

Biographie d'un esprit au corps brisé. Les pierres magiques des ancêtres zapara d'Amazonie : des sujets du passé

Anne-Gaël Bilhaut



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/3193>

DOI : 10.4000/jsa.3193

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2006

Pagination : 237-254

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Anne-Gaël Bilhaut, « Biographie d'un esprit au corps brisé. Les pierres magiques des ancêtres zapara d'Amazonie : des sujets du passé », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 92-1 et 2 | 2006, mis en ligne le 15 janvier 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/3193> ; DOI : 10.4000/jsa.3193

**BIOGRAPHIE D'UN ESPRIT AU CORPS BRISÉ.
LES PIERRES MAGIQUES
DES ANCÊTRES ZAPARA D'AMAZONIE :
DES SUJETS DU PASSÉ**

Anne-Gaël BILHAUT *

L'usage des pierres magiques en Amazonie a été rapporté par de nombreux ethnologues. Pourtant, l'examen des relations intersubjectives entre les pierres et leur « maître » reste succinct. L'exemple zapara permet de porter un regard nouveau sur celles-ci. Les ancêtres des Zapara d'Amazonie équatorienne ont laissé sur le territoire plusieurs pierres qui, lorsqu'elles sont trouvées par les humains, deviennent des sujets à traiter comme tels. Pierres des ancêtres avec lesquels elles partagent une histoire, elles se transmettent de génération en génération, de façon directe ou indirecte. Cet article rapporte l'histoire d'un esprit au corps de pierre, dont les Zapara reconstituent l'histoire grâce à sa description et ses narrations. Possédée par un ancêtre puis transmise à ses descendants, cette « pierre sujet » a ensuite perdu son corps minéral, ce qui modifie la relation entre la pierre et son maître. [Mots clés : Zapara, pierre magique, biographie, chamanisme.]

Life of a spirit in a broken body. The magic stones of Zapara's ancestors in Lowland Amazonia : subjects of the past. The use of magic stones in the Amazon has been studied by many ethnographers. However, the analysis of the intersubjective relations that occur between these stones and their « master » remains succinct. The example of the stones of the Zapara offers an understanding of these relations. The ancestors of the Ecuadorian Zapara (Amazonia) left on the land many stones that, when found by humans, become subjects to be treated as such. Stones of the ancestors with whom they share a history, are passed on from generation to generation, directly or indirectly. This article tells the story of a spirit embodied in a stone whose story has been reconstructed by the Zapara through its description and narrations. Possessed by an ancestor then passed on to his descendants, this « stone subject » then lost its mineral body, which then modified the relation between the stone and its master. [Key words : Zapara, magic stone, biography, shamanism.]

* Doctorante, Université de Paris X-Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Maison René-Ginouvès (Archéologie et ethnologie), 21 allée de l'université, 92023 Nanterre cedex [agbilhaut@hotmail.com].

Biografía de un espíritu cuyo cuerpo se ha quebrado. Las piedras mágicas de los antepasados zápara de Amazonia : sujetos del pasado. El uso de las piedras mágicas en Amazonia ha sido estudiado por muchos antropólogos. Sin embargo, el examen de las relaciones intersubjetivas entre las piedras y su dueño es un tema poco desarrollado. El ejemplo zápara ofrece una nueva comprensión de aquellas. Los ancestros de los zápara del Ecuador dejaron en su territorio muchas piedras que, al ser encontradas por los humanos, se hacen unos sujetos que hay que tratar como tales. Piedras de los antepasados con quienes comparten una historia, se transmiten de generación en generación, de modo directo o indirecto. Este artículo produce la historia de un espíritu con cuerpo de piedra, cuya historia está reconstituida por los zápara, a través de su descripción y sus narraciones. Poseída por un antepasado y luego transmitida a sus descendientes, esta « piedra sujeto » perdió después su cuerpo mineral, lo que modifica la relación entre la piedra y su dueño. [Palabras claves : zápara, piedra mágica, biografía, chamanismo.]

Le complexe des pierres magiques en Amazonie n'a pas fait l'objet d'études systématiques. Néanmoins de nombreux auteurs les ont décrites et ont examiné l'usage qu'en font les Indiens. À la fois habitacles des esprits auxiliaires, supports de connaissances et de pouvoirs, pierres qui enseignent et qui attirent comme des charmes ¹, chez les Indiens Canelos Kichwa ² d'Équateur elles sont aussi considérées comme des instruments qui rendent possible une continuité dans la transmission de la connaissance et des pouvoirs des ancêtres (Whitten 1975, p. 148). Leurs voisins Zapara ³, disséminés le long des fleuves Conambo, Pindoyacu et Curaray en Équateur, et le long du Tigre au Pérou, partagent l'idée que les pierres magiques rassemblent des savoirs divers et complémentaires, dans le temps et dans le type, qu'elles transmettent à leur *amu* (maître) ou qu'elles mettent en œuvre pour le servir.

Une femme chamane zapara, Kiawka ⁴, entretient des relations de communication, d'entraide et de soin avec des objets qui constituent aussi en partie son savoir. Outre plusieurs pierres magiques, elle dispose d'autres objets manufacturés, préparés soit par elle-même, soit par un autre chamane non nécessairement zapara, ou encore offerts par un allié. Il s'agit de choses tangibles et matérielles qu'elle peut prendre dans ses mains, toucher, observer. Elle possède d'autres éléments qui peuvent être classés comme des objets de connaissance reçus en rêve, ou lors d'une expérience visuelle induite par l'ingestion de jus de tabac, d'*ayahuasca* ou de stramoine (*Datura stramonium*), de la part d'ancêtres, d'esprits des plantes ou d'alliés vivants. Ceux-là ne sont visibles pour elle que dans l'un de ces modes de vision (induite ou onirique), mais elle les porte en elle de façon permanente.

Parmi les objets tangibles, une pierre se distingue. L'importance particulière qu'elle revêt pour cette femme a à voir avec la provenance et l'histoire de cette pierre qui, pour elle, est un sujet. Au cours de mon terrain, leur relation fut bouleversée suite à un accident : le corps minéral fut brisé et l'esprit de la pierre

ainsi libéré prit corps en Kiawka. Les pierres magiques, manipulées matériellement et symboliquement, trouvent leur valeur modifiée par leur histoire propre et combinée à celle des hommes qui les observent, les utilisent et prennent soin d'elles. Pour discuter de « la vie et l'histoire sociales des choses » (Appadurai 1986), après une biographie commentée de cette pierre réalisée à l'aide de fragments épars, j'examinerai la relation – amplement déterminée par le rapport au corps – qu'elle entretient avec son maître Kiawka. Je pourrai alors montrer en quoi ces pierres ne sont pas des objets, mais des sujets avec lesquels il est possible d'établir des relations, de communiquer et d'interagir.

