹⁷, la nature est considérée comme étant l'antonyme de la culture humaine. Une pensée qui implique un clivage entre les deux. Cela n'est pas sans conséquence, puisque les actions humaines qui s'en suivent reflètent ce dualisme : par exemple, exploitation intensive des forêts, des lacs, des océans, ainsi que la consommation des animaux pour assouvir nos besoins de consommation massive. La nature en tant qu'objet au service de l'être humain est devenue l'acception la plus courante dans l'ère moderne et est à ce jour encore dominante.

Toutefois, tel n'est pas le cas partout dans le monde, ni en tout temps dans l'Histoire. Certaines populations dites « sauvages » par certains, ont su préserver tout au long de leur histoire un lien d'interdépendance avec leur environnement naturel, en l'incluant dans sa totalité à leur train de vie. De ce fait, considérer que le monde est peuplé de personnes, parmi lesquelles figurent tant l'humain comme les animaux, les plantes et les arbres, est la caractéristique principale des peuples dits « animistes ». Ainsi, selon la définition du dictionnaire Larousse, l'animisme représente une « *conception générale qui attribue aux êtres de l'univers, aux choses, une âme analogue à l'âme humaine* »¹⁸. Cette définition nous permet ainsi d'avoir une idée générale du concept, bien qu'elle cache encore plusieurs dimensions que nous détaillerons plus tard.

Bien qu'étant une vision du monde observée principalement chez les peuples indigènes, certains scientifiques la partagent également, notamment à travers leurs travaux. Alexandre Von Humboldt, que nous considérons comme un pilier de l'écologie, esquisse, au milieu du dix-neuvième siècle, les premières lignes de l'« animisme ». Connu pour ses écrits révolutionnaires sur la nature, ses explorations périlleuses en Amérique du Sud et son engagement politique hors du commun pour quelqu'un de son milieu et de son époque, il publie *Cosmos* où il affirme que : « *tout fait partie de cette 'constante activité des forces animées' (...). La nature [est] un*

¹⁷ Par « Occident » nous nous référons aux sociétés modernes européennes et nord-américaines entre autres.

¹⁸ Source Larousse url : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/animisme/3596>

‘ensemble vivant’ dans lequel les organismes sont entrelacés dans ‘un tissu complexe similaire à un filet’ »¹⁹ (Wulf, 2017, p. 305).

Humboldt est ainsi l’un des rares scientifiques de son époque à adopter une vision holistique de la nature et du cosmos. Cependant, ce qui pour lui est un terrain d’étude, représente le foyer de bon nombre de communautés, dont leur présence date d’avant l’arrivée des colons européens. Les peuples indigènes seraient ainsi les principaux garants du mode de vie animiste, où les animaux et la flore sont vus comme des personnes animées, comme le présente la définition du Larousse. Les implications d’une telle supposition sont nombreuses à commencer par une protection accrue de leur environnement et la manifestation constante de leur reconnaissance envers la nature.

La curiosité pour ces différents modes de vie ne cesse d’inciter les anthropologues à la recherche de cette communication inter-espèces au sein de différentes communautés que ce soit en Amazonie ou en Afrique australe, aux États-Unis ou dans le continent asiatique. Ces populations affirment pouvoir communiquer avec les plantes et les animaux, étant ainsi capables de créer des liens sociaux avec eux. Cette théorie peut paraître inenvisageable au premier abord. Toutefois, plusieurs témoignages rapportent que les communautés dites animistes apprennent les secrets de la nature en créant des liens sociaux avec elle, de manière réciproque. Il s’agirait ainsi d’une configuration sociale radicalement opposée à la nôtre : l’une attribuant à l’être-humain un statut supérieur aux animaux, arbres et plantes ; l’autre se mettant sur un pied d’égalité face à eux.

Si l’on se penche de plus près sur la fusion entre l’humain et la nature, nous découvrons un acteur central au sein des communautés animistes qui sont les chamans ; des êtres dotés d’un niveau de conscience cosmique hors-norme, pouvant ainsi entrer en communication directe avec les esprits de la nature. Ils seraient l’équivalent d’un médecin généraliste chez nous, ou encore un psychologue, mais avec des facultés difficiles à expliquer rationnellement. Étant capables de guérir les gens, communiquer avec des êtres cosmiques, ou encore combattre des forces maléfiques, les chamans mettent ainsi constamment à l’épreuve la science occidentale en défiant les critères dominants d’accès à la connaissance.

¹⁹ Traduit de l’espagnol par nos soins. Texte original : « *Todo formaba parte de esa ‘constante actividad de las fuerzas animadas’ (...). La naturaleza era ‘un conjunto vivo’ en el que los organismos estaban entrelazados en ‘un intrincado tejido similar a una red’.* »

Problématique et questions de recherche

Le monde indigène animiste, ainsi que le chamanisme, nous invitent donc à questionner les fondements de la société moderne Occidentale, tels que le dualisme cartésien dominant encore à ce jour, *notre* science ou encore notre condition d'humain par rapport à un univers plus vaste. A travers ce travail, nous allons donc tenter de répondre aux questions suivantes : quels sont les éléments nous permettant d'affirmer que l'animisme, en tant qu'épistémologie, prédispose l'être humain à adopter un rapport de réciprocité et de lien social avec la nature ? Considérant ainsi le chamanisme comme le foyer de l'animisme, quels facteurs nous permettent de considérer les techniques de l'extase comme une science à part entière, et par conséquent, une alternative fiable à la science occidentale ?

Ces questions nous permettent ainsi d'avancer deux hypothèses. Premièrement, nous assumons que les peuples indigènes animistes ont une connexion particulière avec le monde environnant, qui leur permet ainsi d'établir des relations étroites avec la nature, mais également avec les êtres peuplant d'autres espaces cosmiques. Deuxièmement, nous considérerons que les chamans peuvent arriver à des résultats analogues à ceux de la science occidentale à travers des méthodes alternatives, dites de l'extase.

Afin de démontrer ces hypothèses et tenter de répondre à nos questions, nous allons donc procéder en plusieurs étapes. Il est important de s'arrêter un instant sur la méthodologie employée lors de ce travail, afin de comprendre par exemple pourquoi ce dernier commence par un préambule. Vous pourrez constater qu'il ne suit pas tout à fait les normes classiques d'un travail de recherche. Nous allons, par la suite, expliciter les différents termes et concepts utilisés tant dans nos questions de recherche que dans nos hypothèses. En effet, la revue de la littérature nous permettra d'avoir une meilleure connaissance des piliers qui constituent notre théorie. La partie principale de ce travail sera consacrée à l'étude des différentes manières de se rapporter aux vivants et comment nous pouvons apprendre de ces rapports. Autant il est important de considérer que d'autres peuples ont une relation à la nature qui est différente de la nôtre, autant il est nécessaire de comprendre comment et pourquoi nous nous en sommes distancés de ce lien. Cela nous permettra de développer davantage l'animisme, en tant qu'ontologie et surtout en tant qu'épistémologie. Nous terminerons cette analyse par l'un des axes principaux de ce travail, à savoir le chamanisme, nous permettant de faire le lien avec l'animisme en tant qu'épistémologie, mais également de le confronter à la science occidentale.

MÉTHODOLOGIE

Ce travail emploie une démarche quelque peu particulière. En effet, tout n'a pas été fait dans l'ordre, puisqu'on a débuté avec un voyage de terrain, au sud du Chili, en territoire indigène : *Wallmapu*. Toutefois, les grandes lignes de l'étude n'ayant pas encore été tracées au moment du départ, on se contente donc de vivre l'expérience auprès des *machi*, et observer tout ce qui sortirait de l'ordinaire, ou du moins de *notre* ordinaire.

Sur place, la méthode employée a ainsi été l'observation avec des prises de notes sur un carnet de terrain. Le sujet du mémoire n'étant pas encore défini, il est difficile de préparer des questionnaires pour d'éventuels entretiens. De plus, il ne nous paraît pas approprié d'interroger les *machi* de cette manière. C'est pourquoi nous avons opté pour une méthode plus libre en ce sens que les informations récoltées proviennent de discussions informelles qu'on a avec elles au quotidien. Pour compléter les notes prises dans le carnet, on prend également des photos et des enregistrements (audios et vidéos), avec la permission des personnes concernées. Pendant les cérémonies ou rituels curateurs, il y a une certaine intimité et privacité à préserver, il n'est de ce fait pas toujours évident de capter des témoignages à travers des photos. Pour remédier à cela on esquisse quelques dessins dans le carnet de terrain afin d'aider à reconstituer la scène par la suite.

Une fois arrivé à Temuco, on est accueilli par Stefany Acuña qui nous emmène chez une amie à elle d'origine mapuche. Elle explique que l'immersion dans les communautés peut parfois être difficile, surtout pour une femme blanche. Le terme le moins péjoratif par lequel ils peuvent se référer à nous est « *no-Mapuche* », mais quelque fois on a eu droit à l'appellation *winka*, faisant directement référence à l'invasion coloniale. Il est donc très important d'adopter un comportement respectueux envers les membres des communautés, mais surtout d'avoir un vocabulaire adéquat. Pour cela, on rencontre quelque temps avant de partir au Chili, Rodrigo Paillalef, mapuche résident à Genève. Avec lui on apprend quelques subtilités tels que la manière de dont ils boivent le mate, toujours le faire passer à droite, dire « merci » pour faire comprendre qu'on n'en veut plus, etc. Ces quelques conseils ont été particulièrement utiles et ont facilité l'immersion au sein des communautés.

Sur place, on est tout de suite bien accueilli. L'immersion se fait très naturellement, sans doute la maîtrise de la langue facilite cela également. Selon les endroits, on se sent observé, mais cela paraît normal, car il est évident qu'on n'est pas de la zone et notre curiosité peut parfois déranger les locaux. Il nous a même été demandé si on s'est senti discriminé, ce à quoi on répond que non. En tant que blancs, il ne nous paraît pas approprié de parler de discrimination, car on a toujours été dans une position privilégiée. Peut-être peut-on dire qu'on a été perturbé dans cette position là, mais en aucun cas qu'on a été discriminé.

Au retour de ces quatre mois de voyage chez les Mapuche, on commence par reprendre l'hypothèse proposée avant le départ, à savoir : les peuples indigènes ont un mode de vie plus respectueux que nous envers la nature. À partir de là, on sait qu'il y a beaucoup de matière pour l'affirmer, mais on ne peut se concentrer uniquement sur le voyage. En effet, quatre mois chez deux *machi*, bien que cela ait été riche en informations, ne suffisent pas à eux seuls pour affirmer une telle hypothèse. On décide donc de prendre les sujets qui ressortent le plus dans ce cadre-là, ainsi que du vécu sur le terrain : c'est à ce moment-là qu'on a pensé à l'animisme.

A partir de là, on se concentre sur la littérature sur le sujet en explorant des auteurs clés comme Graham Harvey, Philippe Descola ou encore Eduardo Viveiros de Castro. Il est déjà possible de faire quelques liens entre le séjour chez les *machi* et l'animisme, mais on a tenu à explorer davantage la littérature afin de trouver un point d'ancrage plus intéressant et plus précis. En lisant *Le Serpent Cosmique* de Jeremy Narby, cela a déclenché notre intérêt pour le chamanisme, qu'on a dès lors interprété comme étant le foyer même de l'animisme – on reviendra sur cela par la suite bien évidemment. La question épistémologique vient donc des écrits de Narby, mais pas seulement, puisque Mircea Eliade, Viveiros de Castro ainsi que la plupart des auteurs ayant traité le sujet de l'animisme en parlent implicitement. De même que l'expérience auprès des *machi*, cela nous a permis d'établir des ressemblances assez fidèles entre la littérature et le terrain. De cette manière, toutes les lectures effectuées ont été analysées sous ces axes de lecture, à savoir : l'animisme – et tout ce qui aurait avoir avec le lien à la nature –, le chamanisme, l'épistémologie et les liens à la culture Mapuche.

Ainsi, Graham Harvey et Jeremy Narby ont eu une grande influence sur le déroulement de cette étude. Le premier, de par son ouvrage assez exhaustif sur l'animisme – *Animism, Respecting the living world* –, nous a permis de nous tourner vers des auteurs comme Nurit Bird-David ou

Viveiros de Castro. De même que Jeremy Narby qui a stimulé notre curiosité envers Mircea Eliade et son ouvrage phare sur le chamanisme.

Le point qu'il reste à définir est donc l'intégration du voyage dans l'étude. En effet, comme précisé auparavant, ce travail ne consiste pas en un rendu ethnographique, puisque le terrain n'est pas assez représentatif pour se suffire à lui-même. Il est toutefois indispensable d'en parler. C'est pourquoi on a décidé de le considérer comme exemple permettant d'illustrer les aspects théoriques tirés de la littérature. Vous verrez donc des encadrés au fur et à mesure de ce travail, exclusivement dédiés à la culture Mapuche, et plus précisément aux *machi*. Les informations tirées du terrain sont parfois corroborées par des sources littéraires également, puisque de nombreux travaux ont été écrits sur le sujet, notamment par Mircea Eliade qui en parle dans son ouvrage sur les techniques de l'extase, mais également des auteurs d'origine chilienne ou même directement mapuche. Ces encadrés feront office de parenthèse, permettant de revenir sur l'expérience au fur et à mesure du travail, c'est pourquoi ils sont écrits à la première personne.

Ainsi, ce travail emploie une démarche hypothético-déductive, qui n'est pas tout à fait commune, comme on a pu le constater. En effet, une démarche classique de ce type suppose que la théorie, vérifie et explique les hypothèses qui, elles-mêmes débouchent de cette théorie (Punch, 2005, p. 38). Or, ici, les hypothèses n'émergent pas uniquement de la théorie, mais également d'une inspiration venue du terrain, préalable à la recherche ; d'où la difficulté de définir précisément la nature de la démarche de ce travail.

REVUE DE LA LITTÉRATURE

Animisme

Après avoir introduit l'animisme nous pouvons brièvement considérer que ce concept vise à imputer une âme à tout être vivant au même titre que l'humain. Cette définition permet déjà de se faire une idée du sujet qui sera traité. Or, nous allons voir par la suite, que plusieurs auteurs proposent leurs visions de ce concept, se confrontant sur certains points, ou se complétant sur d'autres. Nous allons donc dresser un tableau des différents auteurs ayant discuté de l'animisme sous plusieurs angles.

Un animisme désuet

L'animisme est largement étudié par beaucoup d'auteurs venant de champs divers et variés. Ceci est en partie dû à l'interdisciplinarité que suggère cette thématique. En effet, l'animisme, avant d'être lié à la nature, était lié à la religion. Il s'agit de la première signification, aujourd'hui désuète, du terme faisant référence : « (...) *to an putative concern with knowing what is alive and what makes a being alive. It alleges a 'belief in spirits' or 'non-empirical beings', and/or a confusion about life and death (...)* » (Harvey, 2006, p. xi). L'animisme, compris ici comme une religion, serait donc la croyance en la continuité de l'âme des personnes après la mort, pour reprendre les mots de l'anthropologue Edward Taylor. A partir de cette définition, Taylor conçoit ainsi l'animisme comme une religion primitive vouée à disparaître avec les avancées scientifiques. Il le considère donc comme un discours visant à expliquer la vie et les événements dans le monde à des personnes incultes des sciences rationnelles. L'animisme, en tant que religion, relèverait donc de l'irrationnel et est considéré par Taylor comme une erreur dans l'évolution de celle-ci (1913, cité dans Harvey, 2006, pp. 6-8).

« Tylor's concept was based on the idea that natural objects and beings, both animate and inanimate, possess spirits, conceived as consisting of mental faculties, affects and subjective consciousness, although not necessarily human-like personalities. » (Turner, 2009, p. 16)

Avant Edward Taylor, James Frazer, anthropologue écossais, écrivait déjà sur l'animisme. Également d'un point de vue religieux, mais déjà bien plus proche du sens actuel, il décrit l'animisme comme une religion pratiquée par des « sauvages » qui pensent que tout ce qui compose le monde est vivant, y compris les arbres, plantes et animaux, auxquels ils confèrent une âme comme la leur (Frazer, 1983, cité dans Harvey, 2006, p. 5). Bien que le sens donné au concept ait un lien direct avec la nature, ce n'est pas pour en faire l'éloge. En effet, selon Graham Harvey, Frazer le dépeint en des termes péjoratifs et dénigrants : « (...) *let alone his denigration of what he viewed as absurd and preposterous (...)* » (*ibid.*).

Un concept relationnel

Bien que l'aspect religieux avancé par certains auteurs nous donne accès à une première approche de la question, plusieurs auteurs ont traité le sujet de l'animisme dans sa deuxième acception. C'est cette deuxième approche que nous allons étudier en détail dans ce travail. La définition la plus courante est tirée du vécu de Alfred Irving Hallowell, anthropologue étatsunien, ayant mené une étude approfondie avec les communautés indigènes Ojibwés au sud du Canada dans les débuts du vingtième siècle. Selon les Ojibwés, le monde est fait de personnes dont une partie seulement est humaine (Harvey, 2006, p. 18). Dans ce sens, il ne s'agit donc pas d'attribuer des caractéristiques humaines aux non-humains, mais de redéfinir la notion même de « personne ». Ainsi, selon cette théorie, les humains sont considérés comme une sous-catégorie de personnes, de même que les arbres (*tree-person*), ou encore les tigres (*tiger-person*) par exemple. Dans la définition de Hallowell, il s'agit donc de reconnaître un statut de personne tant aux humains qu'à l'autrement qu'humain²⁰. Le terme « autrement qu'humain » revient à plusieurs reprises dans sa théorie faisant référence aux êtres animés, au sens d'êtres possédant une âme, avec lesquels les humains tissent des liens et partagent le monde (Harvey, 2010, p. 17). Lorsqu'il en vient à comparer la notion de « personne » entre l'Europe et les Ojibwés du Sud canadien, Hallowell affirme qu'il ne s'agit pas d'une différence de croyances, mais de différentes façons d'être dans le monde, c'est-à-dire, d'ontologies diverses (*ibid.*).

²⁰ Irving Hallowell emploie le terme anglais « *other-than-human person* ». En français nous utiliserons ici le terme « autrement qu'humain ».

