« LES ANIMAUX OBÉISSENT AUSSI À LA RELIGION »

Paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste

Robert R. Crépeau

À la mémoire de ma mère,
Éveline Dusablon (1920-2014)

Introduction[1]

La récente *Cambridge Declaration on Conciousness*[2], de juillet 2012, qui affirme que les animaux sont dotés de conscience et de la capacité de comportements intentionnels, relance à nouveau la question : qu'est-ce que l'espèce humaine possède de spécifique ? Dans une entrevue qu'il accorda jadis à Didier Éribon, Claude Lévi-Strauss affirmait :

> Malgré les nuages d'encre projetés par la tradition judéo-chrétienne pour la masquer, aucune situation ne paraît plus tragique, plus offensante pour le cœur et l'esprit, que celle d'une humanité qui coexiste avec d'autres espèces vivantes sur une terre dont elles partagent la jouissance, et avec lesquelles elle ne peut communiquer.
>
> Lévi-Strauss et Éribon 1988 : 193

1. Ce texte est une version remaniée d'une communication présentée au colloque « Visions du monde animal. Médiations ordinaires, cosmologies autochtones, brouillages ontologiques » qui s'est tenu à Québec en novembre 2013. Je remercie les organisateurs : Frédéric Laugrand, Michèle Cros et Julien Bondaz de leur invitation à participer à cette riche et stimulante rencontre. Je remercie le professeur Rogério Rosa de l'Université fédérale de Pelotas de ses conseils et remarques judicieuses. Je remercie également Sonia Engberts ainsi que deux évaluateurs anonymes pour leurs commentaires fort appréciés d'une première version de ce texte. Finalement, mes remerciements vont au Fonds de recherche sur la société et la culture du Québec pour son soutien financier.

2. « L'absence d'un néocortex ne semble pas empêcher un organisme de ressentir des états affectifs. Des données convergentes indiquent que les animaux non-humains possèdent les substrats neuro-anatomiques, neurochimiques et neurophysiologiques des états de conscience et la capacité d'adopter des comportements intentionnels. Conséquemment, les données indiquent que les humains ne sont pas les seuls à posséder des substrats neurologiques qui produisent la conscience. Les animaux non-humains, incluant tous les mammifères et les oiseaux, et plusieurs autres créatures, incluant les pieuvres, possèdent également ces substrats neurologiques » (*Cambridge Declaration on Consciousness, Low et al.* 2012, ma traduction).

Du point de vue des sociétés amérindiennes dont il sera question ici, cette communication, qui existait au début des temps, n'a jamais été totalement rompue depuis. Lévi-Strauss rappelait justement à son interlocuteur qu'un mythe amérindien est « une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts. Cette définition me semble très profonde » (*ibid.*).

Les Kaingang du Brésil méridional expriment cette conception en affirmant qu'au début des temps les animaux parlaient comme les humains. Ils conçoivent cette communication dans le cadre d'une hiérarchie des êtres à laquelle l'être humain appartient à part entière. Cette cosmologie s'oppose à la conception occidentale dominante de la condition humaine qui, comme l'a souligné Marshall Sahlins (2008), a été longtemps conçue en termes de chaîne monarchique des êtres au sommet de laquelle trônait l'humain. Cet article explore la conception kaingang de la condition animale en s'attardant plus particulièrement au concept des entités-maîtres, lié à une conception largement répandue dans les Amériques (Fausto 2008 ; Chaumeil 2010). Ce dernier souligne que l'appropriation individuelle (et par conséquent collective) du gibier, des plantes, etc., par l'intermédiaire des entités-maîtres en Amazonie correspond à deux modèles distincts. Dans le modèle échangiste, on retrouve le motif de l'animal qui se donne au chasseur ou du maître de l'espèce qui cède aux chasseurs une partie de son cheptel ; le tout à certaines conditions, comme celle du respect de la dépouille au moment de sa consommation ou de sa disposition. Au contraire, le modèle des esprits-maîtres « conçus comme des "autres" et non comme des partenaires d'emblée ouverts à l'échange » (Chaumeil 2010 : 4) implique une prédation obligatoirement suivie de la décontamination de la prise. Ces deux modèles n'expriment pas une relation dyadique entre le chasseur et l'animal, mais une relation triadique entre le chasseur, une entité-maître et l'animal. Les humains doivent transiger, négocier, échanger, ruser, etc., avec les entités-maîtres sous peine d'enfreindre des règles conçues comme intemporelles selon lesquelles, comme l'expriment les Kaingang, le chasseur ou le cueilleur dépend de l'entité-maître à laquelle il doit s'adresser pour ce qui est de sa propre puissance d'agir, présente et future.