Écrire la biographie d'une chose est réalisable si la chose est sujet. Elle peut alors elle-même énoncer son histoire de vie, en la formulant à la première personne. Les données qui me permettent de le faire sont celles fournies par Kiawka. Elle-même les tient de l'esprit qui anime la pierre : les aspects physiques (couleurs, forme) décrits sont le résultat de ses propres observations, tandis que c'est par les rêves, dans lesquels s'est manifestée la pierre, qu'elle a eu connaissance de l'histoire de la pierre ici rapportée. Pour les Zapara, le rêve est avant tout un mode de communication et de relation puisqu'il leur a été donné par Piatsaw, leur demiurge créateur, lorsqu'il s'est transformé en vent, afin de pouvoir communiquer avec lui. Il est aussi un mode d'être et de savoir : être zapara c'est savoir rêver et agir en fonction de ses rêves, des rêves qui enseignent à qui sait les orienter⁵.

Les données qui suivent ont été recueillies lors de séjours sur le terrain entre 2002 et 2004.

BIOGRAPHIE D'UN ESPRIT AU CORPS BRISÉ

Chonta et Jotacachi, les deux noms de la personne sortie de la pierre, correspondent aux deux couleurs portées par le minéral. Certains éléments le concernant ne peuvent être énoncés sans risque et le nom Jotacachi semble faire partie du secret de cette pierre, comme son aspect, sa texture, sa forme et ce qu'elle porte de connaissance, savoir et force.

Écrire la biographie d'une chose à la manière de Kopytoff (1986), c'est partir de sa provenance, sa fabrication s'il y a lieu, sa trajectoire et ses différents âges et événements marquants. En effet, on ne peut « réduire l'objet à son office » (Dagognet 1989, p. 93) : les pierres magiques ont une provenance, une histoire et un âge. Parce que ce sont des minéraux, elles s'inscrivent dans un cadre temporel long et durable. Dès lors, étant des témoins du temps (Renard-Casevitz 1982, p. 159), depuis les temps mythiques jusqu'à nos jours, leur parcours particulier influe sur leurs modes d'usages, d'action et d'efficacité, par l'information sociale et historique qu'elles portent en elles. Cette « mémoire minérale » (Gonthier 1990, p. 1389) est matérialisée par les formes et les traces de la pierre.

L'histoire commentée

C'est une pierre toute ronde, d'environ 5 cm de diamètre. Au toucher elle semble granuleuse, et quelques brisures sont perceptibles en un même endroit. Il ne m'a jamais été donné de la voir. Celle qui la possédait, Kiawka, m'avait dit : « Ferme les yeux, prends-la dans ta main. Si tu les ouvres, je te tue ! ». Elle me raconta alors que son grand-père Ahêpano avait deux pierres. Les écornures que je sentais étaient la trace d'une dispute entre elles, sortes de cicatrices. L'autre pierre était repartie au fleuve. Voilà l'événement biographique le plus ancien que j'obtins sur cette pierre, qu'elle me désignait invariablement comme étant « la pierre de [son] grand-père », une *yachak rumi* ou pierre connaissante. Puis, le grand-père un jour l'avait donnée à son fils Imatini, le père de Kiawka, « de la main à la main ». Celui-ci racontait que, quand le grand-père est mort, soudain le monde est devenu triste et jaune : à la mort des grands *shimano* (chamane en zapara), le monde prend toujours cette couleur⁶. Ahêpano en était un. Craint, issu d'une fratrie de chamanes, il a marqué les mémoires et l'histoire contemporaine des Zapara du fleuve Conambo. On lui attribue l'introduction de nombreuses épidémies dont celle de rougeole sur le bas Conambo dans les années 1920 dans des villages kichwa, et aussi quelques faits honorables de résistance lors de la venue des missionnaires. Il fut également l'un des jeunes rescapés de l'attaque des ennemis achuar⁷, relatée le plus souvent pour expliquer la disparition des Zapara. Les récits disent comment, suite à ce massacre, Ahêpano devint avec quelques-uns de ses frères l'un des derniers chamanes zapara et comment, par son action vindicative et délétère à l'encontre des ennemis achuar et kichwa, il contribua à reconstituer numériquement son peuple.

Lorsqu'elle était jeune fille, Kiawka avait suivi une préparation chamanique durant deux ans auprès de son père. Aujourd'hui des Zapara et des Kichwa se rendent chez elle pour des cures thérapeutiques. Kiawka, leader charismatique des fleuves Conambo et Pindoyacu, est crainte de tous et consultée par beaucoup. À la mort de Imatini, fils d'Ahêpano et également *shimano*, elle ne se trouvait pas au village. Une nuit, elle rêva que son père avait laissé la pierre près de la montagne, sans le dire à personne. La pierre était restée là. Ce rêve avait précédé la mort du père. À son arrivée, six jours plus tard, elle ne vit pas la pierre. Un mois après son décès, Kiawka s'était rendue à Cungucchi, un lieu de chasse de sa famille. Elle y fit un nouveau rêve dans lequel elle parlait avec la pierre de son père. Elle apprit que celle-ci n'était pas là : il fallait retourner au village. Ce fut près des grands arbres qu'elle la trouva. Elle la mit dans sa poche, et n'en dit rien à personne. La nuit suivante, c'est de son père qu'elle rêva.

Pendant longtemps, seule sa mère sut qu'elle possédait cette pierre. Elle s'en était rendu compte quand Kiawka en avait fait usage durant une cure thérapeutique. Cette pierre qu'elle n'utilisait qu'en ultime recours était le plus puissant des « secrets » dont elle disposait. D'ailleurs, le fait qu'elle ait été

auparavant celle de son illustre grand-père, puis de son père, était en soi un gage de sa puissance.

Quelques années plus tard, à Quito, Kiawka fut agressée par deux hommes : ils lui arrachèrent son sac. Dedans se trouvait la petite bourse de cuir qui renfermait la pierre du grand-père. Pendant plus de 10 jours, elle se sentit mal, « vide ». Exceptionnellement elle avait mis dans son sac plusieurs de ses secrets, tous des corps connaissant et de quoi les alimenter : des fluides par lesquels véhiculer des intentions, comme du tabac et du parfum. Il y avait donc des pierres et diverses choses, comme des râpures d'os, des objets rêvés, certains préparés, par elle ou d'autres chamanes : à la fois corps, force et savoir, ils intervenaient dans des événements et aussi dans et sur des corps humains, parfois de façon volontaire et autonome, d'autres fois motivés par les demandes de Kiawka.

Les voleurs, me narra-t-elle après l'avoir rêvé, prirent peur car, quelques jours après avoir tenté d'utiliser la pierre, la fille de l'un d'eux, âgée de 7 ans, tomba malade et fut hospitalisée. Alors, à l'aide d'un marteau, au-dessus d'un objet métallique, ils la brisèrent en frappant sur la « couronne ». Elle s'est cassée, a crié deux fois et « il est parti » : « en se brisant il est sorti une personne ». Cette personne avait un nom : Chonta.