L'auteur, précise également qu'il ne s'agit pas uniquement de différencier le vivant du non-vivant, ou de différencier la vie de la mort – pour en revenir à la théorie de Taylor – mais d'apprendre à vivre en harmonie en ayant un comportement approprié (Harvey, 2010, p. 16). Il s'agit donc d'une question de relation entre les êtres vivants du cosmos : selon la théorie de Hallowell, la catégorie de « personne » n'est donc imputable que lorsque les êtres ont une relation entre eux, et ce, quelle qu'en soit la nature de celle-ci (*ibid*).

Graham Harvey, conférencier en études de la religion, reprend la définition de Hallowell dès les premières phrases de son ouvrage, en mettant également l'accent sur la question de respect entre les êtres, qui ne sont désormais plus vus comme des objets, mais comme des entités dignes de respect : « *[It] refers to a concern with knowing how to behave appropriately towards persons, not all of whom are human* » (Harvey, 2006, p. xi). Nous voyons ici la ressemblance dans les définitions, mais Harvey y ajoute la notion de « comportement », plus implicite chez Hallowell.

Dans ce contexte, il rejoint Marcel Mauss, ethnographe, qui voit dans l'animisme une forme de réciprocité qui serait indispensable dans toute interaction sociale, notamment par la notion de « cadeau » (*gift*) qui revient à plusieurs reprises dans sa théorie. Mauss va au-delà de la conception que nous connaissons puisque les fruits récoltés des arbres, de même que la nourriture issue de la chasse, sont considérés comme des cadeaux faits par la nature pour les personnes vivant sur ces terres. Il faut donc en être reconnaissant et savoir retourner les excédents en signe de respect envers le donneur, permettant ainsi le maintien des bonnes relations de réciprocité (Mauss, 1990, cité dans Harvey, 2006, pp. 12-13). L'animisme de Mauss est donc principalement basé sur cette idée de donneur et receveur de cadeaux, ainsi tant un être-humain comme un arbre fruitier peuvent être considérés comme des personnes :

« *They are people because they give and receive gifts. (...) gifts are given and received not only by humans but also by trees, forests, rivers, seas and all other living persons, communities and/or domains.* » (Harvey, 2006, p. 13).

Si nous continuons dans l'acception de l'animisme en tant que vision de la nature basée sur les relations de réciprocité entre humains et non-humains, l'anthropologue Nurit Bird-David propose une approche du concept en confrontation au modernisme. En effet, pour elle, l'animisme est une épistémologie relationnelle, c'est-à-dire une façon d'arriver à la

connaissance par une relation directe avec la nature, notamment par la parole (Bird-David, 1999, p. 77). Après son étude avec les Nayakas, en Inde, elle part du principe que prendre des échantillons de la flore tropicale pour les étudier en laboratoire représente l'épistémologie moderniste, tandis que parler avec les arbres représente l'épistémologie animiste ; et ce non seulement chez les Nayakas, mais également chez la plupart des peuples chasseurs-cueilleurs (*ibid.*). Par la parole, les Nayakas personnifient donc les entités de la nature en les considérant comme des « *superpersons* »²¹ : « *We do not personify other entities and then socialize with them but personify them as, when and because we socialize with them.* » (Bird-David, 1999 citée dans Harvey, 2006, p. 21). Ainsi, par la parole, par la conversation l'*autre* est reconnu comme un *moi* en relation avec nous-mêmes. D'après la théorie de Bird-David, nous pouvons donc voir que les concepts d'épistémologie relationnelle et celui d'épistémologie animiste sont utilisés de manière analogue.

Un animisme fait de perspectives

Philippe Descola, anthropologue français, développe dans son ouvrage, *Par-delà nature et culture*, une critique du dualisme nature/culture qui régit nos sociétés occidentales. Ainsi, il crée ce qu'il appelle les quatre ontologies, ou des « *systèmes de propriétés des existants* » (Descola, 2005, p. 220). Il s'agit donc de catégoriser les différents schémas possibles de relations entre humains et nature où nous y retrouvons le totémisme, l'analogisme, le naturalisme et l'animisme ; tous se caractérisent par la différence ou ressemblance des intériorités et physicalités entre les êtres. Ainsi, l'animisme selon lui est : « (...) *l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur* » (*ibid.* p. 229). Nous sommes donc en présence d'une analyse des rapports à l'autrement qu'humain. Dans ce cadre-là, l'animisme se définit par une ressemblance de l'intériorité, mais une différence de physicalité. La base de sa théorie se trouve dans la façon de sociabiliser la nature au sein des différentes cultures. Comme il l'explique, dans les communautés Achuar²², et en général en Amazonie, il est coutume de considérer les rapports des humains au reste du vivant comme des rapports de personne à personne (*ibid.* p. 224).

²¹ Ce terme a été choisi par Bird-David pour contrer celui de « *other-than-human person* » de Irving Hallowell, car ce-dernier suggérerait, selon elle, que le statut de personne est défini par l'humanité de celle-ci.

²² Peuple indigène Amazonien du Pérou et de l'Equateur.

En effet, le fait de voir une similitude de l'intériorité entre les êtres permet, selon lui, d'étendre l'état de culture au-delà de l'humain et ainsi considérer les plantes et les animaux capables d'un comportement en société semblable au nôtre (*ibid.* p. 229). C'est donc par le corps que les humains se différencient des autres êtres vivants, c'est-à-dire, leur physicalité. Descola s'arrête longuement sur le terme du « corps », lequel n'est, selon lui, pas uniquement une enveloppe de l'âme, mais « (...) *l'ensemble de l'outillage biologique qui permet à une espèce d'occuper un certain habitat et d'y développer le mode d'existence distinctif par quoi on l'identifie au premier chef* » (*ibid.* p. 238).

Viveiros de Castro va plus loin dans cette réflexion en parlant de ce qu'il appelle les « affects » qui différencient les humains des non-humains. En effet, plus que des différences au niveau physiologique, Viveiros de Castro met l'accent sur des capacités qui sont propres à chaque espèce, notamment « *[l']ensemble de manières ou de modes d'être qui constituent un 'habitus'* » (Viveiros de Castro, 2006, p. 48). Il veut dire par là, la façon de se nourrir, de se loger ou encore de communiquer, par exemple. Les Amérindiens voient ainsi une continuité métaphysique entre les êtres (*ibid.* p. 49), se différenciant ainsi entre eux à travers le corps, ou plus précisément, à travers les affects propres à chaque espèce.

C'est sur ces bases-là que l'auteur développe la théorie du « perspectivisme ». Si tous les êtres sont dotés d'une intériorité similaire, mais d'une physicalité distincte, cela donne naissance à de différentes perspectives ontologiques. En effet, le perspectivisme, selon Viveiros de Castro, prône l'idée selon laquelle tous les êtres vivants se perçoivent eux-mêmes comme des humains, mais ne perçoivent pas les autres comme tel (Viveiros de Castro, 2011²³). Ou comme le reprend Descola :

« (...) l'expression de l'idée que tout être occupe un point de vue de référence, et se trouve ainsi placé en situation de sujet, s'appréhende sous les espèces de l'humanité, la forme corporelle et les usages des humains constituant des attributs pronominaux du même type que les autodésignations ethnonymiques. » (2005, p. 247)

Le perspectivisme selon Viveiros de Castro viendrait donc compléter l'animisme que nous avons passé en revue jusqu'à maintenant, il en serait le « *corollaire ethnoépistémologique* »

²³ Source Youtube url : <https://www.youtube.com/watch?v=uOP30ubkMfY>

(Viveiros de Castro, 1999, cité dans Descola, 2005, p. 253). Si, dans l'animisme, les humains qui se voient comme tels perçoivent les non-humains avec une forme non-humaine, dans le perspectivisme l'inverse est également possible. Les non-humains – prenez ici les jaguars, qui se perçoivent donc comme ayant une forme humaine depuis leur perspective, verront les humains avec une forme non humaine (Descola, 2005, p. 249). Cela diffère donc par exemple de la théorie de Irving Hallowell, où le jaguar ne serait pas un humain en tant que tel, mais la sous-catégorie de personne nommée *jaguar-person*.

Viveiros de Castro complète ainsi la théorie animiste de Descola en stipulant que :

« Philippe [Descola] had stopped at the realization that Indians think that everything in the universe has a soul – that's animism. But as to where the differences between things and with souls come from, he had no answer to that question. My answer ...[is] that the difference comes from the body. » (Cité par Skafish 2016, p. 406, dans Rivera Andía, 2019, p. 10)

D'après la théorie perspectiviste de Viveiros de Castro, nous pouvons donc voir qu'il conçoit l'animisme comme un concept relationnel. Toutefois, à la différence de Bird-David, il le considère comme une ontologie relationnelle et non une épistémologie (Viveiros de Castro, 2006, p. 48). Ceci dans le sens que le perspectivisme permet plusieurs conceptions de l'être : *« the label traditionally applied to those ontological regimes in which ... things and people assume the social form of persons »* (Viveiros de Castro, 2015, p. 149, cité dans Rivera Andía, 2019, p. 4).

L'animisme dans le monde indigène

Chaque auteur passé en revue se réfère à un moment ou un autre de sa théorie aux peuples indigènes. Ces derniers ne peuvent en effet pas manquer dans les exemples à l'heure d'illustrer ce concept. Si l'on en croit les théories animistes, grand nombre de peuples indigènes du continent américain ou asiatique par exemple, vivraient selon ce modèle. Comme nous l'avons vu, la théorie de Hallowell se base sur son vécu parmi les Ojibwés du Sud canadien. Descola se base principalement sur les Achuar et nous explique dès le début de son ouvrage :

« Ces Indiens [les Achuar] (...) disent que la plupart des plantes et des animaux possèdent une âme (wakan) similaire à celle des humains, une faculté qui les range parmi les 'personnes' (aents) en ce qu'elle leur assure la conscience réflexive et l'intentionnalité, qu'elle les rend capables d'éprouver des émotions et leur permet d'échanger des messages avec leurs pairs comme avec des membres d'autres espèces, dont les hommes. » (Descola, 2005, p. 26)

Il en est de même pour les Makuna de la Colombie orientale, pour qui les plantes et les animaux sont porteurs de caractéristiques identiques aux humains ; ce sont, en effet, des « gens » tout comme nous (*ibid.* p. 32).

Ainsi, comme nous l'avons vu avec les Ojibwés, les Nayakas, les Achuar, ou les Makuna, pour n'en citer que quelques-uns, les peuples indigènes, bien qu'ayant des cosmologies qui leur sont propres, s'accordent sur le fait de ne pas faire de distinction ontologique entre les humains et les non-humains (*ibid.* p. 33).

Une ontologie ou une épistémologie ?

Chaque auteur a donc sa théorie sur l'animisme, même si toutes se rejoignent sur un point : une vision du monde où le vivant et le non-vivant, l'humain et l'autrement qu'humain, vivent en communauté et dans le respect de chacun. Certains considèrent l'animisme comme étant une ontologie, tels que Irving Hallowell ou Eduardo Viveiros de Castro, d'autre comme une épistémologie, c'est le cas de Nurit Bird-David. Si nous nous tenons à la théorie de Hallowell par exemple, il est tout à fait légitime de considérer l'animisme comme une ontologie ; une façon d'être dans le monde où nous considérons les non-humains comme dotés d'une âme telle que la nôtre. La théorie de Descola est également pertinente en tant qu'ontologie, puisqu'il en propose quatre ; quatre différentes manières de sociabiliser la nature ; quatre façons d'être dans le monde. De la même manière, Viveiros de Castro nous montre à travers le perspectivisme, que l'animisme est en effet une ontologie (relationnelle). Toutefois, du point de vue de Bird-David, percevoir l'animisme en tant qu'épistémologie relationnelle, notamment à travers l'exemple du dialogue avec les arbres, est également légitime. Tout est finalement une question de perspective... nous voilà retombés dans les filets théoriques de Viveiros de Castro.

Chamanisme

Chamanisme et animisme, nous allons le voir, vont de pair. En effet, si bien que la plupart des auteurs que nous avons vu dans la section précédente mentionnent les peuples indigènes comme illustration de leur définition de l'animisme, ils traitent également la thématique chamanique à un moment ou un autre au fil de leur théorie. Ces personnes dotées de nombreuses facultés souvent inexplicables par le rationalisme moderne, représentent encore à ce jour un grand mystère pour les européens comme nous.

Les origines du mot « chaman » sont encore à ce jour peu claires. Une d'elles, qui revient à plusieurs reprises, suppose que ce terme viendrait du toungouse²⁴ « *çaman* » ou « *saman* », où les premiers témoignages de trances chamaniques auraient été captés (Descola, 2005, p. 52 ; Narby, 1995, p. 21 ; Walsh, 1989, p. 2). En toungouse, cela voudrait dire : « *one who is excited, moved, raised* » (*ibid.*), ou bien dans les termes de Jeremy Narby, quelqu'un qui « *bat le tambour, entre en transe et guérit les gens* » (*op.cit.* Narby, p. 21).

Ainsi, dès les premières observations en Sibérie, au vingtième siècle des anthropologues ont découvert la présence de chamans un peu partout dans le monde, en Amazonie, Ouganda ou encore Indonésie, pour n'en citer que quelques-uns (*ibid.*). Les premiers rapports dépeignent les chamans comme des fous, névrosés ou encore schizophrènes, probablement à cause de leur forme de vie particulière : certains prennent des substances hallucinogènes, à travers les plantes, d'autres entrent dans des états étranges après avoir battu le tambour pendant des heures. Pour les chercheurs de l'époque cela représente en effet un phénomène hors du commun, au point de les déclarer comme malades :

« *Le chamanisme est du reste fréquemment dystone à l'égard de la culture elle-même [...] Avec Kroeber, Linton et La Barre, j'affirme [Georges Devereux] donc que le chaman est psychologiquement malade* » (Devereux, 1956, cité dans Narby, 1995, p. 21)

Cette conception du chaman hystérique perdurera encore jusqu'aux années soixante.

²⁴ Les Tangouses sont un groupe de peuples de la région sibérienne, Toungouska, et du Nord-Est de la Chine.

Toutefois, avec les auteurs du milieu du vingtième siècle, le chamanisme commence à avoir une autre vision : celle de créateur d'ordre. Claude Lévi-Strauss (1949), affirme que le chaman n'est pas un névrosé comme le dépeint Devereux, mais au contraire est considéré comme un psychothérapeute. A travers la parole, notamment dans les trances, le chaman met de l'ordre et de la cohérence dans les douleurs et maladies qui affligent la communauté (Narby, 1995, p. 22). D'autres auteurs suivront cette ligne théorique pendant une grande partie de la seconde moitié du siècle, notamment Browman et Schwarz qui les définissent comme des personnes qui « *sont activement engagées dans le maintien et le rétablissement de certains types d'ordre* » (Browman et Schwarz, 1979, cités dans Narby, 1995, p. 160). De la même manière, avant eux, Lewis voyait le chaman comme « *le maître de l'anomalie et du chaos* », celui qui réimpose l'ordre à travers des rites, permettant ainsi à l'humain de reprendre le contrôle sur son destin (Lewis, 1971, cité dans Narby, 1995, p. 160).

A la même époque, au milieu du vingtième siècle, Mircea Eliade, historien des religions, publie l'un de ses ouvrages les plus célèbres à ce jour : *Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Ce livre est devenu incontournable dans l'étude du chamanisme étant considéré comme une synthèse mondiale sur le sujet (*ibid.*, p. 23).

Une des intentions exprimées par l'auteur au début de l'ouvrage est la volonté de clarifier le terme « chaman », utilisé selon lui de manière imprécise. Il commence donc par définir un chaman comme le « *grand maître de l'extase* » et par conséquent le « chamanisme » comme une « *technique de l'extase* » (Eliade, 2015, p. 24). A cette époque, bon nombre de scientifiques utilisent ce terme au même titre que *medicine-men*, magicien, ou autres similaires ; c'est pourquoi Eliade précise que bien que le chaman est un *medicine-men* ou un magicien, l'inverse n'est pas nécessairement vrai. Un profane peut apprendre à manipuler les plantes médicinales, avoir connaissance de leurs bienfaits, mais ne peut être considéré comme un chaman pour autant, car ce dernier a une technique particulière et unique (*ibid.*, p. 25), en plus d'avoir bénéficié d'une initiation complexe et rigoureuse.

ENCADRÉ 1. Dans la culture Mapuche, il existe également des *medicine-men*, nommés *lawentuchefe* – *lawen* signifiant « remède ». Bien que toute *machi* soit *lawentuchefe*, tous les *lawentuchefe* ne sont pas des *machi*.

Ainsi, ce que Eliade entend par « extase » est l'expérience à travers laquelle les chamans entreprennent un voyage, une ascension céleste ou une descente aux enfers (*ibid.*, p. 242). Autrement connue comme une transe, l'extase est l'élément principal qui différencie un chaman des religieux, magiciens, sorciers ou encore des *medicine-men*. Il est en effet très commun de considérer le chamanisme comme la religion des peuples archaïques. A titre d'exemple, dans certaines cultures, il est très commun que le chaman soit présent aux enterrements, de par sa fonction de psychopompe. Ce dernier accompagne l'esprit du défunt aux enfers, car le chemin est trop périlleux pour quelqu'un qui ne le connaît pas (*ibid.*, p. 176). Cependant, toute autre cérémonie religieuse qui n'implique pas de perte de l'âme ou de maladies, se déroulent sans que sa présence ne soit nécessaire. Les peuples qui se disent chamanistes le sont donc non pas par religion, mais de par l'importance qu'ils accordent à l'expérience extatique de leur chaman, car c'est par ce biais qu'il guérit les personnes, les accompagne une fois qu'ils quittent le monde des vivants, et communique avec les divers esprits du cosmos (*ibid.*, p. 28). A ce titre, le chaman est indispensable dans toute cérémonie, ou rituel, de sa communauté qui implique l'âme humaine, car il en est « *le grand spécialiste (...); lui seul la 'voit', car il connaît sa 'forme' et sa destinée* » (*ibid.*, p. 28 et 175).

Eliade insiste sur l'importance des voyages cosmique du chaman, car c'est à travers ceux-là qu'il reçoit les instructions des esprits concernant le sort de son peuple (*ibid.*, p. 253). Un chaman est donc le seul à pouvoir voyager dans ce qu'il dépeint comme les régions cosmiques du monde. A savoir que, selon Eliade, le cosmos se divise en trois zones : le ciel (en haut), la terre (au centre), les enfers (en bas) (*ibid.* p. 242). Pendant la transe, le chaman va passer d'un niveau à l'autre à travers l'axe central qui les relie : le « *Pilier du Monde* » (*ibid.*, p. 242 et 250).