Les Kaingang du Brésil méridional[3]

Les Kaingang sont membres de la vaste famille culturelle et linguistique Gé du Brésil. Leur population est d'environ 37 000 personnes, qui vivent en majorité dans des réserves administrées par le gouvernement fédéral brésilien dans les quatre États du Brésil méridional (São Paulo, Paraná, Santa Catarina et Rio Grande do Sul). Les Kaingang se définissent activement par rapport à la société nationale brésilienne et tentent de maintenir un fragile équilibre entre

3. Le travail de terrain au Brésil a été financé par le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture et par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada. Les enquêtes furent réalisées en 1993-1995, 1998, 2003-2005, 2007-2009, 2011-2013.

leur identité amérindienne et leur réelle volonté de participation aux dynamiques régionales et nationales. L'organisation sociale traditionnelle kaingang se caractérisait par l'existence de moitiés, nommées *kamé* et *kairu*, entretenant entre elles une relation complémentaire et asymétrique. La moitié *kamé* est considérée comme première parce qu'ayant, par exemple, plus de « force » que *kairu*. L'appartenance à la moitié est patrilinéaire et est inscrite dans le nom attribué à l'enfant lors de sa naissance. Le dualisme kaingang s'exprime dans plusieurs autres aspects de la vie rituelle et sociale, notamment au sein des nomenclatures animales, où plusieurs animaux sont conçus comme appartenant à l'une ou l'autre moitié, ainsi que dans des nomenclatures astronomiques, qui associent la moitié *kamé* au soleil et la moitié *kairu* à la lune (Crépeau 1997, 2012).

Le premier contact direct des Kaingang avec le christianisme remonte au début du XVII^e^ siècle. Lors de mon arrivée sur le terrain[4] au début des années 1990, les Kaingang affirmaient que leur religion et la religion catholique en étaient venues à ne former qu'une seule et même religion. On assiste actuellement à une importante progression de diverses églises évangéliques. Les catholiques forment désormais un groupe minoritaire qui tente de s'ajuster à l'influence croissante des *crentes* (le terme usuel pour désigner les évangéliques). La motivation première de la conversion semble être l'impact négatif de la consommation d'alcool du point de vue des convertis. Le contrôle de cette dernière est lié à l'établissement de normes de comportement qui visent également à lutter contre la violence conjugale et familiale et à établir le bien-être économique des familles. Les pasteurs protestants demandent parfois à leurs fidèles d'abandonner les croyances et les rites traditionnels (Almeida 2004). Mais malgré cet environnement en apparence hostile, plusieurs convertis revendiquent une identité autochtone pleine et entière qui se retrouverait, par exemple, dans les chants en langue kaingang entonnés lors des cultes pentecôtistes, l'usage des plantes médicinales, les récits portant sur les animaux ou le respect des entités-maîtres.

L'économie kaingang a beaucoup changé au cours de la deuxième moitié du XX^e^ siècle. Le maïs, la fève, le soja et le riz sont les principaux cultigènes produits pour le marché et, secondairement, pour la consommation locale. Le travail salarié constitue un complément important de revenu pour plusieurs personnes œuvrant dans les grandes propriétés terriennes, les usines et le secteur des services de la région. De plus, les personnes âgées de la réserve bénéficient de la pension de vieillesse accordée aux petits producteurs agricoles par le gouvernement fédéral. Même modestes, toutes ces sources de revenu font en sorte que les Kaingang participent à l'économie régionale en tant que petits producteurs agricoles, salariés et consommateurs. Il n'est pas rare de les croiser

4. Il sera question désormais de la réserve Terra Indígena Xapecó, située dans l'État de Santa Catarina, où l'enquête de terrain a été effectuée en bonne partie. Cette réserve de 15 000 hectares est habitée par environ 4 000 personnes. Je tiens à exprimer ici toute ma gratitude aux Kaingang de la Terra Indigena Xapecó qui m'ont toujours guidé avec générosité et patience.

dans les supermarchés de la région. Dans un passé récent, ce tableau économique était fort différent. À cette époque, les Kaingang pratiquaient une économie mixte basée sur l'agriculture sur brûlis, la chasse, la pêche et la cueillette dans un milieu forestier entrecoupé de savanes. Cette région de hauts plateaux au climat tempéré était dominée par l'*Araucaria angustifolia* (le *pinheiro* en portugais), une espèce de pin produisant en abondance un fruit consommé par les Kaingang, qui se réunissaient dans les pinèdes où convergeaient également plusieurs espèces d'oiseaux et de mammifères comestibles.