Un corps de pierre

La pierre était bien ronde, mais avait néanmoins un haut et un bas, la couronne étant en haut, et les brisures sur le côté. Par couronne, il faut entendre habituellement le haut du crâne, sur lequel soufflent les chamanes lors de cures et qui est perméable aux fluides et aux âmes⁸.

Sous la couronne, et sur le haut de la pierre, plusieurs lignes horizontales vertes en faisaient le tour. À propos de ces lignes, Kiawka dit qu'elles étaient « bonnes, elles aidaient les gens, et aidaient à voir les gens ». Le vert, « c'était la vie. Il y avait comme un petit cœur à l'intérieur [de la pierre], elle était vivante ». Le reste de la pierre était rouge : c'est « la partie pour absorber, quand la pierre avait soif. Quand elle a soif, son maître (*amu*) a soif aussi. C'est pour cela qu'il suce le sang des gens. La pierre est en colère, toi aussi tu es en colère ». Pour les Zapara, le vert est la couleur du pouvoir et de la connaissance, deux facultés indissociables, tandis que le rouge est associé au conflit : voir en rouge, c'est l'annonce d'un affrontement ou d'hostilités. D'après Karsten (1935, p. 428), pour les voisins Canelos, il existe une association entre le rouge et l'attraction : la peinture faciale faite de roucou agit comme un charme vis-à-vis des femmes (comme du gibier), en plus d'être défensif lors d'une attaque chamanique. D'ailleurs, entre les lignes vertes et le rouge de cette pierre, les mésententes étaient continues, le vert devant régulièrement arrêter le rouge qui voulait le toucher, le « manger » et lui prendre sa force. Les lignes vertes, me dit Kiawka, sont les « bonnes *chontas* », et les lignes rouges, les « mauvaises *chontas* ». Cette pierre

s'appelait Chonta, comme le palmier au bois le plus dur. C'est lorsqu'elle a perdu la pierre qu'elle lui a demandé son nom lors d'un rêve. Elle en avait deux : celui de Chonta n'était pas à associer au palmier, mais au monde qui se trouve à l'intérieur de la « lagune » verte, visible et pénétrable uniquement lors des visions oniriques ou induites par la stramoine⁹. Là y existe un autre palmier *chonta* qui donne aussi des fruits que mangent les *sacha supay* et *yaku supay*, esprits de la forêt et ceux de l'eau : autant dire que la *chonta* de la lagune alimente les esprits. La pierre avait un autre nom, Jotacachi, un nom qui, selon Kiawka, renvoie à un savoir complet qu'elle renfermerait : celui d'*icaray*, c'est-à-dire le souffle magique, le savoir de la montagne (*urku yachay*) et celui du fleuve (*yaku yachay*) : trois savoirs complémentaires associés à des pouvoirs. Comme les grands chamanes qui reçoivent par les esprits un nouveau nom en plus du nom courant par lequel les leurs les appellent, cette pierre avait deux noms : Chonta, comme nom usuel, et Jotacachi, comme nom secret.

À Quito, sous les coups du marteau, quand la personne (*runa*) est sortie de la pierre, elle s'est réfugiée dans une forêt, en face de Guapulo, gros village jouxtant la capitale, « là où il y a maintenant une montagne¹⁰ ». Alors, durant une vision induite par l'*ayahuasca* à Quito, Kiawka l'a « pris » : l'esprit du minéral est entré par sa couronne, et elle l'a incorporé. En dépit de sa satisfaction à l'avoir retrouvé, cette modification affecte considérablement le mode opératoire de Chonta/Jotacachi. Le souffle magique est l'un des premiers modes opératoires dans le chamanisme amazonien : il permet d'envoyer directement une intention vers une personne. Or, tant que cet esprit avait la pierre pour corps, « c'était comme une personne qui est en face, qui peut souffler, par exemple lors d'une prise d'*ayahuasca* (plante hallucinogène), la pierre peut me souffler, plus maintenant ». De fait, l'incorporation empêche certaines relations entre les deux sujets, en particulier la relation de soin.

L'histoire de l'objet ainsi racontée par Kiawka, associée à la description physique et visuelle de cette pierre, suggère plusieurs réflexions. D'abord, son nom courant, Chonta, est lié à l'essence même de la pierre : la dureté, la permanence et la résistance du palmier de *chonta* sont partagées avec la matière minérale. Puis les *chontas* associés à la lagune verte que l'on trouve dans les rêves alimentent les esprits auxiliaires. En conséquence, les *chontas* vertes et rouges de la pierre magique sont dans un rapport de nourrissage avec les esprits, de la même façon que le maître *amu* de la pierre doit l'alimenter. La pierre serait donc aux esprits auxiliaires ce que l'*amu* est à la pierre.

Comme cette pierre, les chamanes zapara (*shimano*) ont plusieurs noms : outre le terme d'adresse habituel, familier et courant, ils en possèdent un autre, donné par les esprits et qu'ils ne portent que dans les rêves et les visions induites. Cette pierre est le corps d'un sujet ambivalent, dont les deux caractères sont complémentaires, comme le sont les couleurs verte et rouge, et opposés, comme le sont les désirs de Chonta et ceux de Jotacachi. La couleur rouge rappelle à la fois

les peintures faciales de roucou décrites par Karsten (1935) à propos des Canelos, ou celles des femmes achuar lors des semailles (Descola 1986, p. 254) – pour ne prendre que des exemples proches des Zapara –, mais aussi les pierres *nantar*, pierres de jardinage, qu'utilisent les femmes achuar et aguaruna¹¹ et qui les nourrissent d'une solution liquide préparée à partir de plantes (de roucou en particulier) et sont transmises par ligne utérine¹² : ces pierres sont souvent rouges, une couleur associée à l'attraction, la prédation et la défense. À leur instar, pour les Zapara, le rouge de Jotacachi qui domine la pierre évoque le sang, le conflit et la guerre. À propos d'une autre de ses pierres reçue en rêve et incorporée, Kiawka dit d'ailleurs : « J'avais ma pierre bien rouge, rouge, rouge, rouge, rouge. Elle était sang pur ». Quant au vert de Chonta, il est la couleur du savoir donné par les plantes, un vert lumineux, associé en particulier à la stramoine, la plante qui enseigne par excellence.