ENCADRÉ 2. Dans la cosmologie Mapuche, le principe est le même sauf que le cosmos est divisé en quatre : le monde inférieur – Minche Mapu, terrestre – Mapu, intermédiaire entre le ciel et la Terre – Anka Wenu, et supérieur – Wenu Mapu (Grebe et. Al, 1972, cité dans Pozo Menares & Canio Llanquinao, 2016, p. 32). Toutefois, étant une culture de tradition orale, les données sur la cosmologie Mapuche peuvent varier selon les communautés. Une personne rencontrée à Temuco m'a décrit le cosmos avec trois mondes, comme Eliade et Harvey : inférieur – Minche Mapu, intermédiaire – Nag Mapu, et supérieur – Wenu Mapu²⁵.

²⁵ Données récoltées sur le terrain, retranscrites sur le carnet de voyage.

Nous pouvons donc voir que Eliade place les techniques de l'extase au centre des fonctions du chaman. Comme le rapporte Harvey: « *For Eliade, shamanism in its pure, 'archaic' form is not about trance or possession, but about a shaman's own 'ecstatic' journey* » (Harvey, 2006, p. 144). De cette façon, un chaman est un guérisseur, en effet, mais sans l'expérience extatique, son rôle de chaman n'est plus. S'il est guérisseur et psychopompe c'est bien parce qu'il domine les techniques de l'extase (*op. cit.*, Eliade, p. 176).

Jeremy Narby, anthropologue canadien, consacre bon nombre de ses écrits aux techniques des savoirs indigènes notamment à travers son ouvrage très célèbre *Le Serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir* (1995). Dans son livre, Narby est très critique vis-à-vis des anthropologues, considérant que jusqu'alors ils ne se mettent pas suffisamment à la place des individus étudiés, et qu'il est par conséquent difficile de comprendre ces thématiques qui relèvent de l'irrationnel pour nous. Ainsi, il stipule qu'étudier un sujet qui relève de l'irrationnel – le chamanisme – à travers une méthode rationnelle – académique – est donc paradoxal (*op. cit.*, Narby, p. 24).

Après avoir rapporté plusieurs définitions du « chamanisme » ou du « chaman », par des auteurs divers, Narby propose sa propre vision. Après son expérience dans l'Amazonie péruvienne, il est persuadé que l'ADN qui compose tout être vivant sur cette terre, est à l'origine des connaissances que possèdent les chamans. En ayant ainsi une vision plus pertinente sur le sujet, il définit le chamanisme comme :

« (...) un ensemble de différentes techniques de défocalisation : rêves maîtrisés, jeûnes prolongés, isolement dans la nature, ingestion de plantes hallucinogènes, hypnose basée sur un battement répétitif de tambour, expériences proches de la mort ou une combinaison de celles-ci. » (*ibid.*, p. 109)

ENCADRÉ 3. Ceci fait écho au quotidien d'une machi qui, elle entre en transe après un battement prolongé du kultrun – tambour Mapuche –, reçoit des informations et/ou instructions cérémonielles des esprits dans ses rêves, ou ceux de ses proches, et pendant ses transes.

Nous pouvons donc voir que la vision du chaman selon Jeremy Narby est davantage centrée sur la question des transes, ou ce à quoi se réfèrent plusieurs auteurs comme des « états de

conscience défocalisée » (*ibid.*, p. 117) – ou « *altered state of consciousness (ASC)* » (Olsen, 2011, p. 2 ; *op. cit.*, Walsh, p. 3).

Narby revient sur les écrits de Mircea Eliade à plusieurs reprises dans son ouvrage pour montrer que les techniques de l'extase des chamans de l'Amazonie comptent aussi avec la présence de l'Axe du Monde : il s'agit de la racine utilisée par les *ayahuasqueros* – chamans de la région – dans leur breuvage pour entrer en transe et apprendre les propriétés médicinales des plantes (*op. cit.*, Narby, p. 9). Son analyse de l'Ayhuasca va bien plus loin, mais nous explorerons cet aspect plus tard.

Philippe Descola ne pouvait manquer à la liste d'auteurs ayant contribué aux nombreux écrits sur les chamans. Dans son ouvrage, il décrit un chaman comme un médiateur entre le monde humain et celui des esprits. En effet, un chaman, à travers ses rêves et transes, est capable de communiquer avec les esprits – de la nature – ce qui lui permet de trouver les solutions et remèdes au maux et malheurs des gens (*op. cit.*, Descola, pp. 52-53). Descola reconnaît d'autres tâches qui leur sont assignées, notamment chez les Yukuna de l'Amazonie colombienne, où les chamans veillent à ce que les espèces puissent se régénérer spirituellement (*ibid.* p. 34). Il joue ainsi le rôle de gestionnaire de l'écosystème selon Descola, puisqu'il s'assure que les humains ne perturbent pas le cycle naturel des espèces de la nature pour atteindre une « *homéostasie parfaite* » (*ibid.* p. 39). Il explique que dans certaines cultures indigènes, le chaman va lui-même négocier avec la nature la mise à disposition du gibier pour la communauté. Tel est le cas des chamans Desana²⁶, qui après avoir pris une substance hallucinogène, entrent en transe et peuvent visiter les *vai-mahsë*, esprits protecteurs du gibier (*ibid.* p. 591). Le chaman doit également négocier lequel des membres de la communauté doit être sacrifié pour les *vai-mahsë* afin de recevoir un gibier en retour.

Graham Harvey expose également cet aspect du rôle d'un chaman. Dans son livre sur l'animisme, il y consacre un chapitre entier, retraçant ainsi une grande partie, si ce n'est l'entièreté, des tâches assignées aux chamans. Lorsqu'il en vient à parler des sociétés de chasseurs, Harvey explique que les chamans sont ceux chargés de convaincre le gibier de se faire chasser, d'aller à la rencontre des chasseurs et sacrifier leur vie pour qu'ils puissent se

²⁶ Peuple indigène de l'Amazonie colombienne.

nourrir (*op. cit.*, Harvey, p. 147). En échange il leur promet une mort digne ainsi qu'un traitement respectueux tout au long de la préparation du repas et de sa consommation.

En ce qui concerne l'assimilation du chamanisme à la religion, Harvey est très clair : le chamanisme n'est pas une religion, puisque leur religion est l'animisme (*op. cit.*, Harvey, p. 139). Il l'explique de façon plus claire par la suite: « (...) *shamans and shamanising provide particularly powerful tests of the boundaries of human attempts to find appropriate ways of live alongside other persons, i.e. of animism* » (*ibid.*). Ainsi, le chaman travaille pour sa communauté qui n'est pas chamaniste, mais animiste. De même que dans les sociétés animistes, le chaman ne peut exercer son rôle qu'en relation avec les autres personnes de la communauté et avec leur participation. Selon Harvey, un chaman est comme un artiste faisant une performance, ce qui explique pourquoi il n'est jamais seul lors de cérémonies, puisqu'il y a constamment des gens – ses assistants par exemple – qui l'accompagnent. Harvey propose donc une description du chaman à partir de cette caractéristique sociale :

« Shamans are performers of particular roles, skills and arts that require the participation of others. (...) every performance is communal, social and relational, requiring skilful participation by performers 'and' those who accompany them. » (ibid.)

ENCADRÉ 4. *Les machi ne peuvent en effet jamais conduire seules une cérémonie. Il y a toujours des gens de leur communauté pour les assister. Pendant la cérémonie de Ñeikurewen de machi Silvia, il y a deux llankan qui l'accompagnent et dansent le purun avec elle, ils sont les seules personnes autorisées à être constamment face à elle. Ensuite, son mari Carlos qui est son zungumachife, s'occupe de recevoir, traduire et retransmettre le message des esprits pendant la transe de la machi. Les personnes qui jouent les instruments sont également indispensable au bon déroulement de la cérémonie : les femmes derrière la machi jouent le kultrun, les hommes sur les côtés jouent la trutruka et la pifülka, la musique étant indispensable pour atteindre la transe.*

Le troisième rôle assigné au chaman est un peu plus obscure. En effet, le monde animiste prône un respect pour toutes les formes de vies. Or, il est très fréquent dans les traditions indigènes, que des mauvais esprits s'introduisent dans les communautés et causent des catastrophes, des maladies et même parfois la mort. C'est pourquoi, comme le dit Harvey, il faut chasser ces formes de vie agressives et dangereuses pour la communauté, bien que l'animisme prône le contraire. C'est à ce moment là qu'intervient le chaman afin de combattre ces forces obscures

à travers des rites particuliers (*ibid.*, p. 140). Harvey précise également que les profanes peuvent sentir leur présence et savoir qu'ils sont hantés par un mal, mais les chamans restent les seuls à pouvoir les combattre (*ibid.*).

ENCADRÉ 5. Machi Rosa doit souvent combattre des forces obscures. Un jour, une femme est venue la voir, car elle affirme être possédée par un mauvais esprit. Elle a, en effet, un aspect très sombre, elle ne parle pas beaucoup, est profondément malheureuse, pleure sans cesse, et ne dort pas car pendant son sommeil l'esprit vient la posséder, la rendant dangereuse pour elle-même et son entourage. Rosa lui fait un rituel de guérison à base d'herbes médicinales diverses avec lesquelles elle prépare un bain. Pendant le bain elle fait brûler du piment, bat le kultrun, chante et récite des prières afin de faire fuir le mauvais esprit. Ceci fait partie du quotidien de Rosa et de la plupart des machi.

Enfin, Harvey parle de l'aspect guérisseur du chaman. Il s'agit en général de l'aspect le plus connu des chamans. Guérir les maux des personnes de leur communauté est considéré comme étant leur rôle principal. Harvey l'explique à travers le terme de « médiateurs », car le chaman est toujours la personne qui se situe entre deux ou plusieurs entités en conflits – homme/femme ; bien/mal ; mauvais mélange comme par exemple chez les Inuits où il est très mal vu de mélanger les animaux de la terre avec ceux de la mer (*ibid.*, p. 149). C'est pourquoi, chez les peuples indigènes animistes, il est coutume de considérer que les maladies sont dues à un mauvais comportement envers d'autres personnes²⁷ (*ibid.*). L'auteur propose ainsi une description très large du chaman:

« (...) [I]n some cases at least, the whole system of the way the world is (cosmology plus lifeway plus sociality plus subsistence plus ontology – or everything from the ordinary to the exceptional), is encapsulated and performed in the being and living of shamans. » (ibid.)

Très semblable à la définition de Descola, David Abram, philosophe étatsunien, définit également un chaman comme un intermédiaire entre les humains et ce qu'il appelle « *un domaine écologique plus vaste* » (Abram, 2013, p. 27). Par la suite, sa définition fait écho à celle de l'animisme selon Marcel Mauss et la notion de « *gift* » à travers laquelle nous pouvons également voir les échanges symboliques entre humains et nature (*op. cit.*, Descola, p. 53). En

²⁷ « Personne » est à comprendre dans son sens animiste, incluant ainsi l'humain et l'autrement qu'humain.

effet, Abram voit le chaman comme celui qui veille à ce que le village ne prenne de la nature que ce qui lui est nécessaire et s'assure de le lui rendre, tant sous forme matérielle qu'immatérielle – prières ou offrandes – (*op. cit.*, Abram, p. 27). Les chamans sont donc ceux qui voyagent entre le monde humain et autrement qu'humain, notamment à travers les trances, afin d'entrer en contact avec ces autres puissances et apprendre d'elles. Le don des chamans est donc cette capacité à répondre aux sollicitations d'un monde qui se situe au-delà de notre perception, le monde *plus-qu'humain* (*ibid.*, p. 30).

Un regard similaire venant d'un champ d'étude tout à fait différent est proposé par Dale Olsen, professeur en ethnomusicologie. Olsen a mené une étude avec des chamans de deux zones différentes d'Amérique du Sud, à savoir le peuple Warao du Venezuela et des chamans du nord du Pérou. D'après son étude, les maladies seraient donc causées par l'intrusion de mauvais esprits. C'est pourquoi il est nécessaire de faire appel à des « *spiritually knowledgeable specialists* » – chamans, qui à travers la transe vont combattre les esprits ayant causé ces maladies et permettre ainsi la guérison du patient (*op. cit.*, Olsen, p. 1). De même que Mircea Eliade, il met l'accent sur l'aspect extatique du chaman dans sa définition :

« *I define shamanism as a belief system that is characterized by the ability of a specialist (the shaman) to bridge the natural and supernatural worlds by using techniques such as direct contact with and transformation into a supernatural entity via an altered state of consciousness (trance) that often includes flights of ecstasy (out-of-body experiences).* » (*op. cit.*, Olsen, p. 2)

Enfin, Viveiros de Castro, toujours à travers le perspectivisme, propose une définition du chaman en tant qu'être capable de franchir les frontières ontologiques humaines afin de négocier, arranger, superviser, les relations entre humains et non-humains (*op. cit.*, Harvey, p. 152). A travers la transe, le chaman peut se mettre à la place du jaguar par exemple, et voir ainsi la réalité depuis sa perspective. Il est donc capable de voir les non-humains de la même manière qu'ils se voient eux-mêmes, c'est-à-dire comme des humains, et pouvoir jouer un rôle de médiateur entre eux et les humains – ceux que vous et moi voyons comme des humains.

Ainsi, après avoir passé en revue les thèmes principaux – animisme, chamanisme, perspectivisme – nous pouvons constater que tous se rejoignent en un point : le lien à la

nature, dans sa conception la plus large, à savoir le cosmos tout entier, n'est pas un lien à sens unique mais un échange constant. Le chaman, en tant que médiateur entre le monde profane et le monde cosmique représente un point clé dans la conception de l'animisme. Nous verrons par la suite que son rôle au sein de ces communautés permet de préserver le mode de vie animiste. Il représentera donc un point clé tout au long de ce travail.

LES RAPPORTS AU MONDE : UN PORTAIL VERS LA CONNAISSANCE

Rapport à l'autrement qu'humain

Les manières de se rapporter à son environnement diffèrent selon de nombreux critères. Que nous vivions au centre-ville, en campagne ou en forêt, par exemple, nos modes de vies sont marqués par le contexte dans lequel nous nous trouvons. Ainsi, un citoyen n'aura pas nécessairement la même façon de se rapporter à son environnement, qu'une personne vivant en contact permanent avec la nature.

Dans cette section nous allons donc discuter et analyser les différentes manières de se rapporter au monde vivant, mais également à soi-même. Il est important de souligner que nous avons choisi de nous concentrer sur deux types de rapports à l'autrement qu'humain, en l'occurrence celui des l'être humain occidental et celui des peuples indigènes dits animistes. Nous sommes bien évidemment conscients que d'autres types de rapports existent.

Identification, ontologie, cosmologie

Avant même de penser à avoir un lien quel qu'il soit avec notre environnement, il y a un processus qui s'effectue au niveau individuel : comment nous percevons-nous, nous-même, par rapport aux autres ? Descola définit cela à travers l'« identification » :

« Il s'agit du schème plus général au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre moi et des existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue. » (Descola, 2005, p. 204)

L'identification permet donc de se situer soi-même par rapport à notre alentour. Nous procédons à une analyse des *autres*, en définissant ce qui les distingue ou les rapproche de nous et ainsi déterminer quel genre de relation nous pouvons entretenir avec cette personne. Le processus d'identification, tel que décrit par Descola, est donc un premier pas dans notre rapport à notre alentour.

Descola propose, comme nous l'avons vu auparavant, quatre ontologies permettant de catégoriser les différentes manières de sociabiliser la nature. L'ontologie en tant que théorie de l'être nous permet donc d'envisager l'être humain depuis différentes perspectives. Cela permet donc d'étudier plusieurs types de réalités (Kohn, 2015, cité dans Rivera Andía, 2019, p. 6), s'agissant ainsi de différentes manières d'être dans le monde, dans le cosmos. Ainsi, les termes « ontologie » et « identification » s'entremêlent et se complètent, car cette manière d'être, spécifique à chacun, ou chaque communauté, définit donc notre façon de nous identifier, tant à nous-même, qu'à l'autre²⁸.

Revenons maintenant sur la notion de cosmos que nous avons évoqué plus haut pour parler de « cosmologie ». Il est important de préciser que les cosmologies diverses que nous trouvons au sein des différentes populations du monde, définissent également le rapport à l'autre et à la nature. Par cosmologie il faut comprendre: « *the form of distribution in space of the components of an ontology and the kind of relations that conjoin them* » (Descola, 2014, p. 437, cité dans Rivera Andía, 2019, p. 6). Ainsi, la cosmologie des populations varie selon divers critères, tels que l'histoire, l'environnement, la technologie ou encore le contexte social (Mathews, 1994, p. 13).

Longtemps confondue avec la métaphysique, la cosmologie s'en différencie de par son caractère actuel (*ibid.*, p. 11). Il s'agit ainsi de représenter la structure générale, les origines et l'évolution du monde présent en y incluant autant d'aspects matériels qu'immatériels – esprits, dieux, etc. (*ibid.*). Nous pouvons donc voir que la cosmologie joue un rôle primordial dans la culture puisqu'elle fournit l'espace nécessaire au développement de chaque individu de la société concerné par celle-ci. Elle agit ainsi tant au niveau collectif, dans le façonnement des normes sociales et éthiques de la société, qu'au niveau de l'expérience individuelle du monde qui nous entoure (*ibid.*, pp. 12 ;29 ; 43).

ENCADRÉ 6. *Plusieurs personnes ont mentionné la nécessité de « préserver l'Adz Mapu²⁹ ». J'ai compris, après quelques discussions, qu'ils font allusion aux normes et valeurs régissant le peuple Mapuche depuis le temps de leurs ancêtres. C'est ce qui régit les Mapuche dans leur relation à la nature entre autres. Ladino Curiqueo explique que l'Adz Mapu est l'équivalent du droit ordinaire. Il poursuit en disant que dans la culture*

²⁸ L'autre pouvant tant être humain que non-humain.

²⁹ Ad, Adz ou Az : norme, ordre

Mapuche « la nature est la plus juste examinatrice, c'est la loi qui régule la coexistence de tout ce qui est vivant³⁰ » (Ladino C., 2014, p. 93). L'Adz Mapu est ainsi l'équivalent de la cosmologie chez les Mapuche.

Ces termes nous permettent de visualiser par quels biais l'être humain³¹ se positionne dans l'univers, par rapport à lui-même, mais également par rapport aux autres êtres du cosmos. A partir de là, il est plus aisé de comprendre et mettre en lumière les catégories – comme celles de Descola par exemple – de rapport au monde : l'animisme étant l'une d'elles.