Les récits d'animaux

Consécutivement à la déforestation massive de leur territoire au XX^{e} siècle (Santos 1981), les Kaingang de la Terra Indígena Xapecó au Brésil ne pratiquent que très rarement la chasse ; et encore, elle se limite, la plupart du temps, à de petites espèces de rongeurs ou d'oiseaux. Malgré cette situation, les animaux constituent toujours un important sujet de discussion et occupent une place centrale dans les récits. Dans plusieurs récits étiologiques, les animaux apparaissent à l'origine du savoir technique et rituel. Ainsi, à la suite de la grande inondation, Pic-bois ayant volé le feu, le tatou, le hérisson, le singe *kãjer* et le caïman furent les premiers organisateurs et officiants du *Kiki*, un rite de deuxièmes funérailles considéré, encore de nos jours par plusieurs, comme le plus important rite traditionnel kaingang. Ce sont de ces animaux que les Kaingang disent avoir appris les chants et les danses du rituel. Le pic-bois et le caïman sont associés à la moitié *kamé* tandis que le tatou, le hérisson et le singe *kãjer* sont *kairu* (Crépeau 2008, 2010).

Une autre catégorie de récits relate les affrontements rocambolesques de divers animaux qui, confrontés à la puissance du jaguar qui menace de les tuer, réussissent à s'échapper par la ruse et le mensonge, mais aussi (parfois) la chance. Voici un extrait d'un long récit où le singe *kãjer* et la grenouille *pépo* échappent aux projets mortifères que leur réserve le jaguar *mĩg* en lui jouant de bien vilains tours :

> Le jaguar tente d'attraper le singe qui réussit à se réfugier dans un trou dans le sol. Apercevant alors grenouille, jaguar lui dit : « Surveille le singe pendant que je vais chercher une bêche pour creuser et l'attraper. Il faut que je le mange ». Grenouille répond : « D'accord, je vais le surveiller, aie confiance en moi ». Jaguar s'en va et grenouille reste près du trou. « Comment vais-je m'en sortir », se demande le singe. « Je le tromperai », décide-t-il. Singe prend un morceau de terre et se met à le mastiquer. Grenouille s'approche de l'entrée du trou et demande : « Oh, singe que manges-tu ? » « Je mange une sucrerie », répond le singe. « Ah ! Alors donne-moi un morceau », dit grenouille. « Ouvre bien les yeux dans ma direction et je t'en donnerai », répond le singe. Il jette alors de la poussière de terre dans les yeux de grenouille et pendant que grenouille se frotte le visage, il sort du trou et s'enfuit. De retour, et ne trouvant pas le singe dans le trou, jaguar accuse grenouille de l'avoir trompé et décide de la tuer. « J'irai te jeter dans

> l'eau ou préfères-tu mourir dans le feu ? », dit jaguar. « Non, ne me jette pas dans l'eau car je mourrai immédiatement », dit grenouille. « Ah ! Alors je vais te jeter dans l'eau », dit jaguar, pensant que grenouille survivrait au feu en mangeant les braises. Jaguar amène grenouille à la rivière où il choisit une zone profonde et y lance grenouille. De dos, tout en nageant, grenouille dit à jaguar : « C'est ce que je voulais ! La braise m'aurait tué, l'eau non, car je viens de l'eau ! » Cette ruse de grenouille rendit jaguar furieux.
>
> Narration de Vicente Fokâe Fernandez, T.I. Xapecó, 1998[5]

La confrontation entre la force et l'intelligence des protagonistes constitue la trame principale de ce type de récits, qui amusent beaucoup l'auditoire. Ils se moquent de la force brute du jaguar en insistant sur sa naïveté et sa stupidité en regard des ruses et astuces de ses proies, qui réussissent à échapper à la fatale destinée que leur réserve le plus puissant des prédateurs sud-américains. Les récits jouent sur le grand respect et la peur de la puissance prédatrice du jaguar. Mais bien que ce dernier soit considéré par les Kaingang de façon unanime comme l'animal le plus puissant, le narrateur du récit ci-dessus affirme d'entrée de jeu à son auditoire que « le jaguar est un animal naïf » et en conclusion que « le pauvre jaguar n'a pas su bien se défendre ».