Cette pierre circule depuis plusieurs générations en ligne agnatique. Néanmoins, alors que le grand-père Ahëpano l'avait transmise à son fils de manière directe (« de la main à la main »), elle est restée dans le groupe de filiation parce que Kiawka l'a rêvée. L'existence de pierres qui se transmettent dans la lignée agnatique est avérée chez les voisins achuar¹³. Chez les Zapara, une pierre de chasse peut être prêtée à un frère. Une femme qui rêve de ce type de pierre et trouve le bézoard d'un poisson – propice à la chasse, selon un principe d'inversion attesté aussi dans d'autres sociétés des basses terres – le donne à son mari ou à un fils. La transmission des pierres magiques *yachak rumi* est d'un autre type : laissées à l'abandon à la mort du chamane, elles se donnent à voir en rêve à la personne qu'elles choisissent pour devenir leur *amu*, leur maître. Les Zapara considèrent que, lorsqu'un chamane meurt, pendant quelques jours, son âme erre près du corps et peut être captée par un autre chamane puisque l'âme connaissante¹⁴ du mort cherche alors un corps qui sera susceptible de le maintenir animé. De même, ses objets chargés d'affects ont également besoin d'être traités comme des sujets pour conserver leur agentivité. Délaisés à la mort du chamane, ils se manifestent en rêve aux vivants susceptibles de devenir leur *amu*¹⁵.

Tous ces éléments descriptifs narrés par Kiawka, et les autres informations qu'elle donne, renseignent à la fois sur la biographie de cette pierre, son ontologie, ses intentions et son mode opératoire. L'association nom/couleur/désirs est éloquentes en ce qu'elle renvoie à la nature agentive de l'objet. Marquée par deux couleurs, les intentions du rouge Chonta sont : provocation, attaque, agression, colère, faim, offense, alors que celles du vert Jotacachi sont : service, soin, force, défense. Les patients sont des humains, mais peuvent aussi être des pierres (cas du combat avec une pierre de nature semblable). Nul doute que certains animaux domestiques, tels les chiens, sont aussi des patients potentiels des pierres animées de la sorte.

Les pérégrinations d'un esprit en quête de corps

Pour retracer l'itinéraire de l'esprit de Chonta-Jotacachi, du corps minéral au corps humain, depuis le temps du grand-père jusqu'à maintenant, il faut d'abord rendre compte de la rencontre entre la pierre magique et son maître.

Sur le haut Conambo, les pierres sont innombrables dans le lit des rivières¹⁶. L'érosion de l'eau sur le matériel lithique produit parfois des formes peu ordinaires : tantôt elles sont particulières et en rappellent d'autres – anthropomorphes complets ou partiels, têtes notamment –, tantôt aux formes arrondies qui se distinguent par une espèce de perfection pleine et achevée.

Les Zapara identifient les pierres selon plusieurs procédés : s'ils trouvent une pierre de forme étonnante, suggestive (ressemblant à une tête humaine, par exemple), et que, par la suite lors d'une vision onirique ou induite, elle se manifeste comme sujet¹⁷ en communiquant avec l'humain, alors elle sera traitée comme un sujet. Le plus courant est que la pierre se manifeste d'abord en rêve avant d'être rencontrée. Par le rêve ou dans une vision induite par la prise d'une plante hallucinogène, « la vraie nature des pierres »¹⁸ est révélée. Alors, dans un autre rêve, apparaît son esprit, une personne de forme humaine, qui indique le mode opératoire de la pierre et comment la traiter et la nourrir. Une forme peu commune ou des couleurs différentes laissent présager sans certitude qu'il s'agit d'une pierre magique. Dans ce cas, l'expérience à la fois personnelle et privée des Zapara détermine en partie sa révélation et son usage. Cette découverte est soumise à une condition : que le Zapara porte en lui la capacité de détecter la nature même de l'objet. Déjà, Brown (1985a) à propos des Aguaruna indiquait que, pour trouver les pierres de chasse et de guerre *namur*, il faut que le chasseur ait proscrit certains aliments et les relations sexuelles qui sont contaminants et empêchent l'obtention des *namur*. Pour les Zapara, l'obtention de pierres magiques est aussi liée à celle d'un type de connaissance qui s'acquiert lors de visions. En quelque sorte, les Zapara « un peu chamanes » ou sachant rêver disposent des connaissances nécessaires pour communiquer avec l'esprit de la pierre. À la tombée de la nuit, souffler de la fumée de tabac sur cet objet permet de rêver ce qu'il est. Les Zapara voient l'essence même des choses grâce au tabac. Il leur permet de connaître la nature de la pierre, savoir ce qu'elle est véritablement. Pour reconnaître et identifier la pierre, il faut conjointement l'observer et la mettre à l'épreuve, dans sa capacité à communiquer, pour valider l'observation et évaluer sa performance agentive. En définitive, ce sont des pierres qu'il faut désormais traiter comme des sujets empreints de désirs : la tâche principale des *amu* est de les nourrir, à l'aide de tabac ou de leur propre souffle. Ne pas le faire ou les traiter comme des objets inanimés pourrait être dangereux : si ces pierres peuvent être contrôlées ou domestiquées par les chamanes, et donc agir selon les désirs de ces derniers, en l'absence de tout contrôle, parce qu'elles sont autonomes, elles peuvent agir comme des prédateurs, envers les humains en particulier¹⁹. Puis,

comme l'exprime Kiawka, le possesseur de la pierre ressent de l'empathie pour la pierre, au point que celle-ci provoque chez son *amu* de la colère, de la faim, de l'envie de sucer le sang, des affects que l'on pallie grâce au nourrissage par le tabac.

Kiawka a trouvé la pierre ancestrale près du fleuve Conambo, sur la terre, au pied d'un grand arbre. C'est d'ailleurs sur la terre ou à côté des arbres que les Canelos trouvent les pierres qui contiennent les esprits des ancêtres (Whitten 1975, p. 100). Les grands arbres, dont la taille est liée à l'âge, sont ceux qui enseignent. En certains endroits, les Zapara sont plus attentifs et disposés à rencontrer une pierre magique : l'emplacement des villages ou des maisons qu'occupaient les ancêtres est à cet égard particulièrement propice. Les Zapara contemporains pensent qu'il reste en ces lieux des pierres qui ont appartenu aux ancêtres *shimano*, dont le pouvoir est sans mesure avec celui des vivants qui, eux, ont perdu la connaissance. Le lieu de découverte d'une pierre magique confère à celle-ci une plus grande force, selon les événements qui s'y sont déroulés et auxquels la pierre a assisté de façon participative ou pas. De plus, ce lieu participe à la redéfinition et la réaffirmation des frontières historiques du territoire des Zapara : les pierres des ancêtres se trouvent sur le territoire qu'ils parcouraient et, par conséquent, sur un territoire dont ils se réclament. Le rapport entre pierres et territoire apparaît chez les Canelos de façon plus offensive et stratégique : pour eux, les pierres disséminées partout permettent la construction, la défense et le maintien de leur territorialité. En particulier, Whitten (1975, p. 43) en relève un usage magique, lorsque les esprits de ces pierres se transformaient en personnes (*ruma*) qui participaient aux combats pour étendre leur territoire. Les Canelos valorisent spécialement les pierres ayant appartenu aux ancêtres – qu'elles soient des pierres magiques, des pierres polies, des haches, des mortiers... – ou celles qui ont été polies par l'action de l'eau et qui contiendraient l'âme des ancêtres. Selon eux, toutes les pierres peuvent en être pourvues. Si les Zapara partagent l'idée que toute pierre peut contenir un « esprit » ou peut avoir une essence ontologique particulière, la valeur qu'ils accordent à une hache de pierre polie, par exemple, est celle d'un vestige du passé. Ils la ramassent et l'emmènent, comme un objet archéologique, un outil des ancêtres, mais ne l'associent pas à un principe d'action autonome, contrairement aux Kichwa de Canelos. Pour les Zapara, la pierre ancestrale tire sa force de sa propre histoire en tant qu'agent et sujet, mais aussi patient des *amu* précédents, des ancêtres super-chamanes.