Toutefois, bien que l'animisme dépeigne un lien rapproché à la nature non-humaine, d'autres visions montrent le contraire. Nos sociétés ont eu tendance à s'en éloigner avec le temps et nous allons voir que plusieurs théories tentent d'en éclaircir les raisons.

La nature au second plan : rapport à la nature chez les occidentaux modernes

Il est difficile de nier la fragilité de notre lien avec la nature. La vie urbaine, notre mode de consommation, ou encore notre philosophie de vie, nous éloignent inévitablement de l'environnement non-matériel nous entourant. Bien évidemment, il est délicat d'en faire une généralité, car il y a toujours des personnes disposées à changer leur mode de vie, même en ville, afin de retrouver une certaine harmonie avec la nature. Toutefois, il suffit de regarder autour de nous, pour constater les dégâts causés par l'être humain via la machine industrielle et la modernisation des derniers siècles – cela représente un champ d'étude à part entière, que nous ne discuterons pas dans ce travail. Nous parlons des derniers siècles, car il y a bien eu un point de rupture, même plusieurs, où l'être humain a changé son rapport au monde environnant. Plusieurs théories sont avancées afin de démontrer cela.

Philippe Descola décrit ceci dès l'*avant-propos* de son ouvrage, en parlant de cette « *cosmologie nouvelle* » qui se déploie dès la fin du seizième siècle, où la nature cesse d'être une seule et même pour tous pour devenir un objet à la disposition des humains, bien décidés à en tirer profit au nom du progrès et de la science (*op. cit.*, Descola, pp. 11-12). Un clivage s'opère donc entre nature et culture et bien qu'il ne fasse de sens qu'aux modernes, il est encore

³⁰ Traduction de l'espagnol par nos soins. Texte original: « (...) *la naturaleza es la más justa examinadora es la ley que regula la coexistencia de todo lo que tiene vida (...)* »

³¹ Le fait de ne mentionner que l'être-*humain* dans ce contexte précis est volontaire.

présent et dominant à ce jour. Tout ce qui attire à la nature est désormais vu et pensé en opposition à l'activité humaine (*ibid.*, p. 31). Il est, en effet, commun aujourd'hui de penser la nature *en opposition* à la culture en stipulant par exemple que tout ce qui n'a pas été façonné par l'être humain est donc « naturel ». Toutefois, cela ne nous en dit pas tant sur ce qu'est réellement la nature, en elle-même et pour elle-même, car, oui elle existe indépendamment de la culture humaine. Ainsi, l'auteur se basera sur ce dualisme moderne pour en faire une critique lui permettant de développer les ontologies que nous connaissons.

Le dualisme cartésien largement remis en question par Descola est repris également par Freya Mathews, philosophe environnementale, qui expose de nombreuses théories ayant contribué aux dégradations des rapports humain/nature. René Descartes en fait partie de par sa philosophie mécanique qui conçoit le tout comme la somme des parties ayant ainsi comme conséquence un monde où la nature n'a désormais plus de conception spirituelle : « *All causation is efficient, or mechanical, all is capable of geometrical formulation... The world is no longer to be seen as a living organism, it has become a clockwork.* » (Randall, 1962, p. 310, cité dans Mathews, 1994, p. 17). En effet, le dualisme cartésien entre le corps et l'esprit devient ainsi la source d'une pensée qui perdure encore à ce jour, celle d'une matière inerte (*ibid.*, pp. 17 – 18). Si l'on en suit sa théorie il n'est donc pas étonnant que les animaux, ou tout être non-humain, soient considérés comme des robots dépourvus de sensibilité (*ibid.* p. 18).

Freya Mathews reprend par la suite la physique Newtonienne afin d'expliquer en quoi cette vision atomiste a pu contribuer à notre distanciation dans nos rapports à la nature. Le *Newtonianism*, en tant que vision mécanique d'un monde fait d'atomes qui suivent des trajectoires prédéterminées dans le vide absolu (*ibid.*, p. 31), a des répercussions conséquentes à plusieurs niveaux, notamment sur notre attitude envers la nature. En suivant ainsi le dualisme existant entre la matière et l'esprit, l'humain devient porteur d'esprit, au détriment de la nature qui, elle, ne se compose que de matière, par définition inerte, vide, sans intérêt (*ibid.* pp. 31-32). La nature est ainsi mise hors du champ des préoccupations morales, ne possédant donc aucun droit et pouvant faire l'objet de la libre manipulation par l'humain pour arriver à ses fins (*ibid.* p. 33). En résumé:

The men of the new science, had provided an image of nature totally appropriate for the emerging society in which nature ... [was] to be exploited for the enhancement of

private profit and personal power. » (Easlea, 1973, p. 256, cité dans Mathews, 1993, p. 32)

D'autres théories sont avancées sur les rapports distants de l'être humain envers la nature. D'un point de vue littéraire, le langage y est également pour quelque chose. Abram consacre une partie importante de son ouvrage, *Comment la terre s'est tue* (2013), à expliquer l'importance du langage dans notre rapport au monde vivant, non-humain. Mode de communication par excellence, le langage est un code permettant de représenter le monde et les événements perçus (Abram, 2013, p. 105). Il explique ainsi que le langage commun des sociétés modernes occidentales dénigre la nature, notamment en la considérant comme inerte et n'ayant aucun rapport avec la culture : l'humain promeut ainsi une méfiance accrue envers celle-ci et le monde non-humain. Toutefois, le langage n'est pas seulement une expression, un geste, mais également une expérience sensorielle (*ibid.* p. 103) et c'est pour cela que les mots peuvent avoir un tel impact sur notre rapport à la nature :

« La signification linguistique n'est pas une essence idéale et immatérielle que nous attribuerions arbitrairement à un son physique ou à un mot, pour la lancer ensuite dans le monde 'extérieur'. Au contraire, la signification germe dans les profondeurs mêmes du monde sensoriel, dans la chaleur de la rencontre, de la découverte, de la participation. » (ibid.)

C'est avec l'invention du premier alphabet, *aleph-beth*, que l'écart se creuse. Anciennement, les lettres s'écrivaient de telle manière à représenter ce qu'elles veulent dire. Par exemple *aleph*, en hébreu « bœuf », était représenté par une tête de bœuf renversée. Ainsi, le son et son image renvoyaient directement à l'expérience sensorielle que nous en faisons. Toutefois, *aleph* deviendra avec les années la lettre « A » que nous connaissons et efface ainsi la représentation claire que nous avons pour ne devenir qu'un mot : « *Les paroles humaines sont désormais suscitées de manière directe par des signes produits par les humains* » (*ibid.*, p. 137). Le monde non-humain est ainsi effacé du langage commun, il n'est plus nécessaire au codage de la communication.

Bien que la théorie de Abram puisse paraître quelque peu poussée, elle n'en représente pas moins une piste intéressante à envisager. Il est évident que notre rapport distant, envers la nature et le reste du vivant, vient d'une série d'événements historiques ayant façonné notre perception

de celle-ci. La cosmologie dualiste, la science, le langage sont autant de facteurs pouvant l'expliquer. En couplant ces diverses théories, nous pouvons déjà dresser un tableau plus ou moins clair de la vision moderniste occidentale de la nature : mécanique, inerte, dénuée d'intérêt. Toutefois, cela ne fait pas de sens à toutes les communautés, nous verrons par la suite que d'autres sont davantage connectées à la nature qui les entoure, notamment dans le monde indigène où priment des rapports rapprochés et respectueux envers celle-ci.

Un premier rapprochement à la nature : l'animisme

Autant les communautés occidentales se sont éloignées de la nature de par leur cosmologie dualiste et leur langage exclusif du monde non-humain, autant les peuples indigènes ont tissé un lien profond avec elle. En effet, les cosmologies indigènes diverses dans leurs particularités, origines et pratiques ; et semblables dans leur conception du vivant, ont démontré avoir une interdépendance avec le cosmos qui va bien au-delà de ce que nous pourrions imaginer. Non seulement la nature leur fournit leur alimentation au quotidien, mais ce sont parfois de véritables dialogues qu'ils entretiennent avec elle, l'intégrant ainsi totalement à leur vie, faisant d'elle non pas un objet d'exploitation, mais un sujet à part entière avec lequel ils créent une relation.

L'animisme, caractéristique principale des peuples indigènes, vise à conférer une âme à tout être vivant, comme nous l'avons vu auparavant. Nous allons, dans un premier temps, discuter de cette vision du cosmos en tant qu'ontologie, partageant ainsi l'avis d'auteurs comme Descola ou Viveiros de Castro, par exemple. Après avoir passé en revue quelques aspects de l'ontologie, nous pouvons en effet voir que l'animisme représente bien une façon d'être dans le monde et de se situer par rapport à l'autre, en le considérant comme doté d'une intériorité similaire à la nôtre (*op. cit.*, Descola). Cela se reflète notamment dans le comportement de l'humain envers le non-humain – animaux, plantes, esprits, etc. (*op. cit.*, Harvey), effaçant ainsi les barrières de la culture imposées par le dualisme cartésien d'antan – il s'agit d'aller *au-delà* du dualisme nature/culture pour faire écho au titre de Descola. La hiérarchie se rompt pour laisser place à un système holistique et horizontal : la nature n'est donc pas une machine mécanique, tout est interconnecté.

Le langage animiste

Nous avons pu voir auparavant que le langage est un des éléments marquant le clivage entre l'être humain occidental et le monde autrement qu'humain. Dans ce cas-ci, il s'agit du contraire : un des premiers traits propres à l'animisme est un langage inclusif des tous les êtres vivants et autrement qu'humains. Nous avons vu, en effet, qu'il a une incidence considérable dans notre rapport à l'autre, ainsi que dans notre expérience sensorielle des mots (*op. cit.*, Abram). Chez les peuples indigènes, une des premières manifestations de ce système est la redéfinition du mot « personne ». Harvey en parle dans son ouvrage en citant Irving Hallowell, ce mot cesse d'être synonyme d'humanité pour s'étendre à « *un domaine écologique plus vaste* » (*ibid.*, p. 27 ; *op. cit.*, Harvey, p. 18). Ainsi, lorsqu'un membre d'une communauté animiste parlera d'une personne, cela peut tant faire référence à une personne-humaine, une personne-arbre, ou une personne-jaguar (*ibid.*).

ENCADRÉ 7. Lorsque j'accompagne Silvia et ses proches chercher le tronc du chêne pour la cérémonie, au moment de le faire entrer dans le jardin de la maison, Carlos qui est également longko³² donne l'ordre de le tourner afin qu'il rentre par le bas en premier et crie : « Un humain rentre sur ses pieds dans la maison, l'arbre aussi ! » Cette phrase me fait réagir immédiatement, car bien qu'ils viennent d'abattre un arbre, ils s'efforcent de le traiter avec respect tout au long de son utilisation. A savoir qu'avant de l'abattre une longue cérémonie lui est dédiée, afin de le remercier.

Redéfinir le mot « personne » est donc le premier pas vers le rapprochement à la nature. Contrairement aux cosmologies indigènes, nous, les occidentaux, avons une autre définition de ce mot : « *Être humain, sans distinction de sexe* » selon le Larousse³³. Il s'agit de la première définition proposée par ce dictionnaire. Cela nous permet de revenir à la théorie de Abram où le langage revêt d'une importance considérable, puisque nous pouvons voir que la définition donnée à ce mot façonne notre perception ainsi que notre expérience sensorielle et sensuelle de celui-ci. Mettre hors champ tout autre *être* dans la définition principale de « personne » ne laisse donc aucune place à une participation active de ceux-ci dans le monde humain.

³² Longko signifie « tête » en mapudungun et représente le leader de la vie politique de chaque communauté Mapuche. Ce titre est légué par un parent à son enfant, ou peut également être légué par les esprits directement, comme fut le cas de Carlos. Ce terme est également utilisé pour représenter les ancêtres ou *Ngnen*.

³³ Source : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/personne/59812>

Dans d'autres communautés cela se reflète dans le choix des récits. En effet, certains mythes et légendes faisant référence à des entités naturelles ne doivent pas être racontés hors-saison, car ces-derniers pourraient s'offenser. Les Ojibwés font référence à ces mythes et légendes en tant que « contes saisonniers » et représentent des grands-parents³⁴ à qui ils doivent le respect de par leur ancienneté et leur sagesse (*op. cit.*, Harvey, pp. 40-42). Les ancêtres viennent donc s'entremêler au monde autrement qu'humain pour devenir les gardiens des normes et valeurs régissant la communauté. Dans ce cadre, l'animisme montre à nouveau que le langage n'est pas uniquement un moyen de communication entre humains, mais un moyen de renouer les relations avec les différents êtres vivants du cosmos (*ibid.*).

Nous pouvons ainsi voir que parler *de*, ou, à la nature implique un choix particulier des mots lorsqu'il s'agit d'entrer en contact avec les êtres du cosmos (*op. cit.*, Abram, p. 99). À travers le langage et nos actions, nous pouvons en effet offenser la terre, qui est un organisme sentant et peut ainsi entendre et interpréter nos paroles. Le langage chez les peuples animistes permet ainsi une reconnexion avec la nature, un renouvellement du « rapport de réciprocité avec les pouvoirs environnants de la terre et du ciel, [et] d'invoquer un lien de parenté avec les êtres (...) » (*ibid.*).

Nous pouvons également déceler une importance des chants indigènes dans la relation à l'autrement qu'humain. C'est principalement à travers cela que les peuples, et les chamans en premier lieu, communiquent avec les esprits de la nature. Les chants chamaniques des Mazatec³⁵, par exemple, se caractérisent par leur unité avec la nature. Comme nous le montre Krippner avec María Sabina – *sabia*³⁶ Mazatec – ses chants font explicitement référence à son lien profond avec la nature :

« (...)
I am the little woman of the great expanse of the waters,
I am the little woman of the expanse of divine sea.
I am a woman who looks into the insides of things,
(...) » (María Sabina, citée par Krippner, 2000, p. 95)

³⁴ Le terme de grands-parents est souvent utilisé pour faire référence à la vaste communauté d'ancêtres. Nous retrouvons cela chez les Ojibwés (Hallowell 1960), les Mapuche (source de terrain, cf. page 53), les peuples parlant le Quechua (Salas Carreño, dans Rivera Andía, 2019, p. 207) entre autres.

³⁵ Peuple indigène de la zone de Oaxaca au Mexique.

³⁶ *Sabia* signifie « sage ». C'est le terme utilisé pour faire référence aux chamans mazatec.

Nous retrouvons également ce cas de figure chez les Tsachila³⁷. Les chamans de ces communautés font appel aux êtres autrement qu’humains, lors de rituels de guérison, à travers des chants afin de les aider à soigner le patient (Ventura i Oller, citée dans Rivera Andía, p. 136).

ENCADRÉ 8. Le mapudungun, ou mapuzungun selon la région, langue des mapuche, signifie littéralement, « le parler [dungun] de la terre [mapu] ». Nous voyons ainsi l’importance que revêt d’employer le vocabulaire approprié lors d’interactions avec la Ñuke Mapu — terre mère — au point où pendant les trances, les machi communiquent avec les Ngnen³⁸ en un mapudungun différent de celui parlé entre les mapuche. Pendant les rituels de guérison, les chants chamaniques des machi se font également en mapudungun de sorte à établir une connexion avec les esprits, de la même manière que les chamans Tsachila.

Plus tard, nous verrons plus en détails ce que représentent les chants chamaniques ainsi que leur langage particulier. Il s’agit, en effet, d’un point important dans l’acquisition du savoir des chamans.

Nous pouvons ainsi voir que le langage indigène, quel qu’il soit, manifeste une affinité réelle envers la nature environnante, laissant place à une participation active de celle-ci dans l’expérience sensorielle des humains (*op. cit.*, Abram, p. 100). D’après Rivera Andía, grâce au langage des communautés amérindiennes nous découvrons un autre aspect du statut de personne³⁹ (*op. cit.*, Rivera Andía, p. 38), englobant ainsi davantage d’êtres que la définition occidentale.

Un concept relationnel

Ainsi, comme nous avons pu constater, être une personne, chez les peuples animistes, ne se résume pas à l’humanité de celle-ci, mais bien à d’autres facteurs. Cela nous amène naturellement à une conception de la personne en tant qu’être capable de sociabiliser, de créer une relation de réciprocité avec d’autres et de communiquer avec ceux-ci (*op. cit.*, Harvey, p.

³⁷ Peuple indigène de la côté ouest de l’Equateur.

³⁸ Les *Ngnen* sont les esprits protecteurs de la nature. Chaque entité de la nature à son *Ngnen*, ainsi l’esprit gardien des eaux est le *Ngnen Ko*, celui des arbres le *Ngnen Aliwen*, celui de la terre le *Ngnen Mapu* etc.

³⁹ Le terme précis employé dans la littérature est *personhood*, mais il est difficile de trouver une traduction française qui soit réellement fidèle au terme anglais.

100). Chez certains peuples du continent africain, en Sierra Leone plus précisément, le statut de personne se définit ainsi par les relations sociales et non simplement par la substance de l'être en question (*op. cit.*, Descola, p. 64). Bird-David explique que c'est précisément en sociabilisant que l'objet devient sujet, que le non-vivant devient vivant, que la chose devient une personne en relation avec un autre (*op. cit.*, Bird-David, p. 78). Cela nous renvoi au fondement même de la théorie des quatre ontologies de Descola qui sont, en effet, une catégorisation des différents modes de sociabiliser la nature.

Chez les Nayakas, la distinction va même au-delà du dualisme personne/objet pour se focaliser sur une personne en processus de socialisation (*devaru*⁴⁰) et une personne désintéressée et non réceptive aux autres (*op. cit.*, Harvey, p. 101). La non-réceptivité d'un animal vis-à-vis d'un humain ne fait cependant pas de lui un non-vivant, car l'animisme reconnaît que ces-derniers agissent de manière consciente, planifiée et réfléchi ; que les humains les regardent ou pas (*ibid.*). Cela rompt directement avec la vision anthropocentrée où l'humain est au centre de toute interaction pour aller vers une vision plus biocentrée où la nature décide pour elle-même, indépendamment de l'activité humaine.

Il arrive donc que les animaux agissent envers les humains de façon consciente. Lors de certaines cérémonies et rituels chamaniques, il est fréquent que des animaux soient présents, non pas pour faire office de repas, mais avec un réel but participatif (*ibid.*, p. 102).