Les animaux auxiliaires des chamanes

Le jaguar était un puissant auxiliaire des *kujã* ou chamanes. Les récits chamaniques constituent un autre important contexte où les animaux jouent un rôle de premier plan. Ces derniers sont qualifiés de *jagrẽ*, c'est-à-dire d'auxiliaires ou guides des chamanes. Les Kaingang distinguent deux types de *jagrẽ* : 1) des animaux qui étaient les auxiliaires des chamanes traditionnels. Les guides les plus fréquemment mentionnés sont le jaguar, l'ocelot, le faucon, l'aigle, le perroquet, le colibri et l'abeille ; 2) des saints appartenant au panthéon du catholicisme populaire régional tels que Nossa Senhora Aparecida (la sainte patronne du Brésil), Menino Jesus (l'enfant Jésus), Divino Espírito Santo (l'Esprit saint), São João Maria (une importante figure du catholicisme populaire), et plusieurs autres. Comme nous le verrons plus loin, certains chamanes contemporains revendiquent les deux types de guides.

C'est dans la forêt dite vierge (*mato virgem*, en portugais) que l'aspirant chamane recherchait volontairement le contact avec un animal *jagrẽ*. L'aspirant chamane devait couper la longue enveloppe de la fleur du palmier *tãnh* avant sa floraison, qui a généralement lieu en décembre. Il la taillait afin de former un ou plusieurs récipients dans lesquels il versait de l'eau et une partie de la fleur pilée. Il laissait le tout sur place et y revenait quelques jours plus tard afin de constater si un animal s'y était abreuvé. Si c'était le cas, il s'agissait immanquablement de la manifestation d'un animal-auxiliaire que l'aspirant chamane pouvait choisir

5. Traduction de Raphaëlle Proulx.

de faire sien en buvant une gorgée de cette eau et en s'en aspergeant la tête et le corps. Il devait ensuite s'étendre au sol et attendre que l'animal se manifeste. Ce dernier se manifestait la plupart du temps au cours de la nuit en compagnie d'autres animaux. Ces derniers sont réputés « opérer » l'apprenti en insérant, dans chacune de ses aisselles et dans sa poitrine, le petit fruit rond d'une liane nommée *mĩg-noit káa*, *rosario do tigre* en portugais (littéralement : le chapelet du jaguar). Cette opération confirmait l'établissement du lien d'alliance entre le chamane et son *jagrẽ*. Les rapports entretenus par le chamane avec son animal-auxiliaire étaient conçus et vécus comme une relation matrimoniale marquée par la vive jalousie de l'auxiliaire. Un chamane ne pouvait révéler l'identité de son animal *jagrẽ* sous peine de le perdre ou de subir sa vengeance. De plus, le chamane devait éviter de tuer les animaux appartenant à l'espèce de son *jagrẽ*. En retour, l'auxiliaire, notamment le jaguar et l'ocelot, était réputé donner au chamane un accès privilégié au gibier – décrit comme venant littéralement à lui en forêt – et il l'assistait dans le traitement de ses patients en lui indiquant, par exemple, les plantes à utiliser, leur préparation, la posologie et la durée de la diète à respecter. Mentionnons également le témoignage recueilli en 2005 auprès d'une chamane affirmant avoir été opérée par ses animaux auxiliaires (l'ocelot, le renard et le puma) qui lui ont transfusé le sang pur, car exempt de péché, de São João Maria, son principal auxiliaire. Le sang de ce saint était vu par cette chamane comme étant la source de son pouvoir. Ce récit, fort particulier et pour l'instant unique dans mon corpus, est intéressant en ce qu'il réitère le motif des animaux insérant dans le corps du chamane les substances associées à son pouvoir (Crépeau 2007).