L'histoire de la pierre est aussi celle de son corps : marquée de coups, elle est légèrement brisée : ses brisures sont les traces d'un combat gagné, tandis que les deux couleurs, le rouge et le vert – deux couleurs qui se complètent – rappellent les deux noms et les deux pouvoirs de la pierre, foyer de savoirs connectés, complémentaires et antagonistes. Elle est autant contenu que contenant, et les deux aspects s'interpellent et s'interpénètrent par l'histoire et l'ontologie de la pierre. Le corps du chamane a ces mêmes propriétés : il rassemble en lui des

savoirs divers, bienveillants comme malveillants, de provenances variées (obtenus des plantes, des ancêtres ou des esprits par les rêves) et des substances différentes et incorporées (des pierres incorporées en rêve ou visions induites, des savoirs de couleurs parfois lumineuses, ou scintillantes, des vêtements qui font partie du corps et qui ont été reçus lors de visions également).

Cassée par des voleurs de la ville, la pierre est devenue esprit pur, « âme sans corps » pendant plusieurs semaines, jusqu'à en retrouver un, celui humain et vivant de son dernier *amu*, Kiawka. Quelques mois auparavant, lors d'une autre prise d'*ayahuasca*, Kiawka avait incorporé son propre grand-père Ahêpano, ancien possesseur de la pierre. Il s'agit d'un sujet identifié et nommé avec lequel elle avait l'habitude de communiquer en rêve : elle recevait de lui des conseils, il lui offrait des pouvoirs. Cela se produisait parfois à l'appel de Kiawka, mais le plus souvent cela venait de lui. Il est aussi un ancêtre, le père de son père, mû par des désirs et intentions teintés de rouge, c'est-à-dire offensifs. Il habite tout le corps de sa descendante : c'est un corps (celui du grand-père) qui remplit de façon uniforme tout le corps de sa descendante, comme si celui de Kiawka était un contenant sur mesure. Cela n'est pas sans conséquence pour elle, car elle est parfois encombrée de ce corps : en tant que femme, les sollicitations de son mari sont malvenues du point de vue du grand-père. Par le corps de Kiawka, l'esprit au corps brisé intègre aussi le corps de son primo-possesseur, Ahêpano, peut-être le maître le plus remarquable qu'ait eu Chonta/Jotacachi²⁰.

Dès lors, les relations entre les deux sujets (minéral/humain) changent de forme : d'intercorporelles, elles deviennent intracorporelles. De deux corps distincts, mutuellement observables et touchables, voire préhensibles, l'un devient contenant de l'autre. Tandis que, dans sa forme minérale, l'esprit semblait presque inattaquable²¹, en occupant le corps de Kiawka, il devient vulnérable. Il est arrivé une fois que son propre grand-père se soit extrait du corps de Kiawka hospitalisée et perfusée à chaque bras ; le liquide étranger qui entraînait de façon continue dans le corps de cette femme a provoqué de façon momentanée – pendant quelques jours – le départ du grand-père, qui ne s'y trouvait plus bien. Cet exemple montre comment un corps incorporé dans un autre corps peut en subir les assauts. Il en est de même pour cet esprit ayant perdu son corps de pierre, et qui s'est introduit dans le corps d'un humain, poreux, mou, altérable, attaquable, ou tout simplement peu résistant comparativement à la substance minérale.

Cette donnée modifie les formes de la relation et de la communication. Quand l'esprit avait un corps de pierre, avec Kiawka, ils se faisaient face, pouvaient se toucher, se voir de façon immédiate. Lorsqu'ils réalisaient un soin thérapeutique, ils travaillaient en symbiose, sous la responsabilité de Kiawka. Parfois, lors d'une prise d'*ayahuasca*, elle prenait la pierre à la main et la portait près du visage ou du crâne pour que l'esprit souffle et l'aide à contrôler la vision. Or, depuis que Kiawka porte en elle ce corps, ce type d'entraide, de relations et de soins intersubjectifs n'est plus possible. Kiawka ne souffle plus de fumée de tabac sur la

pierre pour l'alimenter. Sa propre ingestion de tabac y pourvoit. Cependant elle peut théoriquement subir les réactions de cette pierre colérique, jalouse et offensive. Dès lors il semble que deux éléments participent à la définition du type de relation entre les deux sujets (la pierre et le chamane) : a) la substance du corps, selon qu'elle est minérale, imperméable, dure ou de chair, poreuse et molle, et b) la possibilité de mettre les corps des sujets en perspective, c'est-à-dire leur assigner une position dans l'espace, par rapport à l'œil de l'observateur. Dans un premier temps, Kiawka rêvait de cette pierre et développait des relations intercorporelles avec elle. Lorsqu'elle en incorpora l'esprit à la suite de sa brisure, la relation devint intracorporelle. Par conséquent, ce qui survient au corps de Kiawka peut altérer l'esprit qui habite ce corps humain et, plus largement, l'ensemble des corps connaissant qu'il contient.

DES PIERRES, SUJETS MANIFESTES

Ceux qui ont travaillé sur « les choses » ont le plus souvent traité des objets manufacturés²² : nés d'une intention, produits de techniques, leur durée de vie est le plus souvent déterminé ; le temps ou l'usage les abîme, les détériore, ils finissent détrit, déchets. Or, dans le cas où l'objet est considéré comme ne pouvant exister qu'à travers la relation que nous établissons avec lui, il devient nécessaire d'examiner plus finement ces relations. Dans un article de 1983, Weiner rappelle la valeur que prennent les objets en circulant dans le temps puisqu'ils incarnent alors l'histoire de ces mouvements et de ceux qui les ont permis. Puis, elle montre comment les objets, lorsqu'ils se substituent aux discours, deviennent des agents. Par exemple, dans les îles Trobriands, après le mariage, « *the locus of power shifts from the body to objects which contain the same statements of inner ability, desire and love* » (Weiner *ibid.*, p. 697). À propos des pratiques magiques, Gell (1998) écrit que l'agent, le patient et l'objet sont liés : l'objet, sorte de personne (*person-like*), est central dans la relation agent-patient, les trois termes pouvant être tour à tour patient et agent. Les pierres magiques en Amazonie sont des objets mus par des intentions et des désirs que leur maître soutient et accompagne ou, parfois, refrène et rejette. Autonomes et mobiles, c'est par leur apparence et les circonstances de leur découverte que les humains vivants les trouvent²³, souvent après un rêve²⁴. Ce faisant, ils se manifestent comme sujets désirants aux hommes qui les reconnaissent.