⁴⁰ Nurit Bird-David traduit le terme Nayaka *devaru* par « *superperson* ». Elle explique cependant que la traduction dans notre langue est compliquée et souvent imprécise de par la nature de notre langage qui tend à exclure les êtres autrement qu'humains. Selon elle il est donc incorrect de traduire *devaru* par « esprits » par exemple car cela nous ramène au dualisme cartésien qui ne fait pas sens dans les communautés animistes (Harvey, 2006, p. 20).

ENCADRÉ 9. Pendant le Ñaikurewen de Silvia, il y a une jument près du lieu cérémoniel. Son nom est Marlen et elle est l'animal spirituel de la machi. Avant la cérémonie, Silvia prépare deux colliers en copihue – fleur chilienne – un grand pour mettre autour du cou de Marlen et l'autre qu'elle met autour de son cou. Tout au long de la cérémonie Marlen ne cesse de regarder Silvia, même pendant la transe, où elle aussi a un comportement similaire. Une amie de la machi me dit à l'oreille que Marlen est aussi en transe lors du baile machi – danse machi. Silvia s'arrête un moment vers Marlen, qui est très agitée en la regardant danser, et les deux joignent leur tête dans un moment de complicité unique.



IMAGE 1. Marlen, animal spirituel de Silvia, avec son collier de copihue.

Il en est de même pour les oiseaux. Lorsque Rosa fait un Llellipun dans la montagne d'Araucaria ayant brûlé, vers la fin de la cérémonie une volée d'oiseau s'approche du lieu de prière en chantant très fort. En effet, la prière est en partie dédiée à la nature qui a passablement souffert de ces incendies, beaucoup de faune a disparu ainsi que des arbres millénaires. Rosa s'en émeut en disant que ces oiseaux lui redonnent espoir de voir un jour cette forêt revivre.

Concernant le monde végétal, les peuples animistes assurent pouvoir être en mesure d'entretenir des relations avec les plantes et les arbres, notamment à travers la communication et l'échange d'informations (*ibid.*, p. 104). Cela est très commun en effet de considérer que les arbres et les plantes essaient de transmettre des informations aux humains : un exemple récurrent dans la littérature est l'Ayahuasca. Ce breuvage fait à base de deux plantes, point central de l'étude de Jeremy Narby, possède des vertus hallucinogènes à travers lesquelles les *ayahuasqueros* — chamans amazoniens — entrent en transe et communiquent avec la vaste communauté du

monde vivant. Ceci leur permet de soigner les maux, tant physiques que spirituels, de leurs patients (Narby, 1995 ; Sax dans Rivera Andía, 2019, p. 110).

Les chamans Mazatec se rapportent à la communauté des esprits à travers les psilocybinses – champignons hallucinogènes. Une fois que la personne sait qu'elle est vouée à devenir *sabia*, elle ingère des psilocybinses dans le but de recevoir les informations concernant le processus d'initiation ainsi que les secrets de guérison pour ses patients (Krippner, 2000, p. 94).

Chez les Rarámuri⁴¹, la communication se fait à travers le *batari-ki*, une bière traditionnelle au maïs. Cette bière leur permet de faire honneur à *Onorúame*, leur Créateur, et prier pour la bénédiction de leur peuple ainsi que leurs champs (Salmón, dans Cajete, 1999, pp. 115-116).

ENCADRÉ 10. Chez les Mapuche, il existe également un arbre avec lequel les communautés peuvent communiquer. Le Foye — ou Canelo — est largement répandu dans la zone sud du Chili et ne manque à aucune cérémonie traditionnelle mapuche. Les machi doivent toujours en avoir près d'elle, car il s'agit de l'arbre sacré. Souvent lors de cérémonies, Rosa mâche des feuilles de Foye. Selon la littérature cela permet d'accéder à des états de conscience modifiée et représente la principale protection contre les mauvais esprits que la machi doit combattre (Mora, 2012, p. 31). Lors de la cérémonie de Ñeikurewen de Silvia, peu avant d'entrer en transe elle prend avec elle deux bouquets de Foye qu'elle met contre ses tempes tout en dansant. Pendant la transe, elle agite les bouquets partout dans la maison, cela est une manière de protéger son foyer par la suite.

De plus, Ziley Mora⁴² assure que le Foye et la machi ont une relation très intime. Anciennement, chaque machi plantait son arbre caché dans la forêt. Celui-ci devient une sorte de totem protecteur qui l'informe de tout événement susceptible de l'atteindre elle ou sa communauté (ibid., pp. 30-31). Cette coutume aurait été abandonnée au fil des années.

⁴¹ Peuple indigène de la zone de Chihuahua au Mexique.

⁴² Ziley Mora est un philosophe chilien-mapuche spécialisé dans l'étude des cosmovisions indigènes sud-américaines, et Mapuche plus particulièrement.

Une nature intelligente

En entretenant ainsi une relation réciproque avec la nature, les peuples animistes reconnaissent une certaine capacité intellectuelle à celle-ci. Cela paraît en effet logique étant donné la facilité avec laquelle les peuples indigènes communiquent avec les plantes, les animaux et les esprits de la nature. À l'inverse de ce qui prime chez nous, l'humain n'est donc pas le seul porteur d'intelligence (Rivera Andía, 2019, pp. 16-17). Il est courant, en effet de considérer l'intelligence comme un attribut exclusivement humain, constat que Jeremy Narby c'est efforcé de contredire dans son ouvrage *Intelligence dans la nature*. Il critique les définitions de ce terme qui ne font aucunement référence à d'autres êtres que les humains, dénuant ainsi les animaux et les plantes de toute capacité intellectuelle. Ainsi, nous pouvons voir le mélange entre le *newtonianism* et la théorie du langage vue précédemment : l'idée d'une nature machine est renforcée par le vocabulaire commun. Abram critique fortement cela en disant que :

« Définir un autre être comme un objet passif ou inerte, c'est nier sa capacité à entrer en rapport actif avec nous, à provoquer nos sens. Nous bloquons ainsi notre rapport de réciprocité perceptuelle avec cet être. » (*op. cit.*, Abram, p. 83)

Définie par certains auteurs comme la capacité à changer et s'adapter aux phénomènes divers ayant trait à la survie d'un être, l'intelligence ne peut être exclusivement humaine (Einstein, Mancuso, Trewavas, cités par Hallé, dans Narby, 2017, p. 19). Changer ce paradigme est donc nécessaire si nous voulons étendre la communauté du vivant aux plantes et animaux et ainsi modifier notre rapport à la nature.

Les peuples animistes eux se caractérisent en partie par cette pensée-là. Il n'est en effet pas envisageable pour eux de dénier quelque être vivant que ce soit d'intelligence et sensibilité. Une des preuves à cela est la croyance en des esprits protecteurs de la nature : elle est ainsi vivante, intelligente et communique avec eux, entre autres interactions possibles. Même lorsqu'il s'agit de tuer un être vivant pour des raisons de survie, ces communautés prennent soin de le faire de manière à préserver la dignité de l'animal. Le chasseur doit avoir pleine connaissance de l'animal qu'il va chasser, demander la permission aux esprits protecteurs, préparer une cérémonie et sacrifier l'animal sans souffrance. Il doit également prendre garde de traiter le corps de celui-ci avec respect tout au long de la préparation du repas (*op. cit.*, Cajete,

p. 9 ; *op. cit.*, Descola, pp. 591-593 ; *op. cit.*, Harvey, p. 13). Cela est également le cas avec les plantes lorsque les chamans doivent les cueillir pour en faire un remède (cf. encadré ci-dessous).

ENCADRÉ 11. J'ai observé ce cas de figure de nombreuses fois avec les machi. Lorsque nous allons couper le chêne pour le rewe de Silvia, le jour entier est dédié à cette tâche, l'arbre est traité avec respect, et une cérémonie lui est consacrée afin de remercier la terre d'en faire don à la machi.

J'accompagne également Rosa chercher des herbes médicinales dans la forêt primaire. Lorsqu'elle en trouve une, elle demande en premier lieu la permission aux Ngenen, fait une prière de remerciement en mapudungun et arrache quelques feuilles. Elle fait toujours attention à deux choses : ne prendre que ce qui est nécessaire ; ne jamais arracher à la racine pour s'assurer qu'elle repousse.

Les peuples andins se réfèrent en Quechua⁴³ à *Pachamama*⁴⁴ et *Apus*⁴⁵ pour désigner les esprits protecteurs de la terre et de la montagne, respectivement. Ces derniers font partie intégrante de la communauté. Pour eux, la notion de partage n'a pas de sens si la nature n'en fait pas partie, puisque ces communautés font continuellement des dons à la *Pachamama* et aux *Apus* afin de satisfaire leurs besoins et maintenir de bonnes relations. En effet, s'ils délaissent les esprits protecteurs, ces derniers pourraient s'énerver, causant des catastrophes naturelles ou des récoltes infructueuses (V. Ødegaard, dans Rivera Andía, 2019, p. 327). Comme l'explique l'auteure, ce procédé montre une réelle considération de l'intelligence et l'existence de la nature en tant qu'être vivant: « *Such offerings demonstrate the understanding of earth beings as persons, in the sense that they, like humans, have needs and feelings, and may become hungry, angry or revengeful* » (*ibid.*). Dans cette optique, le dualisme cartésien ne fait pas sens pour les peuples indigènes, car la matière est vivante — contrairement à la pensée newtonienne — et tous les êtres qui la composent sont interconnectés.

ENCADRÉ 12. Les machi font également don d'offrandes à la terre — Ñuke Mapu, — lors de cérémonies ou prières. Il est très commun de jeter des graines, du blé, du pain ou des céréales à la terre, à la mer ou encore à l'arbre qu'ils vont abattre pour une cérémonie. Ceci est fait en signe de remerciement et de respect, après avoir dédié une prière aux Ngenen.

⁴³ Langue indigène parlée par les communautés andines du Pérou, Bolivie et Équateur.

⁴⁴ *Pachamama* signifie « terre mère ».

⁴⁵ *Apus* signifie « Monsieur » ou « Madame ».

Une question de point de vue : perspectivisme et multinaturalisme

Bien que l'animisme suggère une vision du vivant plus large que celle que nous avons en Occident, certains éléments sont encore confus, tels que la place du corps. Le perspectivisme développé par Viveiros de Castro nous permet de venir ainsi compléter la vision animiste en proposant un monde où toutes les perspectives se valent. En effet, notre vision du monde est subjective, elle n'est applicable qu'à nous-mêmes, et dépend passablement de notre place en tant qu'être, dans le cosmos, c'est-à-dire nos cosmologies. Ainsi, rien ne prouve que notre vision soit la seule véritable et légitime (Århem, 1993, p. 124, cité dans Viveiros de Castro, 2014, p. 169 ; 2009, p. 37 ; *op. cit.*, Rivera Andía, p. 7).

Le corps occupe ainsi une place primordiale dans le perspectivisme, il serait l'instrument permettant la différenciation ontologique entre les êtres (Viveiros de Castro, 2004, p. 4, cité dans Rivera Andía, p. 10). Le perspectivisme suggère que tous les êtres sont humains dès lors qu'ils partagent une culture humaine. Loin d'être une autre vision mettant l'humain au centre, il s'agit précisément d'éloigner la notion de culture de l'être humain : les êtres non-humains vivent aussi en communauté, chassent, pêchent et ont recours à un chaman qui les guérit (*ibid.*, p. 18 ; *op. cit.*, Viveiros de Castro, p. 47). La culture devient ainsi unique à toutes les espèces, la nature, elle, devient multiple : nous parlons là de *multinaturalisme*.

La notion de multinaturalisme proposée par Viveiros de Castro, dans le cadre de la théorie perspectiviste, vient précisément contredire la pensée occidentale où le contraire prime : un multiculturalisme, pour une nature unique et uniforme à toutes les espèces (*op. cit.*, Viveiros de Castro, p. 163). La pensée Amérindienne se trouve donc à l'exacte opposé de celle de l'Occident. Le perspectivisme, selon Viveiros de Castro, propose une dimension plus large des relations entre humains et nature – englobant les animaux, plantes, esprits de différents niveaux cosmiques, etc.

Nous avons donc vu que selon la pensée occidentale, les humains se voient entre eux comme des humains et les animaux comme des non-humains – degré zéro du perspectivisme. Cependant, selon la conception indigène, les animaux – et autres êtres du cosmos – voient les humains d'une toute autre façon de laquelle nous, humains, les percevons. Ainsi, selon la théorie de Viveiros de Castro, chaque être du cosmos cache une forme interne humaine derrière

son corps, qui est propre à chaque espèce⁴⁶, mais en plus de cela, cette intériorité humaine n'est visible qu'aux yeux de son espèce, ou des êtres capables de transcender les frontières ontologiques, comme les chamans (*ibid.*, p. 46 ; 2009, p. 21 ; 2014, p. 165-166). Comme le répète l'auteur à plusieurs reprises : « *une figure humaine peut dissimuler une affection-jaguar* » (*ibid.*, p. 48).

Prenons l'exemple d'un ours : lorsqu'il se retrouve dans son habitat avec sa communauté d'ours, il dévoile son intériorité humaine, visible uniquement à lui-même et les membres de son espèce. Toutefois, lorsqu'il croise un humain, celui-ci n'aura que son enveloppe charnelle d'ours, ne permettant pas à l'humain de *voir* son intériorité humaine, même s'il croit en son existence – animisme – ; et l'ours verra l'humain non pas sous sa forme externe anthropomorphe, mais comme une proie quelconque (*op.cit.*, Viveiros de Castro).

Cela nous amène à préciser trois points. Premièrement, le perspectivisme est moins applicable à tous les êtres du cosmos qu'à ceux ayant une relation proie-prédateur avec l'humain – d'où les exemples récurrents du jaguar, pécaris, serpents, etc. dans la théorie de l'auteur. Deuxièmement, la vision perspectiviste nous montre que le statut de personne n'est donc pas fixe à chaque espèce, mais dépend d'un état, d'une situation, d'une condition relationnelle entre les êtres (*ibid.*, p. 167). Troisièmement, le perspectivisme n'est pas un synonyme de relativisme comme nous pourrions le suggérer, mais bien un multinaturalisme. Le relativisme culturel – multiculturalisme – s'oppose ainsi au multinaturalisme d'après lequel tous les êtres sont humains dans leur intériorité, ayant ainsi la même culture. Ce qui change est bien le monde qu'ils perçoivent, car, pour reprendre l'exemple phare de l'auteur, ce qui pour nous est du sang, sera de la bière de manioc pour un jaguar (2006, p. 46 ; 2009, p. 38 ; 2014, p. 170). Nous mettons ainsi l'accent sur le fait que le perspectivisme propose une diversité de *points de vue*, contrairement au relativisme qui prône une diversité de représentations ; la différence : le premier se situe dans l'expérience corporelle – les affects comme dit l'auteur – et le second au niveau de l'esprit (2009, p. 39).

Le perspectivisme et le multinaturalisme, tels que développés par Viveiros de Castro, sont selon nous cruciaux dans la définition des relations entre l'être humain et la nature. Comme nous

⁴⁶ Nous reconnaissons là les traits de l'animisme selon Descola : similarité de l'intériorité et différence de physicalité.

l'avons précisé plus haut (cf. page 22), ces notions viennent compléter l'animisme et nous permettent de comprendre davantage les relations réciproques entre l'humain et les êtres du cosmos présentes dans les cosmologies indigènes. Cela nous amène à introduire un terme qui, d'après nous, fait sens dans le cadre de cette théorie : le sentiment d'empathie. Définie comme la capacité « *à se mettre à la place d'autrui* »⁴⁷, l'empathie est visible dans l'agir des peuples animistes. En effet, que ce soit à travers les précautions prises dans le langage, les actions, ou la reconnaissance d'une âme au même titre que l'humain, cela permet aux communautés indigènes animistes de se mettre facilement à la place d'un autre être vivant. Même s'ils ne le voient pas comme humain, ils conçoivent que lui se voit comme tel à ses propres yeux. Considérer que plusieurs perspectives ontologiques sont possibles au sein du même monde, permet à l'être humain de voir l'animal en face de lui comme étant humain depuis *son point de vue* et adapter ainsi sa manière d'agir vis-à-vis de lui.

Que ce soit le rapport à soi ou le rapport à l'autrement qu'humain, celui-ci diffère considérablement selon le contexte dans lequel nous nous trouvons. Le mode de vie, l'histoire, ou encore la situation économique sont autant de facteurs pouvant déterminer la manière dont nous percevons l'autrement qu'humain. Ainsi, le perspectivisme nous permet entre autres de reconsidérer notre place dans le monde du centre et adopter notre comportement en conséquence.

Concernant cette capacité à se mettre à la place d'autrui, que nous avons développée dans le cadre du perspectivisme, nous allons maintenant revenir sur ces personnes capables de traverser les barrières ontologiques : des « *androgynes en ce qui concerne l'espèce* », des « *êtres trans-spécifiques* » selon Viveiros de Castro (2014, pp. 166 et 169), ou communément connus comme des chamans.

Comprendre l'autrement qu'humain et apprendre de *lui* : quand animisme, épistémologie et chamanisme se rejoignent

Il est important de s'arrêter sur les types de rapport au monde, afin de nous permettre de comprendre le processus par lequel un chaman fait office de médiateur entre l'être humain profane et le reste du vivant auquel il se rapporte. Dans cette section nous allons donc analyser

⁴⁷ Source : dictionnaire *Linternaute*. Url : <https://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/definition/empathie/>

les traits du chamanisme nous permettant de le considérer comme le foyer de l'animisme, d'une part, et un moyen alternatif d'accès à la connaissance, de l'autre. Ceci nous mènera ensuite à comparer la science chamanique avec la science occidentale dans le but de démontrer notre seconde hypothèse, à savoir que la première représente une alternative fiable vis-à-vis de la seconde.

Nous avons déjà passé en revue les nombreuses définitions et vision du chaman ainsi que du chamanisme (cf. pages 25 à 33), raison pour laquelle nous allons proposer notre propre définition du chaman, basée sur les nombreuses lectures effectuées ainsi que sur les quelques données de terrain. Selon nous, un chaman, ou une chamane, est donc un individu, qui à travers des voyages extatiques devient un médiateur entre les êtres du cosmos, curateur, psychopompe et dirigeant spirituel de sa communauté.

Le berceau de l'animisme

D'après cette définition, il va ainsi de soi de considérer le chamanisme comme le foyer de l'animisme. Le chaman, étant le seul à pouvoir entrer en contact avec les êtres du cosmos, crée une relation de proximité avec eux qui n'est pas possible pour les profanes. Comme stipule Harvey, l'animisme en vient à constituer la religion des chamans qui considèrent ainsi l'entièreté du cosmos comme possédant une âme (*op.cit.*, Harvey). Bien que les peuples animistes aient une relation particulière avec les animaux, plantes et esprits, les chamans peuvent réellement communiquer avec eux. Il s'agit en effet de leur tâche principale que de s'élever à différents niveaux ontologiques et entrer en contact avec ces entités afin de jouer le rôle d'intermédiaire avec le monde du centre.

Nous avons mentionné l'exemple cité par Descola concernant les chamans Desana d'Amazonie qui sont responsables de négocier avec les *vai-mahsë* le lâcher de gibier pour les chasseurs en échange d'un sacrifice humain. A travers cette négociation, nous observons qu'animaux et humains ont la même valeur, le chaman étant donc directement garant de la bonne conduite du système animiste de la communauté. Il est ainsi chargé de maintenir les bonnes relations entre les humains et les divers êtres du cosmos, et de préserver une « *homéostasie parfaite* » (*op. cit.*, Descola, p. 39).

Le chaman représente ainsi le foyer de l'animisme par le simple fait qu'il est le seul à *voir* l'âme des êtres (*op.cit.*, Eliade) – l'existence d'une âme chez tous les êtres (humains et autrement qu'humains) étant l'aspect central de l'animisme. Il est le seul à voir l'intériorité humaine, d'après le perspectivisme de Viveiros de Castro, qui rassemble les personnes et par conséquent adopter un point de vue différent du sien. Le perspectivisme prend ainsi une toute autre ampleur lorsque nous parlons de chamanisme, car cette intériorité humaine uniquement visible aux yeux de l'espèce en question, devient visible au chaman (*op.cit.*, Viveiros de Castro).

ENCADRÉ 13. Rosa me fait souvent part de sa condition lui permettant de voir l'humanité interne des différents êtres peuplant le cosmos. Un jour, je l'accompagne sur un terrain, appartenant à des amis/patients, qui est d'après eux pris par un mal. Cet esprit venant de la Minche Mapu – la terre d'en bas – rend ce terrain peu propice à l'habitation humaine. Nous parcourons la zone en long et en large pour que la machi le trouve et puisse, par la suite, le combattre. Sans résultats, nous sommes sur le point de repartir. Tout à coup, elle se retourne vers moi en pointant du doigt, mais en regardant derrière moi je ne vois rien hormis des arbres. Elle, par contre, voit une figure humaine ricanant comme la défiant au combat. Rosa décrit cet esprit comme « debout sur ses pieds avec les bras levés sur le côté, il fait une croix. ». A ce stade du voyage, il m'est difficile de ne pas croire en la présence de cet esprit, mais ma condition de profane m'empêche de voir son aspect humain interne.

Nous avons également vu que, lors des voyages extatiques, les chamans entrent en contact avec les forces de la nature, les esprits protecteurs des différentes entités du cosmos. Les Turco-Tatars, par exemple, font référence à un « Grand Dieu céleste » lequel aurait entre sept et neuf « Fils » ou « Filles ». Ces derniers sont les messagers du grand Chef et entretiennent des relations avec les chamans (*op. cit.*, Eliade, p. 29). Les Ju/'hoansi⁴⁸ font référence à leurs chamans en tant que *n/um kxau*, qui veut dire « détenteur de force curatrice ». Pendant leurs rêves, les *n/um kxau* entrent en communication avec *!Gao N!a* qui serait leur grand esprit protecteur, celui qui fait accroître le *n/um* (la force curatrice) des chamans et leur apprend les chants cérémoniels (Platvoet, 2000, p. 127, cité par Harvey, 2006, p. 130). Les chamans Ashaninca⁴⁹ – *ayahuasqueros* ou *tabaqueros* – communiquent avec les esprits à travers la

⁴⁸ Peuple indigène faisant partie des Sans d'Afrique Australe. Les Ju/'hoansi, aussi connus sous !Kung, vivent dans le désert du Botswana, Namibie et Angola. Source : <https://cas.uab.edu/peacefulsocieties/societies/juhoansi/>

⁴⁹ Peuple indigène de l'Amazonie péruvienne et en partie brésilienne.

transe. Selon eux, dans la nature il y a dieu – sans référence à une religion particulière – et c’est lui-même qui leur parle pendant leurs hallucinations (*op. cit.*, Narby, p. 31). L’esprit suprême serait ainsi celui de la forêt, *Avírerí*, considéré comme *leur* dieu, car c’est lui qui a créé les personnes qu’il y a dans le cosmos (*ibid.*). Les Ashaninca communiquent ainsi avec *Avírerí*, mais également avec les esprits présents dans chacune des entités de la nature – animaux, lacs, montagnes etc. –, il s’agit des *maninkari* (*ibid.*). Nous retrouvons ainsi le même cas de figure que chez les chamans Turcos-Tatars, Ju’hoansi et même chez les Mapuche (voir encadré ci-dessous).

ENCADRÉ 14. *Lors des incendies dans la réserve de China Muerta au Sud du Chili en 2015, plus de trois mille hectares de forêt primaire ont été ravagés, dont des arbres millénaires, les Araucarias⁵⁰. Rosa me raconte qu’elle se rend sur place pour constater les dégâts, car il s’agit d’une réserve importante d’herbes médicinales pour elle. A ce moment là, elle garde espoir, car l’incendie est contrôlé, mais cette nuit-là, elle rêve avec des « viejitos⁵¹ » - petits vieux. Ils lui disent qu’ils ne vont pas mourir à cause des incendies, mais à cause de l’être-humain. Une fois de retour sur place, elle constate qu’effectivement tout a été ravagé par un produit déversé par des avions, ayant accéléré la combustion.*

Avant la cérémonie de Ñeikurewen à Silvia, elle reçoit également des instructions dans ses rêves. Il lui est informé du nombre d’échelons du rewe ainsi que les couleurs et symboles devant figurer sur les drapeaux qui sont autour. Sa sœur et son frère reçoivent également des instructions dans leurs rêves – par rapport à la place qu’il doit occuper et la couleur des yeux. Bien qu’aucun des deux ne soit machi, il est fréquent que les rêves aient une dimension collective chez les Mapuche. Il y a en effet des personnes plus enclines à avoir des rêves prémonitoires ou révélateurs, il s’agit de pewmafe⁵².

Nous pouvons alors mettre en valeur la position de Eliade qui concentre l’essentiel de l’activité chamanique dans les techniques de l’extase, ou les voyages extatiques qui représentent la source la plus importante de savoir chamanique. Nous allons donc voir en quoi cela consiste, afin de comprendre par la suite le processus épistémologique des chamans.

⁵⁰ Source : <https://www.24horas.cl/nacional/incendio-forestal-en-reserva-china-muerta-se-expande-al-parque-nacional-conguillio-1613839>

⁵¹ Les *Ngnen* sont souvent représentés par des petits vieux (*viejitos*), des grands-pères (*abuelitos*) ou encore des *pu longko* (définition cf. page 32).

⁵² Ce mot vient de *pewma* qui signifie « rêve » en mapudungun.

Le voyage chamanique et l’Axe du Monde

Selon ce qui vient d’être évoqué, nous pouvons admettre que les chamans sont les principaux garants de la vision animiste du cosmos. C’est pourquoi nous allons explorer plus en détail les méthodes les amenant à communiquer, à travers la transe et les rêves, avec les esprits protecteurs. Comme le dit Eliade, nous pouvons également confirmer que bien que chaque chaman ait ses propres particularités, tous sont des maîtres de l’extase. Nous avons parcouru de nombreuses sources littéraires et toutes sans exceptions parlent des voyages extatiques des chamans. Il s’agit en effet de la méthode principale leur permettant de communiquer avec les esprits protecteurs, que ce soient les *vai-mahsë*, *ŨGao N!a*, *Jurijri*⁵³, *Avíreri* ou encore les *Ngnen*.

Au fil de ce travail nous avons vu que les chamans communiquent avec ces entités du cosmos à travers les rêves ou les transes – qu’elles soient induites par les chants, la danse, le battement de tambour ou des substances psychoactives. Toutefois, derrière cela il y a une structure complexe leur permettant d’entrer en contact avec ces personnes. Eliade a démontré que les chamans passent d’une région cosmique à l’autre à travers l’Axe du Monde – Axe Cosmique, Pilier du Monde ou *axis mundi*. Cet Axe est symbolique, mais se matérialise sous plusieurs formes, et c’est là que s’opère la rupture des niveaux cosmiques.

Ainsi, chez les Inuits⁵⁴, l’Axe est représenté par le poteau central de leur maison. Chez les différents peuples vivants en yourte – Tatars d’Altaï, Bourriates et Soyotes – il s’agit du piquet au centre de leur habitation. Ce dernier possède en plus des drapeaux de trois couleurs représentant les trois régions cosmiques (op. cit., Eliade, pp. 244-245). Quelle que soit la forme de l’Axe Cosmique, il représente un objet sacré, c’est au pied de celui-ci que les profanes viennent déposer des offrandes pour les dieux et les esprits, mais c’est surtout à travers lui que les chamans peuvent effectuer leur « *itinéraire mystique* » (*ibid.*, p.246).

⁵³ Équivalent des *vai-mahsë*, chez les Achuar (Descola, 2005, p. 24)

⁵⁴ Eliade se réfère à eux comme « Esquimaux », ce qui était courant à l’époque où il a rédigé cet ouvrage. Toutefois, ce terme est aujourd’hui considéré comme péjoratif et même insultant pour les Inuits. Nous préférons donc l’emploi de ce second terme. Nous avons également constaté qu’il fait référence aux Mapuche en tant que « Araucans ». Il s’agit du même cas de figure que les Inuits, ce terme est aujourd’hui désuet et évité dans le langage commun, car il fait référence aux colons espagnols.

Nous venons de parler de l’Axe du Monde en tant qu’*objet* sacré. Toutefois, dans certaines cultures ce dernier est représenté par une entité venant de la nature. Tel est le cas chez les Mapuche par exemple, dont le Pilier du Monde est représenté à travers le *rewe*⁵⁵ (cf. encadré 15) fait à base du tronc d’un chêne. Chez les peuples Sibériens, cet axe est symbolisé à travers une montagne : la Montagne Cosmique (*ibid.*, p. 247). Ils l’appellent la « *Montagne de Fer* » chez les Tatars Abakan ; *Sumbur*, *Sumur* ou *Sumer* chez les Mongols, Bourriates et Kalmoucks. Tous la représentent avec des étages – comme le *rewe* de la *machi* (cf. encadré 15). Dans les peuples indiens hindouiste et bouddhistes entre autres, cette montagne est symbolisée par le Mont Meru qui aurait une altitude de plusieurs milliers de kilomètres : elle serait représentée dans notre monde – le monde du centre – par divers sommets tels que le mont Kailas en Himalaya, le K’ouen Louen en Chine ou encore le Fujiyama au Japon (Eliade, 2015, p. 248 ; Toffin, 1988, p. 21).

⁵⁵ Eliade se réfère au *rewe* au féminin – « *la rewe* » (2015, p. 128). Nous utilisons ici le masculin, car les Mapuche l’emploient comme tel. Étant donné qu’aucun équivalent de ce terme n’existe en français, nous choisissons de préserver le genre de la langue originale.



IMAGE 2. Machi Silvia, en pleine transe, monte sur le nouveau rewe et danse sur le dernier échelon.

ENCADRÉ 15. Le rewe, Axe Cosmique Mapuche, lieu cérémoniel par excellence, représente le point de rupture des niveaux cosmiques pour les machi. Il s'agit d'un tronc de chêne taillé de sorte à représenter une personne dont le corps est fait d'échelons (voir image 3). Le nombre d'échelons est variable entre 4 à 6 voir 7 selon les machi. Rosa m'a expliqué que, plus la machi vieillit, plus son rewe a d'échelons. L'aspect de la sculpture ainsi que le nombre d'échelons sont déterminés par les esprits et communiqués à la machi soit à travers ses rêves, les trances ou les rêves des membres de sa famille (cf. encadré 14). Cette matérialisation de

l'axis mundi est très puissante, car pendant la transe la machi monte sur le rewe et danse sur le dernier étage (voir image 2) : une image on ne peut plus significative de l'ascension chamanique (op.cit., Eliade, p. 128)⁵⁶. Certains mapuche – profanes – possèdent un rewe chez eux, qui leur sert à faire des offrandes ou prières aux Dieux, mais seules les machi peuvent entrer en communication avec eux et acheminer leurs offrandes.



IMAGE 3. Le nouveau rewe vient d'être levé.

⁵⁶ Bien que les informations proviennent surtout de mon vécu chez les machi, ces informations sont corroborées par l'ouvrage de Eliade (2015) et Ladino Curiqueo (2014, p. 3)

Enfin, nous allons présenter un dernier exemple d’Axe Cosmique représenté par une entité issue de la nature, mais qui est quelque peu particulier. En parlant de Jeremy Narby et son ouvrage *Le Serpent Cosmique*, nous avons mentionné l’importance de l’Ayahuasca dans les communautés Amazoniennes. En effet, la liane composant l’Ayahuasca – *Banisteriopsis caapi* de son nom scientifique – représenterait l’*axis mundi* des chamans de cette région (*op. cit.*, Narby, pp. 96-99). C’est grâce à cette préparation qu’ils entreprennent leur voyage cosmique à travers les trois niveaux. Le fait que ce soit une liane, nous rappelle à nouveau la symbolique de l’arbre ou du piquet par exemple chez les Tatars ou même chez les Mapuche. La méthode pour entreprendre l’ascension – ou la descente aux enfers – diffère toutefois dans ce cas précis où l’Ayahuasca permet d’atteindre la transe à travers une substance psychoactive.

Maintenant que nos connaissances sur le voyage cosmique des chamans sont plus complètes, nous allons pouvoir nous en servir afin de poursuivre sur l’apprentissage qui a lieu durant celui-ci. Pilier de la théorie de Jeremy Narby, nous allons constater que le chamanisme représente une épistémologie à lui seul, c’est-à-dire une méthode alternative donnant accès au savoir.

L’épistémologie chamanique

Nous avons pu voir que la plupart des auteurs font référence à l’animisme en tant qu’ontologie et nous-mêmes l’avons discuté comme tel au début de ce travail. En tant que concept visant à concevoir tous les êtres humains et autrement qu’humains comme possédant une âme, il s’agit effectivement d’une façon d’être dans le monde. Toutefois Nurit Bird-David est l’une des seules à le considérer explicitement comme une épistémologie, dite relationnelle. Cette vision nous paraît pour le moins pertinente, car c’est à partir de celle-ci que nous considérons le chamanisme comme une méthode alternative d’acquisition du savoir. En effet, si nous considérons le chamanisme comme le gardien du système animiste de par sa relation rapprochée avec les esprits du cosmos, et l’animisme comme une épistémologie permettant d’acquérir du savoir par un lien social et réciproque avec les êtres du monde ; le chamanisme représente ainsi en lui-même une méthode d’accès à la connaissance.

Cela peut perturber nos positions modernistes. Admettre que le savoir scientifique peut s’acquérir par des voies alternatives, n’est pas un fait facile à concevoir, même pour les plus

ouverts d'esprits d'entre nous. Pourtant, la littérature nous expose de nombreux témoignages et évidences prouvant l'existence de ce que nous appellerons ici l'épistémologie chamanique.

Cette vision du chamanisme est pourtant implicite dans la plupart des écrits sur le sujet. Le simple fait de reconnaître que des esprits, un ou des dieux, fournissent des informations et des instructions aux chamans pendant leur ascension cosmique suggère déjà une méthode alternative d'accès à la connaissance. Nous l'avons vu en premier lieu avec l'exemple de Bird-David et les Nayakas qui parlent avec les arbres afin de connaître leurs secrets.

Dans son chapitre consacré au chamanisme, Harvey stipule que contrairement au critère d'objectivité primant dans la science occidentale, les chamans d'Amazonie arrivent à la connaissance par d'autres moyens : « [they] *know differently and otherwise* » (*op. cit.*, Harvey, p. 152). L'auteur reprend Viveiros de Castro, pourtant connu pour sa vision ontologique de l'animisme, qui assure que le rôle du chaman est précisément d'acquérir des connaissances par la personnification de l'entité qu'il vise à connaître (*ibid.*). De cette manière, il entame un dialogue avec et peut apprendre de celle-ci. Nous retrouvons ce cas de figure chez les Dogons⁵⁷, dont les chamans obtiennent leur savoir-faire en discutant avec les arbres et les plantes (*op. cit.*, Descola, p. 64). A travers la personnification de celles-ci, il leur est possible de maintenir un dialogue et ainsi obtenir des informations de leur part.

Pourquoi les chamans peuvent-ils recevoir ce genre d'information ? Qu'est-ce qui les distingue des autres personnes ? En effet, pour arriver à maîtriser cette capacité d'acquisition du savoir, les chamans bénéficient d'un apprentissage précis et concret. Contrairement à ce que nous pourrions croire, l'initiation chamanique représente un procédé complexe et très difficile à vivre pour les initiés. Que ce soit par voie héréditaire ou par élection cosmique – c'est-à-dire un choix venant directement des esprits – le chaman doit faire face à des défis le mettant à l'épreuve constamment : maladies graves ou inexplicables et expérience de la mort, entre autres. Les *machi* traversent également ce genre d'étapes, leur empêchant ainsi de vivre une vie normale : il est, en effet, impossible de renier sa condition de *machi* (voir encadré ci-dessous). Il est si difficile de devenir *machi* que celles-ci le réclament sans cesse aux esprits, leur demandant ainsi de les aider à accomplir le rôle qu'ils leur confèrent, notamment à travers les cérémonies (Ñanculef Huaiquinao, 2016, p. 98).