Un animal ou une plante peut être perçu comme une personne ou un sujet à condition qu'il (ou elle) soit doté(e) d'une intériorité semblable à celle des humains. Cette proposition perspectiviste, amplement développée par Viveiros de Castro (1998) et Descola (1986 ; 2006), ne peut être étendue aux minéraux traités comme des sujets. Bien que des pierres soient des sujets avec lesquels les humains communiquent, la question du point de vue du corps par lequel on s'exprime

– question fondamentale dans la théorie perspectiviste – ne se pose pas : si certains Zapara changent de corps en faveur d'un corps et point de vue animal, aucun ne prend le « point de vue de la pierre »²⁵ : la pierre, sorte de corps plein, est sans orifice et, *a fortiori*, sans organe visuel. Pourtant, l'esprit de Chonta/Jotacachi a choisi, après avoir habité un corps minéral, d'occuper un corps humain. Le corps de Kiawka est celui d'une femme vivante, occupé déjà par plusieurs savoirs incorporés et colorés, et même d'au moins un autre corps humain : celui du grand-père défunt.

Les pierres magiques ne sont pas « toutes les pierres ». Contrairement aux plantes et aux animaux, elles ne sont pas appréhendées comme une espèce partageant les mêmes attributs physiologiques et morphologiques et pouvant se reproduire entre congénères²⁶. Les pierres qui se manifestent en rêve sont de suite reconnues comme des sujets avec lesquels on peut interagir. Elles partagent les attributs de l'intériorité des humains : réflexivité, intentionnalité, affects, capacité à communiquer lors de rêves ou de visions induites avec les autres sujets (des humains, des plantes et d'autres pierres également dotées d'une telle intériorité). Il n'est pas exclu que les pierres puissent communiquer avec les animaux : cela semble ontologiquement possible, malgré l'absence de données le confirmant.

Les relations intersubjectives

Avec leur maître, ces pierres ont des relations privilégiées : d'abord en apparaissant en rêve et en offrant la possibilité de la trouver, la pierre magique choisit le maître qu'elle veut séduire, lequel, après l'avoir effectivement trouvée et emmenée, a envers elle des obligations : de là, l'analogie fréquente des relations entre les chamanes et leurs esprits auxiliaires, avec des relations de patronage (Bilhaut 1998, pp. 70-71) ou de parenté (Gow 1991). Dans le cas de cette pierre et de Kiawka, les relations sont de l'ordre de la protection mutuelle (entre la pierre et Kiawka), de nourrissage (de Kiawka envers la pierre), de l'aide (de la pierre lors des soins). La pierre magique est à la fois matière de connaissance, savoir et force, elle l'est en ce qu'elle contient tout cela, est faite de cela et le matérialise, tel un foyer de savoirs connectés.

Les relations intersubjectives peuvent prendre des formes variées, entre l'*amu* de la pierre et la pierre, où l'un des deux termes se manifeste à l'autre par une demande ou convocation, lors d'une cure thérapeutique ou d'un rêve, un événement dans la vie. Chacun peut prendre soin de l'autre, particulièrement grâce au souffle. Ensemble, ils peuvent agir sur le monde et les autres sujets.

La pierre Chonta/Jotacachi fait partie d'un réseau de sociabilité étendu dans le temps et en nombre. D'abord elle a été possédée par différentes personnes d'une même lignée, avec lesquelles elle a eu des relations intersubjectives étroites, à des temps différents (au moins le grand-père Ahëpano, le père Imatini et sa fille

Kiawka)²⁷. D'autres paquets de relations se forment autour de la nature du sujet avec lequel la pierre a une relation. Les pierres animées et possédées par un chamane interagissent entre elles. Elles communiquent et sont le plus souvent concurrentes. C'est ainsi que cette pierre ronde porte les traces d'un combat avec une autre pierre, au temps où toutes deux étaient détenues par Ahêpano. L'origine du combat est incertaine, mais pourrait être la conséquence de la jalousie. Gow (1991, p. 240) indique que les pierres *encantos* des chamanes Campa du Bas Urubamba agissent comme des fils, en aidant les chamanes à réaliser des soins et en les protégeant des autres esprits, *demons* et chamanes ennemis. Il apparaît, à la lecture de la littérature amazonienne, que les pierres magiques, comme les esprits auxiliaires des chamanes et les mères des plantes sont des sujets spécialement jaloux, à la recherche de relations exclusives avec leur maître. Les Zapara parlent également des relations avec les esprits auxiliaires en ces termes, en rapportant que tel esprit a été jaloux de la relation qu'eux, les humains, entretiennent avec d'autres humains ou d'autres esprits, ce qui provoque parfois des conflits en rêve. Lorsque ces deux pierres se sont battues, il y a eu un vainqueur et un vaincu. Ahêpano n'a conservé que la première, tandis que l'autre, autonome et mobile, est retournée au fleuve. La description que Kiawka a faite de sa pierre montre à quel point elle est rouge : seulement quelques lignes sont vertes, c'est donc une pierre qui est très offensive et a besoin de « sucer le sang », c'est une pierre prédatrice qu'il faut contrôler. Elle tient sa force et son pouvoir de ses relations construites dans le passé, grâce auxquelles elle s'est nourrie, consolidée et fortifiée, en terme de connaissances, de pouvoirs et de défenses. Son agentivité est à la fois sociale et historique. Elle est sociale, car la pierre magique agit (elle cause, provoque, fait) grâce à ce réseau de sociabilité intersubjective : elle ne peut agir seule et est dans une relation de dépendance avec son maître qui la nourrit. Elle est historique, car elle acquiert la force qui la meut dans sa propre histoire, liée à celle d'une personne, d'une lignée ou d'un peuple. Si, aujourd'hui, Chonta-Jotacachi est considérée comme puissant, c'est avant tout en raison de la relation nouée avec ses maîtres passés, spécialement avec Ahêpano, couramment présenté comme l'un des plus puissants *shimano* zapara d'autrefois. Les pierres magiques qui ont appartenu aux ancêtres se transmettent de génération en génération. Elles sont des sujets du passé. Grâce à elles, il est possible d'acquérir le pouvoir et la connaissance que détenaient les ancêtres. La pierre Chonta-Jotacachi incarne aussi des expériences (spécialement malveillantes) d'Ahêpano qui participent à la construction de l'histoire des Zapara du Conambo.

CONCLUSION

L'objet est identifié et classé comme sujet dès lors qu'il entretient une relation intersubjective avec un humain. Pour qu'émerge cette relation, il faut au préalable

qu'il soit sujet doté d'une intériorité semblable à celle des humains et qu'un sujet humain le reconnaisse comme tel.

Cette biographie montre que l'un des désirs de la pierre en tant que sujet est de rester un sujet incorporé. Lorsqu'elle est brisée, elle se réfugie dans une montagne boisée d'où elle cherche un autre corps et choisit finalement d'intégrer celui de son dernier *amu*. Être un sujet incorporé est aussi une condition à la relation : c'est une condition pour être agent comme patient. Sans corps, comment toucher – dans le sens propre comme figuré – l'autre sujet ? Le corps et l'esprit de la pierre semblaient déjà indissociables à don José, chamane métis d'Iquitos, pour lequel les pierres magiques sont des personnes et aussi des corps (Bilhaut 2002, p. 267) qui continuent d'acquérir des connaissances dans cette forme minérale.

Comme l'écrit Fausto (2002, p. 84), les récits historiques sont ceux dont on peut nommer les témoins et qui « se [rapportent] à des actions humaines ». La pierre, témoin du passé et agent ayant agi sur le monde avec son maître, a valeur de document dans les récits historiques : elle ne fait pas de l'histoire, n'est pas « historienne », mais participe à l'élaboration de l'histoire régionale des Zapara, par son point de vue particulier. Déjà Veyne (1971, p. 14) écrivait que « par essence, l'histoire est connaissance par documents » : témoignages, archives, traces sont des éléments qui permettent de la constituer²⁸. La description même de la pierre fournit de nombreuses indications historiques, sociales et biographiques. Ici, l'objet comme contenant porte des traces de son histoire ; pour les Zapara, il est possible aussi de traduire ces aspects physiques du corps minéral en propriétés contenues et incorporées : les brisures sont signifiantes, les couleurs aussi, qui renvoient à des modes opératoires, des types de savoirs, une description de la personne et, aussi, à un mode de relation aux autres choses également sujets (les brisures renvoyant à des relations conflictuelles avec d'autres pierres chamaniques, par exemple). De plus, elle est chargée de sa propre histoire et de celle des ancêtres avec qui elle a noué des relations. Grâce à cela, son histoire de vie sociale et historique est réalisable. Elle peut être écrite à condition que les relations établies avec d'autres sujets produisent des choses : des paroles et des actions qui sont descriptibles, dicibles et opérantes.

En énonçant cette histoire de vie, Kiawka véhicule aussi l'histoire du territoire, des alliances et des conflits ; elle donne du sens à chaque élément décrit – couleur, mode opératoire, forme – et à chaque changement accompli. Il s'agit d'une version subjective de cette histoire, dans laquelle elle s'inclut et s'interroge sur les changements résultant du nouveau mode de relation intracorporelle. *

* Manuscrit reçu en mai 2006, accepté pour publication en juillet 2006.

NOTES

1. Voir en particulier sur la pierre comme habitacle : Baer (1992, p. 86), Gow (1991, p. 239) et Chaumeil (1983, p. 127) ; comme support de connaissance et de savoirs : Jackson (1983, p. 199), Reichel-Dolmatoff (1979) et Whitten (1975, p. 148) ; comme pierre qui enseigne : Whitten (1975, pp. 11, 145) ; comme pierre qui attire : Brown (1985b, p. 381), Descola (1993, pp. 162, 368) et Karsten (1935, p. 164).

2. Sous le contrôle des dominicains, la mission de Canelos sur le fleuve Bobonaza (Amazonie équatorienne) a réuni dès le XVII^e siècle des Zapara et des Achuar (de l'ensemble Jivaro) auxquels se sont agrégés des Quijos ; les Indiens canelos sont apparus durant cette période coloniale et missionnaire. Produits de la fusion de ces identités, ils ont acquis la langue kichwa.

3. Les Zapara, de l'ensemble linguistique zaparoan, sont à la fois un peuple émergent politiquement et en voie d'extinction démographique, à l'instar des autres groupes de cet ensemble (Iquito, Arabela et Andoa du Pérou). Évalués actuellement à plus de 600 personnes, on compte moins de cinq locuteurs fluides de la langue zapara. Afin de préserver leur culture, ils déclarent vouloir récupérer leur langue, leur histoire et leur chamanisme tout en agissant à la manière des Zapara, c'est-à-dire selon leurs rêves.

4. En accord avec les Zapara, certains noms ont été modifiés.

5. Sur les rêves des Zapara, voir Bilhaut (2003). Ces aspects seront largement développés dans la thèse que je suis actuellement en train de réaliser.

6. Les Zapara associent le jaune à la maladie et à la mort.

7. Les Achuar, de l'ensemble linguistique jivaro, sont les ennemis traditionnels des Zapara.

8. Plus précisément, la *corona* en espagnol désigne, pour les Zapara, la fontanelle des nourrissons : cet espace au sommet de la tête qui se fortifie progressivement au cours de la croissance est l'endroit par excellence où les chamanes insufflent une force ou une défense.

9. En zapara, « voir avec la stramoine » et « rêver » s'énoncent de la même façon (*kumakihè*).

10. La montagne (*urku*) est perçue comme un lieu de savoir : les chamanes y entrent et accèdent à d'autres mondes dans lesquels ils apprennent d'autres savoirs.

11. Autre groupe de l'ensemble jivaro.

12. Voir Brown (1985b, p. 381) et Descola (1986, p. 254).

13. Voir en particulier Descola (1986, p. 324) à propos des pierres de chasse *namur*.

14. Par « âme connaissante », j'entends l'âme (ou les âmes) porteuse(s) du savoir du chamane. Selon les Zapara, les gens ordinaires (*yanga runa*, littéralement : les gens de rien) possèdent deux âmes. Les chamanes peuvent en acquérir beaucoup plus. Lors de mon séjour, j'ai entendu parler d'un chamane qui en possédait sept.

15. À ce sujet, nous pouvons nous interroger sur ce qui se passera à la mort de Kiawka : qui récupérera – et surtout comment ? – l'ensemble épars de savoirs contenus en elle, constitué par son propre apprentissage, *via* le végétal et les rêves, mais aussi celui des pierres, et autres choses agentives incorporés ? Whitten (1975, p. 148), à propos des Canelos, indique que, lorsque les chamanes ayant acquis l'esprit d'un chamane meurent, ils projettent leur propre esprit dans une pierre, tandis que l'esprit qu'ils avaient acquis est libéré et se transforme en hibou ou en harpie. Lorsque l'animal meurt, il prend alors la forme d'une pierre polie. Celle-ci (*yachaj runi*) trouvée par un chamane est alors placée sur une autre pierre *aya runi* (pierre-âme). L'âme la plus ancienne, sous l'injonction du chamane, transmet à l'autre son pouvoir.