⁵⁷ Peuple indigène du Mali

ENCADRÉ 16. Un soir Rosa me rejoint au coin du feu en me disant « hija je vais te raconter un peu ma vie maintenant ». Pendant plusieurs heures et de nombreux mate, elle m'explique comment elle a su qu'elle avait été choisie pour devenir machi. Elle ne pouvait plus suivre les cours à l'école, et tombait très souvent malade sans explication. Quand elle a su, elle a tout fait pour renier sa condition. Mais les esprits ne l'ont jamais laissé tranquille. Elle souffrait énormément, au point où elle était sur le point de mourir à l'hôpital, sans que les médecins trouvent la cause de sa maladie. Cela faisait, à l'époque, plusieurs années qu'elle cachait sa condition de machi à sa famille, et c'était devenu insoutenable. Lorsque sa sœur s'est mise à crier dans la chambre d'hôpital « Ma sœur est machi ! Ma sœur est machi ! Il lui faut son arbre de canelo, si non elle va mourir ! », le mari de Rosa perplexe s'est empressé d'aller chercher l'arbre pour le lui mettre à côté d'elle. Au bout de quelques jours, Rosa a pu rentrer chez elle, assumant désormais sa condition.⁵⁸

Elle poursuit en me racontant comment elle a appris à devenir machi. Elle me dit qu'ils lui ont tout appris dans ses rêves et dans la transe : comment battre le kultrun, comment faire ses prières, comment combattre les esprits de la Minche Mapu, comment se rapporter aux Ngenen, etc. Rosa me dit cela de manière si naturelle, que je ne peux m'empêcher de lui demander qui sont ces « ils ». Elle me répond tout naturellement que ce sont les viejitos, les pu longkos, les ancêtres, en bref, les esprits.

Mircea Eliade insiste sur ce fait en précisant qu'un chaman reçoit une instruction rigoureuse, à savoir d'ordre extatique d'une part, et d'ordre traditionnel d'une autre. Comme avec Rosa, nous voyons que les chamans doivent d'une part apprendre les techniques leur permettant d'arriver à l'extase (les trances et les rêves), mais également les aspects ayant à voir avec la tradition chamanique (chants cérémoniels, rituels curatifs, noms des esprits, etc.) (*op. cit.*, Eliade, pp. 32-33 ; *op. cit.*, Ñanculef Huaiquinao, pp. 98-99). Le contenu de cet apprentissage n'est par conséquent pas aléatoire, il est scientifique d'après l'épistémologie chamanique, comme le serait un livre de science dans l'épistémologie moderne Occidentale. De ce fait, tant que le processus initiatique n'a pas été effectué dans sa totalité, aucun chaman ne peut se déclarer comme tel. Même les profanes désirant devenir chamans par choix personnel, doivent passer par là, mais seront toujours considérés comme moins puissants que les autres, car ils n'ont ni hérité de cette condition ni été choisi par les esprits.

⁵⁸ Données de terrain, corroborées également par Ladino Curiqueo (2014, pp. 55-62) et Ñanculef Huaiquinao (2016, p. 98).

Nous l'avons vu avec le cas des *machi*, mais cela est également le cas dans plusieurs autres communautés, où les ancêtres jouent un rôle crucial dans l'apprentissage chamanique. Chez les peuples Shipibo⁵⁹, les chamans – *médicos* – se servent de chants liturgiques afin d'entrer en contact avec leurs ancêtres, les Incas (Brabec de Mori, dans Rivera Andía, 2019, pp. 177-179). A travers cela, ils atteignent un niveau ontologique différent de celui des profanes Shipibo, qui, même s'ils essaient d'entonner ces chants, il leur est impossible d'y arriver. Ces chants – comme ceux des *machi* d'ailleurs (cf. encadré 8) – provoquent la rupture des niveaux ontologiques, rendant ainsi possible la communication avec les êtres cosmiques. Il ne suffit donc pas de chanter simplement des paroles écrites sur un papier, mais bien d'y mettre l'intonation, l'énergie, la prononciation ou encore le timbre de voix adéquat. En bref, il faut être *fait* pour cela. C'est pourquoi, seulement les *médicos* peuvent y parvenir. De plus, pour atteindre la zone cosmique habitée par les ancêtres Incas, il faut avoir suivi de longs régimes – à base d'Ayahuasca – qui donnent un pouvoir de transformation permettant aux *médicos* de traverser la « rivière du soleil » qui mène jusqu'aux Incas. Une fois ce niveau atteint, les chamans Shipibo ont accès à un espace dit épistémique et ésotérique (*ibid*, p. 179), leur permettant ainsi d'acquérir du savoir venant directement des ancêtres. L'auteur de ce chapitre insiste sur le fait que ce procédé dépend ainsi d'une « culture épistémique professionnelle »⁶⁰ permettant la production de savoir sur le monde (*ibid.*).

Autant chez les Shipibo que chez les Mapuche, les chamans emploient un langage particulier permettant de communiquer avec les esprits. Le langage souvent dit « de la nature » est un point central dans l'épistémologie chamanique. En effet, certains auteurs parlent même d'un langage « secret » enseigné par les esprits aux chamans lors de leur initiation (*op. cit.*, Eliade, p. 104 ; *op. cit.*, Narby, p. 23 ; *op. cit.*, Ñanculef Huaiquinao, p. 99). Ce langage est inaccessible aux profanes, comme le disait Brabec de Mori, même les natifs Shipibo qui parlent la langue ne comprennent pas les paroles des chants des *médicos* (*op. cit.*, Rivera Andía, p. 179). Il en est de même chez les Mapuche où les *machi* ont besoin qu'un *zungumachife*⁶¹ traduise ses trances au reste de la communauté, car même les natifs parlant le mapudungun ne peuvent comprendre le message adressé. Ce phénomène est également visible chez les peuples Sibériens dont les chamans sont supposés comprendre et parler le langage de la nature pendant leur transe (*op. cit.*, Eliade, p. 104). Cela permet la libre circulation du chaman entre les zones cosmiques, car

⁵⁹ Peuple indigène de l'Amazonie péruvienne, principalement au bord de la rivière Ucayali.

⁶⁰ Traduit par nos soins pour que la phrase reste lisible. Texte original : « a professional epistemic culture ».

⁶¹ Pour la signification, voir page 10 note 16.

connaître le langage de la nature, des animaux, des oiseaux, des ancêtres leur confère la capacité à prophétiser (*ibid*, p.106).

Nous nous sommes demandés pourquoi ce langage est si particulier, pourquoi les chamans ne peuvent-ils pas communiquer par la langue de leur peuple ? En effet, cela rendrait bien plus simples les cérémonies et la communication entre le monde cosmique et les profanes. Toutefois, il va, selon nous, de soi que les chamans emploient un langage liturgique et ésotérique particulier pour deux raisons. Premièrement, si c'est effectivement à travers leurs ancêtres qu'ils acquièrent leur savoir, il est de ce fait normal qu'ils ne parlent pas dans un langage commun, car celui-ci a évolué au fur et à mesure des siècles et n'est probablement pas le même que celui employé par les ancêtres en leurs temps. Il est ainsi important qu'ils puissent adapter leur vocabulaire de sorte à recevoir l'apprentissage adéquat. Deuxièmement, les mythes indigènes font souvent allusion à un état originnaire où les humains et les autres êtres vivants ne se distinguaient pas (*op. cit.*, Viveiros de Castro, pp. 46-47). Ils communiquaient et sociabilisaient de manière analogue à celle des humains entre eux aujourd'hui. De ce fait, le langage chamanique permettrait, selon nous, de revenir à ces temps-là et permettre une communication entre les êtres du cosmos et le chaman. Ainsi, nous supposons que les ancêtres vivaient dans une époque où effectivement les humains et les non-humains ne se différenciaient pas, leur langage étant par conséquent adapté à toute la nature les environnant (animaux, oiseaux, êtres cosmiques, etc.), le langage chamanique viserait donc précisément à retrouver cet état-là. Retrouver le langage de la nature et des ancêtres représente ainsi le meilleur moyen d'acquérir leur savoir.

L'apprentissage des chamans est ainsi très complet et dense. Par le biais des ancêtres ils acquièrent également leurs compétences de médecins. Les techniques de l'extase sont celles permettant au chaman d'atteindre un état de conscience supérieur aux profanes et ainsi y découvrir la cause des maux qui les affligent. Pendant le voyage chamanique, il peut ainsi avoir une autre vision de la maladie et trouver les remèdes nécessaires à la guérison du patient (*op. cit.*, Harvey, p. 142). Pendant les rêves, les esprits communiquent ainsi aux chamans quelles plantes vont servir à soigner la maladie de leur patient. Tel est le cas notamment lorsque Jeremy Narby se rend dans la forêt estonienne afin de visiter une guérisseuse traditionnelle. Laine Roth, de son nom, lui explique que pendant ses rêves elle reçoit des instructions sur les plantes et que celles-ci s'avèrent justes à chaque fois (*op. cit.*, Narby, p. 24). Bien qu'elle n'explique pas la

source de ces instructions, nous y voyons une similitude avec l'épistémologie des chamanes Mapuche (voir encadré ci-dessous).

ENCADRÉ 17. Rosa me répète fréquemment que la connaissance des plantes médicinales lui vient directement des Ngnen, qu'eux-mêmes viennent la voir pendant ses rêves pour lui enseigner leurs secrets. Elle me raconte qu'avant de voyager en Suisse – invitée par des mapuche résidents à Genève – elle fait un rêve. Elle a dit avoir vu un abuelito lui montrant une plante qu'elle n'a encore jamais vue, et lui enseigne ses bienfaits médicaux. Une fois arrivée à Genève, ses hôtes l'emmenent à Chamonix, et c'est là qu'elle voit la plante que l'abuelito lui avait montré dans son rêve. Une femme assise là regarde Rosa curieuse – les machi ont une tenue vestimentaire très imposante qui attire facilement le regard des gens. Elle lui demande si elle sait à quoi sert cette plante. Rosa lui dit ce qu'elle a appris dans son rêve et la femme acquiesce en disant qu'elle ne pensait pas que quelqu'un venant de si loin puisse connaître les propriétés de cette plante qui fait partie de sa culture depuis plusieurs années.

La théorie de Narby permet de renforcer cette position de par l'exemple de l'Ayahuasca en tant que breuvage hallucinogène dont les secrets peuvent autant être expliqués de manière scientifique – biologique – que chamanique. C'est-à-dire que ce que la biologie peut expliquer par des mots scientifiques, les chamans le savent grâce aux esprits qui leur ont appris les vertus de ces plantes. Voici, pour commencer l'analyse biologique de ce breuvage. L'Ayahuasca, principal vecteur de connaissance des chamans amazoniens, est composé de deux plantes. Les feuilles de *Psychotria virides* contiennent une molécule hallucinogène naturellement présente dans le cerveau humain – la diméthyltryptamine (DMT) (*op. cit.*, Narby, p. 17). Toutefois, elle n'a aucune influence sur notre corps lorsqu'elle est ingérée par voie orale, car le monoamine oxydase, une enzyme de l'appareil digestif, la bloque. C'est pourquoi il faut compléter le breuvage par une plante contenant les substances qui vont protéger la DMT des monoamines oxydase (*ibid.*). Il s'agit de la liane *Banisteriopsis caapi*, vue précédemment en tant qu'*axis mundi* des chamans amazoniens (cf. page 57). Nous pouvons constater la précision avec laquelle les chamans ont su combiner ces deux plantes parmi des milliers d'autres présentes dans la forêt amazonienne, permettant ainsi de débloquent une hormone naturellement présente dans notre cerveau et atteindre la transe.

Mais qu'en est-il de l'explication chamanique sur le sujet ? Après ces quelques pages vous devinez la réponse : ce savoir leur vient directement des plantes (*ibid.*, p. 18). Il ne faut pas

chercher d'explication « rationnelle » à ce phénomène, les *ayahuasqueros* ne vont pas développer plus que cela, car pour eux c'est une évidence : les esprits leur apprennent les secrets de la nature et des plantes. Lorsque nous parlions de *Avíreri* et des *maninkari* (cf. page 53), nous avons vu comment ces esprits communiquent avec les *tabaqueros-ayahuasqueros* Ashaninca. Or il s'avère que ce sont eux également qui leur transmettent les connaissances, car « [q]uand un ayahuasquero boit son végétal, les esprits se présentent à lui et lui expliquent tout » (Carlos⁶² cité par Narby, p. 31). Il en est de même concernant Laine Roth, lorsque Narby lui pose une question sur l'origine de ses connaissances botaniques, elle lui répond que la nature est un secret qu'il ne faut pas essayer de pénétrer (*ibid.*, p. 25).

Quelle est alors l'origine de ce savoir ? Une approche rationnelle occidentale viserait précisément à répondre à cette question. Les *ayahuasqueros*, les *machi*, Laine et bien d'autres chamans se conforment pourtant avec l'explication venant des esprits. Jeremy Narby mêle ainsi Ayahuasca, *axis mundi*, et serpent cosmique pour établir un lien entre le savoir chamanique et l'ADN composant tout être vivant. Entre les quelques prises d'Ayahuasca et ses recherches personnelles, Narby se rend compte qu'une grande partie des mythes indigènes présentent un serpent créateur : *Quetzalcoatl*, chez les Aztèques⁶³, *Sito*, chez les Egyptiens, *Ronín*, dans la mythologie Shipibo-Conibo (*ibid.*, pp. 87-88), ou encore *Tren-Tren y Kai-Kai* chez les Mapuche (cf. encadré ci-dessous), pour n'en citer que quelques-uns. L'image du serpent cosmique varie d'une cosmologie à l'autre. Il peut tant être double, tel que dans la mythologie Mapuche, simple, petit, géant, à une ou mille têtes et même parfois il peut avoir des caractéristiques anthropomorphes. Ce qui unit tous ces serpents est qu'ils sont tous, selon les diverses mythologies indigènes, à l'origine de la vie sur Terre (*ibid.* p. 88).

ENCADRÉ 18. Rosa ainsi que plusieurs autres personnes m'ont raconté le mythe de Tren-Tren y Kai-Kai⁶⁴. Il s'agit des deux serpents géants, créateurs de la vie, dans la mythologie Mapuche. Le mythe raconte qu'il y a des millénaires, l'esprit des eaux est apparu sous forme de serpent géant (Kai-Kai), faisant monter le niveau de l'eau jusqu'à inonder tout le territoire. En même temps, sur une colline, encore épargnée par les inondations, apparaît l'esprit protecteur (Tren-Tren). C'est le début d'une

⁶² Carlos Perez Shuma est un *tabaquero-ayahuasquero*. C'est avec lui que Jeremy Narby a étudié les propriétés hallucinogènes de l'Ayahuasca dans son ouvrage.

⁶³ Peuple indigène du centre du Mexique.

⁶⁴ L'orthographe varie énormément entre les différentes régions du Wallmapu. Dans la littérature nous pouvons autant trouver *Tren-Tren y Kai-Kai*, *Ten-Ten Vilú y Cai-Cai Vilú*, *Treng-Treng y Kai-Kai*, ou *Tren-Tren Filú y Kai-Kai Filú*.

*grande bataille, pendant que l'un fait monter les eaux, l'autre fait monter les terres.
Après des années, l'esprit du bien (Tren-Tren) triomphe.⁶⁵*

Pourquoi parler de serpent cosmique ? Le lien paraît pourtant absurde. Lors de son séjour parmi les Ashaninca, Narby a participé à des rituels d'*Ayahuasqueros* et a affirmé avoir vu des serpents géants et fluorescents pendant ses hallucinations (*op. cit.*, Narby, p. 14). Ainsi, étant donné que l'ADN est une molécule présente dans chaque entité vivante et qui contient l'information génétique de chaque espèce, elle représenterait la vie. Nous pouvons selon ces précèptes donc dire que cette molécule est une source d'information interne aux êtres-vivants, c'est-à-dire que les plantes en possèdent une également (*ibid.* p. 61). En outre, l'ADN est formé d'une double hélice, qui une fois déroulée renvoie l'image du double serpent cosmique – créateur de vie dans les mythologies indigènes – présent dans les hallucinations provoquées par l'*Ayahuasca*. Ainsi, le savoir aurait son origine directement dans l'ADN des espèces, et c'est à travers le serpent cosmique qu'il serait transmis aux chamans qui savent en déchiffrer les codes et les secrets (*ibid.* p. 117). Ce qui est étonnant est que chaque culture ancestrale possède sa propre « matérialisation » de l'ADN : les serpents entrelacés, une liane (*Banisteriopsis caapi*), ou encore une échelle, ce qui nous renvoie entre autres au *rewe* des *machi* (cf. encadré 15). L'ADN se voit ainsi assimilé à l'Axe du Monde tel que représenté dans la théorie de Mircea Eliade.

L'origine du savoir chamanique, c'est-à-dire leur épistémologie, se fonde ainsi sur l'information génétique interne aux espèces. Cela explique le fait que les plantes communiquent directement leur savoir aux chamans : il s'agit de leur ADN qu'ils voient et analysent, sous leurs représentations respectives. Les chamans en état de conscience défocalisée rompent les niveaux ontologiques pour accéder à l'information génétique des plantes, ce qui est expliqué de manière « non-rationnelle », ou métaphorique, par une communication explicite entre les humains et les esprits de la nature.

Cette théorie est pour le moins intéressante. Il est vrai que les arguments avancés par Narby sont difficilement contestables, car l'imaginaire indigène regorge d'allusions à la biologie. Toutefois, il est selon nous paradoxal de vouloir expliquer avec *notre* science une épistémologie qui n'est pas la nôtre. En effet, il s'agit pour nous d'une manière de rationaliser l'irrationnel,

⁶⁵ Ces données sont tirées de mon voyage. Il y a cependant de nombreuses versions de ce mythe dépendant des régions où il est raconté. J'ai choisi de me tenir ici à la version que l'on m'a racontée.

sujet que nous allons discuter ci-dessous. Cela nous permet ainsi de comprendre le chamanisme comme une méthode alternative avérée d'accès au savoir scientifique. A partir de l'explication scientifique de l'ADN, nous pouvons considérer l'épistémologie chamanique comme le corollaire de celle-ci.

Science chamanique et science occidentale

Après avoir discuté en détail l'épistémologie chamanique, nous pouvons voir que le savoir des chamans est pour le moins infini. Cela est tel, que certains comparent la mort d'un chaman à la disparition d'une bibliothèque géante (Ausubel, dans Cajete, 1999, p. 55). En effet, les chamans continuent d'apprendre tout au long de leur vie, tant qu'ils sont en mesure de communiquer avec les plantes et les esprits de la nature.

Nous n'assumons pas qu'ils communiquent « avec l'ADN », car eux-mêmes n'en ont pas conscience de la même manière, dont nous, les occidentaux, la percevons. En effet, depuis leur perspective, c'est avec les esprits de la nature qu'ils communiquent ; l'explication posant l'ADN comme la source du savoir vient, d'une tentative de rationalisation d'un phénomène qui ne l'est pas. Cela peut être dû au fait qu'il est difficile – voire impossible – pour un scientifique occidental d'affirmer auprès de ses collègues que les connaissances qu'eux obtiennent dans leur laboratoire, les chamans les obtiennent en communiquant directement avec les esprits de la nature, et les êtres du cosmos. Ces connaissances pouvant même surpasser celle des occidentaux dans certains cas. Il devient ainsi nécessaire de trouver une explication « objectivement scientifique » de sorte à maintenir la validité de ces arguments. Loin de nous l'idée de décrédibiliser la théorie de Jeremy Narby à laquelle nous adhérons, nous essayons plutôt de déceler les fondements ayant mené à celle-ci.

Nous sommes donc confrontés à un conflit que nous qualifions d'épistémologique, opposant d'un côté la science occidentale et de l'autre, la science chamanique. La première ayant pris une si grande importance dans le monde actuel, met souvent la seconde en porte-à-faux. L'une est vue comme seule source légitime de savoir, tandis que l'autre est considérée non-pertinente : et pourtant dans les faits, le savoir acquis est le même, c'est la méthode pour y arriver qui diffère.

La science occidentale se caractérise par un critère d'objectivité, souvent critiqué, mais qui continue à primer à ce jour. Or la science chamanique, à nouveau, s'y oppose en étant par essence, subjective. Lorsqu'un chaman communique avec les esprits, que ce soit dans ses rêves ou pendant la transe, il considère ses visions comme vraies, et c'est là tout le dilemme avec la science occidentale. Personne ne peut vérifier les visions du chaman. Elles sont donc vides de sens pour nous, ou comme dit Narby : « *elles n'ont aucune existence objective* » (*op. cit.*, Narby, p. 48).

Nous avons parlé d'irrationalité auparavant. Revenons à cette idée, car il est important de préciser que ce terme n'a aucune signification péjorative, mais sert à qualifier ce genre de phénomène auquel nous n'avons pas de réponse. Peut-être cela vient de notre mode de pensée, de notre vision de la science, que de vouloir avoir une réponse rationnelle à tout. Il y a pourtant une quantité incommensurable de faits qui n'en ont tout simplement pas, mais il nous est encore difficile de nous arrêter à ce fait.

ENCADRÉ 19. Je me reconnaît facilement dans le récit de Jeremy Narby. Lors de mes premières expériences auprès de Rosa et Silvia j'essaie moi aussi de trouver une explication rationnelle aux phénomènes qui se présentent à moi. Voir une machi à l'œuvre représente chaque jour une mise à l'épreuve de mon système cognitif. Après un certain temps, j'essaie d'y faire abstraction, mais je sais pertinemment qu'une fois de retour dans mon environnement quotidien je vais devoir aller plus loin dans mes explications à l'heure de raconter mes aventures. J'étais consciente qu'ici, peu sont les personnes qui se contenteraient d'un : « j'ai vu une lumière blanche sortir de la terre », mais pour moi, il était devenu nécessaire de considérer que le rationnel de mon monde ne correspond pas à celui du leur.

Le chamanisme, en tant qu'épistémologie basée sur l'animisme, emploie des voies alternatives afin d'arriver à des connaissances scientifiques. Le voyage chamanique serait ainsi l'équivalent de quelques séances en laboratoire pour un scientifique occidental, et permet ainsi d'aboutir à des résultats fiables permettant par la suite de guérir leurs patients. Bien qu'il ne soit pas de notre ressort que de qualifier si l'une ou l'autre de ces méthodes est plus efficace que l'autre, nous sommes, en revanche, en mesure d'affirmer que la science chamanique n'est pas une science aléatoire : elle est structurée, comporte des règles strictes et exige une rigueur extrême de la part du chaman. Que la méthode diffère de la nôtre n'en fait, de ce fait, pas moins d'elle une science à part entière.

En étudiant ainsi les différents rapports à soi, à l'autre et au cosmos, mais également en analysant la manière dont ces rapports sont articulés au sein des populations animistes et chez les chamans, cela nous permet de dresser un tableau plus ou moins précis sur le sujet. Lorsque nous parlions d'animisme en tant qu'épistémologie, de chamanisme, de science occidentale, il était difficile de voir le fil rouge permettant de lier toutes ces thématiques. L'animisme représentant la religion des chamans, leur permet ainsi d'acquérir le savoir directement des esprits de la nature, ou de l'ADN des être vivants comme le suggère Jeremy Narby (1995).

CONCLUSION

A travers ce travail nous avons tenté de démontrer que les visions du monde peuvent être diverses, et surtout que chacune a sa place selon la communauté dans laquelle elle s'insère. Nous avons choisi de confronter ici *notre* vision occidentale à la vision animiste des peuples indigènes, dans le but de prouver que cette dernière permet l'élaboration de liens de réciprocité entre l'être humain et l'autrement qu'humain. En effet, il semblerait que nous avons, nous-même, perdu ce lien qui autrefois nous unissait, et ce pour différentes raisons que nous avons précédemment exposées. Notre mode de vie et de pensée nous empêcherait effectivement de concevoir que d'autres êtres peuplent le cosmos qui nous entoure, et que ceux-ci sont également dotés d'une intelligence que nous devrions apprendre à reconnaître à son juste titre. Notre manière de nous rapporter à l'*autre* se reflète ainsi dans nos actions vis-à-vis de la nature, dans son acception la plus large. En considérant ainsi la nature comme un objet permettant d'assouvir nos besoins, nous avons, non seulement hissé une barrière entre nous et l'autrement qu'humain, mais avons également éliminé toute chance d'apprendre de lui. Nous sommes donc persuadés que l'animisme représente un premier pas vers la reconnaissance de la relation d'interdépendance qui nous relie, nous, êtres humains, à la nature.

De ce fait, grâce aux nombreuses théories exposées ainsi qu'au vécu *in situ*, nous sommes en mesure d'affirmer notre première hypothèse, soit que l'animisme peut mener à un rapprochement de l'être humain au monde environnant, ceci en prenant conscience du fait que nous ne sommes pas les seuls habitants du cosmos. Selon nous, les peuples animistes auraient ainsi réussi, de par leur cosmologie, à atteindre un état de conscience cosmique bien plus élaboré que l'être humain moderne occidental. Nous avons pu constater que lorsque nous parlons des animaux, des plantes ou des arbres, il est tout à fait normal pour eux de les considérer comme des personnes à part entière, leur conférant ainsi une valeur intrinsèque. Il leur paraît même insensé que nous ne pensions pas de cette manière. De même, nous avons remarqué qu'une personne animiste ne se qualifie jamais comme telle : Achuar, Shipibo, Ojibwés, Mapuche, Mazatec, etc. n'ont jamais explicitement dit : « nous sommes animistes ». Il est intéressant de le souligner, car cela montre à nouveau que la nécessité de créer des catégories et de mettre un nom sur ces relations vient de ce besoin que nous avons de vouloir rationaliser et objectiver des phénomènes qui ne le sont pas et, qui n'exigent probablement pas de l'être.

Cela nous mène à une réelle remise en question des fondements de notre société moderne, tant au niveau ontologique qu'épistémologique. Nous avons exposé ici l'animisme sous ces deux angles dans un premier temps, car selon nous, tous deux sont pertinents et se complètent. Ainsi, adopter une posture animiste face au monde (ontologie), permet une prédisposition à l'acquisition de savoir par des moyens alternatifs (épistémologie). Nous avons toutefois analysé davantage le second cas, car nous assumons que la nature peut effectivement communiquer du savoir et partager ses secrets avec des personnes qui sont plus enclines à l'écouter – les peuples animistes – et la comprendre – les chamans.

En étudiant l'animisme en tant qu'épistémologie, nous avons ainsi découvert que le monde chamanique représente une science à part entière. Il peut paraître déraisonnable à définir comme une science, une « discipline » qui relève de l'ésotérisme, et pourtant les preuves sont nombreuses. Nous avons pu voir qu'aucun *ayahuasquero*, *médico*, *n/um kxau*, ni aucune *machi*, n'ont suivi des cours théoriques sur papier pour arriver à connaître les propriétés des plantes médicinales utilisées dans leurs remèdes. Il n'existe pas non plus d'école de chamans pour les former aux chants traditionnels ou à la bonne conduite des cérémonies ancestrales. Pourtant, ce savoir, ils l'ont bien acquis quelque part : par les mêmes esprits les ayant voués à devenir chamans. La théorie de Mircea Eliade permet de se faire une image assez précise de ce que représente l'apprentissage spirituel des chamans. Que ce soit chez les peuples Sibériens, Maliens ou Amazoniens, le chamanisme suit les mêmes lignes directrices, tant au niveau de l'apprentissage, lors de l'initiation, qu'à l'exercice de leur don. Autant nous observons un patron commun unissant les chamans aux quatre coins du monde, autant chacun possède ses propres méthodes pour arriver à l'extase. Sans doute l'élément qui a le plus renforcé cette idée est l'Axe du Monde que nous retrouvons sous différentes formes matérielles dans chaque culture chamanique.

C'est pour cette raison que nous considérons que l'animisme, en tant qu'épistémologie, et tout ce monde qui gravite autour permet de voir la science occidentale sous un autre angle, notamment en questionnant l'un de ses piliers : l'objectivité scientifique. Le chamanisme ouvre ainsi un portail de savoir gigantesque, quasi incommensurable, et basé sur l'exact opposé de *notre* science : la subjectivité. Par le biais d'une relation de réciprocité au vivant, à travers la transe et les rêves, dont eux seuls peuvent en être témoins, les chamans sont ainsi porteurs d'un savoir scientifique avéré. Ceci nous permet donc d'affirmer notre seconde hypothèse.

Il est selon nous important de considérer que les chemins vers la science sont multiples. Nous avons exposé ici la science chamanique, en opposition à la science occidentale, mais il est très probable qu'il y ait encore d'autres méthodes pour arriver au savoir scientifique. De la même manière que les peuples animistes ont redéfini la « personne », il serait intéressant aujourd'hui de redéfinir la « science » à travers des critères universels, incluant tant les savoirs acquis en laboratoire, que ceux venant des esprits de la nature. L'important reste le résultat, qui s'avère être identique dans les deux cas. Ceux-ci sont ainsi scientifiquement prouvés, mais leur origine dans le second cas, peine encore à être acceptée par tous, car elle va à l'encontre de *nos* préceptes scientifiques (Narby, 1995, p. 48).

Viveiros de Castro emploie une métaphore que nous considérons particulièrement appropriée pour montrer le clivage qui oppose la vision moderne occidentale de celle des peuples indigènes animistes :

« Un compas doit avoir une de ses jambes stable pour que l'autre puisse tourner autour. Nous [occidentaux] choisissons la jambe correspondante à la nature comme notre support, laissant à l'autre le soin de décrire le cercle de la diversité culturelle. Les Indiens paraissent avoir choisi la jambe du compas cosmique correspondant à ce que nous appelons « Culture », soumettant ainsi notre « Nature » à une inflexion et une variation continues. L'idée d'un compas capable de bouger les deux jambes en même temps – un relativisme finalisé – serait ainsi géométriquement contradictoire, ou philosophiquement instable. » (2014, p. 175-176).

Enfin, il serait intéressant d'explorer plus en profondeur les processus par lesquels ces deux sciences pourraient s'assembler en vue d'une connaissance holistique des forces de la nature d'une part, mais également de la médecine. Nous avons pu observer par exemple, l'existence de centres interculturels de médecine au sud du Chili dans les communautés Mapuche, où *machi* et docteurs collaborent. Les *machi* pouvant ainsi envoyer leurs patients consulter un médecin spécialiste une fois le diagnostic effectué si cela est nécessaire. Si la *machi* diagnostique une tumeur à un patient, par exemple, elle peut réduire la tumeur à la taille d'un raisin sec, facilitant ainsi l'intervention chirurgicale visant à la retirer. De même, si un médecin repère une maladie pouvant avoir des causes qui ne peuvent être expliquées dans leur totalité par les techniques occidentales, il pourra envoyer son patient consulter une *machi*.

Nous pouvons ainsi voir que les savoirs relationnels chamaniques permettent autant que les savoirs occidentaux d'arriver à des résultats fiables. L'animisme considéré ici comme une épistémologie, étant également la religion des chamans est ainsi une véritable source d'information que nous devrions considérer davantage en vue d'une amélioration constante de nos connaissances sur le monde.

BIBLIOGRAPHIE

- Abram, D. (2013). *Comment la terre s'est tue : pour une écologie des sens* (traduction de Didier Demorcy et Isabelle Stengers). Paris : La Découverte. (Ouvrage original publié en 1996 sous le titre *The Spell of the Sensuous*)
- Bird-David, N. (1999). "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40(S1), 67-91. <https://doi.org/10.1086/200061>
- Cajete, G. (Éd.). (1999). *A people's ecology: explorations in sustainable living* (1st ed). Santa Fe, N.M: Clear Light Publishers.
- Descola, P. (2015). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Eliade, M. (2015). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (2^e éd.). Paris: Payot & Rivages
- Harvey, G. (2006). *Animism: respecting the living world*. New York: Columbia University Press.
- (2010). Animism rather than Shamanism: new approaches to what shamans do (for other animists). Dans: Schmidt, Bettina and Huskinson, Lucy édés. *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*. Continuum Advances in Religious Studies (7). London : Continuum, 14–34.
- Krippner, S. (2000). The epistemology and technologies of shamanic states of consciousness. Dans : *Journal of Consciousness Studies*, 7(11-12). 93-118. Repéré à <https://www.researchgate.net/publication/233714616>
- Ladino Curiqueo, M. (2014). *Espiritualidad Mapuche*. Santiago, Chile : Ediciones Jurídicas de Santiago.
- Mathews, F. (1994). *The ecological self*. London : Routledge.

- Mora, Z. (2012). *El arte de sanar de la medicina mapuche: antiguos secretos y rituales sagrados*. Santiago, Chile : Uqbar Editores.
- Narby, J. (2012). *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*. Genève : Georg.
- Narby, J., Hallé, F. (2017). *Intelligence dans la nature : en quête du savoir* (2^e éd., traduction de Yona Chavanne). Paris : Libella. (Ouvrage original publié en 2005 sous le titre *Intelligence in Nature : an inquiry into knowledge*. Tarcher Perigee).
- Ñanculef Huaiquinao, J. (2016). *Tayin Mapuche Kimün: Epistemología Mapuche - Sabiduría y conocimientos* (Universidad de Chile). Repéré à http://www.uchileindigena.cl/wp-content/uploads/2016/10/Tayin%CC%83-Mapuche-kimun_29092016-1.pdf
- Olsen, D. A. (2011). Shamanism, Music, and Healing in Two Contrasting South American Cultural Areas. *The Oxford Handbook of Medical Ethnomusicology*. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199756261.013.0014>
- Pozo Menares, G., & Canio Llanquinao, M. (2014). *Wenumapu: astronomía y cosmología mapuche*. Santiago, Chile: Ocho Libros Editores.
- Punch, K. (2005). *Introduction to social research: quantitative and qualitative approaches* (2^e éd.). Londres : SAGE.
- Rivera Andía, J. J. (Éd.). (2019). *Non-humans in Amerindian South America: ethnographies of indigenous cosmologies, rituals and songs*. New York: Berghahn.
- Toffin, G. (1988). La montagne cosmique dans les mondes indien et tibétain : mont Meru et mont Kailas. *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 16(1), 13-29. <https://doi.org/10.3406/mar.1988.1355>
- Turner, T. (2009). The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7(1). Repéré à <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss1/1>

Viveiros De Castro, E. (2006). Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar. *Multitudes*, 24(1), 41-52. <https://doi.org/10.3917/mult.024.0041>

- (2009). *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses univ. de France.
- (2014). Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène. *Journal des anthropologues*. Association française des anthropologues, (138-139), 161-181. <https://doi.org/10.4000/jda.4512>

Walsh, R. What is a shaman? Definition, origin and distribution. *The Journal of Transpersonal Psychology* 21(1). 11

Wulf, A. (2017). *La Invención de la Naturaleza: El nuevo mundo de Alexander Von Humboldt* (Traduction de María Luisa Rodríguez Tapia). Chile: Penguin Random House Grupo Editorial. (Ouvrage original publié en 2015 sous le titre *The Invention of Nature*).

Sites internet

Animisme. Dans *Larousse*. Repéré à

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/animisme/3596> (Consulté le 29 avril 2019)

Ayahuasca. (2019, 1^{er} mai). Dans *Wikipédia*. Repéré à

<https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Ayahuasca&oldid=158141436> (Consulté le 2 mai 2019)

Empathie. Dans *Linternatue*. Repéré à

<https://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/definition/empathie/> (Consulté le 20 avril 2019)

Gallardo, K. (2015.20 mars). Incendio forestal en Reserva China Muerta se expande al Parque Nacional Conguillío. *24 Horas*. Chile. Repéré à <https://www.24horas.cl/nacional/incendio-forestal-en-reserva-china-muerta-se-expande-al-parque-nacional-conguillio-1613839>

Personne. Dans *Larousse*. Repéré à

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/personne/59812?q=personne#59447> (Consulté le 25 avril 2019)

UAB College of Arts and Science. Ju/'hoansi. *Peaceful Societies, Alternatives to Violence and War*.

Repéré à <https://cas.uab.edu/peacefulsocieties/societies/juhoansi/> (Consulté le 25 avril 2019)

Youtube. FIPS 2011 (J4) – E. VIVEIROS DE CASTRO : Autour des Métaphysiques cannibales.

Repéré à <https://www.youtube.com/watch?v=uOP30ubkMfY> (Consulté le 20 mars 2019)

Images

Image de couverture. *Kultrun* Mapuche de *machi* Rosa. Photo prise par Valentina Ferreira Gutiérrez le 13 mai 2018.

Image 1. Marlen, animal spirituel de Silvia, avec son collier de *copihue*. Photo prise par Valentina Ferreira Gutiérrez le 23 juin 2018.

Image 2. *Machi* Silvia, en pleine transe, monte sur le nouveau *rewe* et danse sur le dernier échelon. Photo prise par Valentina Ferreira Gutiérrez le 24 juin 2018.

Image 3. Le nouveau *rewe* vient d'être levé. Photo prise par Valentina Ferreira Gutiérrez le 23 juin 2018