16. Ici abondantes, elles sont ailleurs très mal réparties. À propos de la rareté et de la répartition inégale du matériel lithique, voir Brown (1985b, p. 376), Descola (1986, p. 60), Gow (1991, p. 239), Wilbert (1977, p. 58) et Roe (1982, p. 21).

17. Brown (1985a, p. 85) décrit des pierres mobiles qui prennent une forme humaine dans les rêves.

18. Voir Brown (1985b, p. 374) à propos des *namur* des Aguaruna.

19. À propos des Matsiguenga, voir Baer (1992, p. 87 ; 1994, p. 123).

20. Je ne sais pas si la pierre a appartenu à d'autres personnes avant Ahèpano.

21. Toutefois, entre pierres animées, elles peuvent se combattre, gagner ou perdre.
22. Une anthropologie des objets s'est développée à partir des travaux de Leroi-Gourhan, fondateur du courant de la technologie culturelle, suivi notamment par Lemonnier. À propos de la vie sociale des choses et leur histoire, voir Appadurai (1986) et plusieurs articles dans le volume de *L'Homme. Espèces d'objets*, 170, 2004, en particulier celui de Bonnot.
23. Voir Brown (1985b, p. 383), Gow (1991, p. 239) et Bilhaut (2002).
24. Voir Brown et Van Bolt (1980, p. 180), Brown (1985b, pp. 379, 383) et Descola (1993, p. 102).
25. D'après Chaumeil (1983, p. 127), les chamanes yagua peuvent se transporter et se réfugier dans des petites pierres dont la taille croît grâce à la fumée de tabac.
26. À Iquitos, un chamane urbain *mineralista* se rapproche de cette conception : il possède un nombre important de pierres appelées *encantos* par lesquelles il soigne des patients. Les *encantos* ont entre eux des relations d'affinité et de parenté rituelle (*compadrazgo*), et forment une société organisée où chacun a sa fonction et est lié aux autres (Bilhaut 2002).
27. Il est regrettable de ne pas en savoir plus sur les relations différemment entretenues avec les uns et les autres, d'autant que des données sur le genre et sur la parenté auraient en effet permis de poser de nouvelles questions.
28. Veyne (1971, p. 22) ajoute que l'histoire biographique est une « histoire faible », car elle est la moins explicative. Néanmoins, les informations ainsi obtenues à propos de chaque individu sont plus riches, grâce à l'aspect subjectif ou personnel.

BIBLIOGRAPHIE

APPADURAI Arjun

- 1986 « Introduction : commodities and the politics of value », in Arjun Appadurai (éd.), *The cultural biography of things : commoditization as process*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 3-63.

BAER Gerhard

- 1992 « The one intoxicated by tobacco », in Gerhard Baer et Jean Langdon (éd.), *Portals of power*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 79-100.
- 1994 *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga (Peru oriental)*, Abya-Yala, Quito.

BILHAUT Anne-Gaël

- 1998 *Des pierres enchantées : approche du chamanisme urbain à Iquitos (Amazonie péruvienne)*, mémoire de maîtrise d'ethnologie, Université de Paris X-Nanterre, Nanterre.
- 2002 « La connaissance dans le corps. L'usage du minéral chez un guérisseur d'Iquitos (Amazonie péruvienne) », in Philippe Erikson et Marc Lenaerts (éd.), *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne*, numéro hors série, *Ateliers*, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Nanterre, pp. 259-270.
- 2003 « "Soñar, recordar y vivir con eso". Los sueños de los záparas en la construcción del pasado, Amazonía ecuatoriana », *Estudios Atacameños*, 26, pp. 61-70, Chili.

BONNOT Thierry

- 2004 « Itinéraire biographique d'une bouteille de cidre », *L'Homme. Espèces d'objets*, 170, pp. 139-164.

BROWN Michael

- 1985a *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- 1985b « Individual experience, dreams and the identification of magical stones in an Amazonian society », in Janet W. D. Dougherty (éd.), *Directions in cognitive anthropology*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 373-387.

BROWN Michael F. et Margaret L. VAN BOLT

- 1980 « Aguaruna Jivaro gardening magic in the Alto Rio Mayo, Peru », *Ethnology*, 19, pp. 169-180.

CHAUMEIL Jean-Pierre

- 1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Éditions de l'EHESS, Paris.

DAGOGNET François

- 1989 *Éloge de l'objet*, Vrin, Paris.

DESCOLA Philippe

- 1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- 1993 *Les lances du crépuscule*, Plon, Paris.
- 1996 « Les cosmologies des Indiens d'Amazonie », *La Recherche*, 292, pp. 62-67.
- 2006 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris

FAUSTO Carlos

- 2002 « Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, 88, pp. 69-90.

GELL Alfred

- 1998 *Art and agency. An anthropological theory*, Clarendon Press, Oxford.

GONTHIER Erik

- 1990 « L'homme et le minéral », in Jean Poirier (éd.), *Histoire des mœurs*. I, pp. 1389-1446, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, Paris.

GOW Peter

- 1991 *Of mixed blood : kinship and history in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press and Oxford University Press, Oxford.

JACKSON Jean E.

- 1983 *The fish people : linguistic exogamy and tukanoan identity in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.

KARSTEN Rafael

- 1935 *The head-hunters of Western Amazonas : the life and culture of the Jibaro indians of Eastern Ecuador and Peru*, Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum, VII (1), Helsinki.

KOPYTOFF Igor

- 1986 « The cultural biography of things. Commodities as process », in Arjun Appadurai (éd.), *The cultural biography of things : commoditization as process*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 64-94.

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo

- 1979 « Desana shaman's rock crystals and the hexagonal universe », *Journal of Latin American Lore*, 5, pp. 117-128.

RENARD-CASEVITZ France-Marie

- 1982 « Fragment d'une leçon de Daniel, chamane matsiguenga », *Amerindia*, 7, pp. 145-176.

ROE Peter G.

- 1982 *The cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*, Rutgers University Press, New Brunswick.

VEYNE Paul

- 1971 *Comment on écrit l'Histoire*, Éditions du Seuil, Paris.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1998 « Cosmological deixis and Amerindian perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), pp. 469-488.

WEINER Annette

- 1983 « From words to objects to magic : hard words and the boundaries of social interaction », *Man*, 18, pp. 690-709.

WILBERT Jean

- 1977 « The Calabash of the ruffled feathers », in Anne Trueblood-Brodsky (éd.), *Stones, bones and skin*, The Society for Art Publications, Toronto, pp. 58-62.

WHITTEN Norman E.

- 1975 *Sacha Runa, ethnicity and adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago/Londres.