Les entités *tóg*

À l'instar de nombreuses sociétés amérindiennes (Fausto 2008 ; Chaumeil 2010), les Kaingang emploient le concept d'entité-maître lorsqu'il est question des animaux ou des végétaux. Désigné par l'usage du suffixe *tóg*[6], l'entité-maître, dit *dono* (maître ou propriétaire) ou *cacique* (chef) en portugais, est une entité qui désigne de façon générique une espèce ou un domaine, par exemple la forêt. Toutes les entités de la nature possèdent un maître. Une personne possédant une entité-maître comme guide ou auxiliaire peut également employer les termes *jagrẽ*, *guia* (guide) ou *cacique* de l'animal pour la désigner. L'entité-maître est réputée régir les membres d'une espèce ou ceux appartenant à un domaine spécifique. Plus précisément, le suffixe *tóg* désigne l'entité à laquelle un individu doit s'adresser avant toute interaction avec un animal qu'il traque ou une plante médicinale qu'il désire cueillir. Cette conception concerne l'appropriation du gibier et des plantes et découle du fait qu'aucun animal ou végétal de la forêt n'est conçu en termes strictement utilitaires, c'est-à-dire comme pouvant faire l'objet d'un prélèvement ou d'une appropriation purement technique et

6. Au Paraná, le concept de maître est désigné en langue kaingang par l'usage du suffixe *tãn*. Une autre façon de désigner le maître consiste à dire qu'il est l'esprit ou *kuprĩg* de l'animal, par exemple *kuprĩg do mato*, le maître de la forêt.

stratégique. La mise à mort d'un animal, l'abattage d'un arbre ou la cueillette d'une plante médicinale impliquent une relation avec une entité *tóg* qui rend possible et légitime l'acte de prédation et d'appropriation.

Cette conception a été très tôt décrite dans la littérature portant sur les Kaingang. Dans un texte daté de 1913 au sujet des Kaingang du Paraná, Curt Nimuendajú (1993) écrivait :

> Les jaguars ont leur maître *migtán* (*mĩ* = jaguar, g = conjonction, *tán* = maître) dans la forêt. C'est une de ces entités invisibles et immortelles que seuls les chanteurs rituels et les rêveurs peuvent voir et visiter dans leurs rêves. Ils disent qu'il est blanc et beau et qu'il apparaît parfois sous forme humaine et également parfois comme jaguar. Sa fille *migtanfí* (*mĩ* = jaguar, g = conjonction, *tán* = maître, *fí* = féminin) est cependant encore plus belle que lui. Dans leur demeure invisible et inaccessible, au fond de la forêt, *migtán* et sa fille regroupent leurs animaux et le lieu est toujours rempli de jaguars, pumas, ocelots, singes, pécaris et autres vaillants animaux qui leur obéissent, pendant que sur l'arête du toit de la maison se trouvent les oiseaux de proie, l'épervier blanc *kaky*, le puissant aigle orné *humbygn* et bien d'autres. *Migtán* et sa fille les recueillent comme s'il s'agissait de leurs animaux d'élevage. Les animaux faibles et peureux, le tapir, le cerf, le cabiai, le paca, etc., ont aussi leur maître, qui a l'habitude de demeurer près des étangs et qui se nomme *oiôro-tán* (*oiôro* = tapir, *tán* = maître). Comme il est très laid et noir, il est également nommé *ndedko-kégn* (*nded* = chose, *korégn* = laide). Il marque ses tapirs par une coupure aux oreilles et, par respect pour lui, il ne faut pas dormir ou faire du bruit près des étangs, ni en boire l'eau, parce que s'il favorise les bons chasseurs, il peut également punir en leur donnant de la fièvre ceux qui détruisent ou effraient sans nécessité son troupeau.
>
> Nimuendajú 1993 : 73[7]

Herbert Baldus (1955), dans le cadre d'une communication au 30e Congrès des Américanistes à Cambridge en 1952, s'intéressa à des informations publiées par divers auteurs, dont Horta Barboza (1913) et Henry (1941), qui indiquent que les chasseurs ne pouvaient pas consommer leurs prises animales et devaient obligatoirement les partager. En s'appuyant sur des entrevues réalisées en janvier 1952 auprès de Kaingang du Rio Grande do Sul, Baldus mentionne l'importance de l'obligation de s'adresser à l'animal, plus précisément à « l'espèce », pour faire en sorte que les membres de cette dernière continuent à se donner au chasseur (Baldus 1955 : 196).

Ces précieuses informations rejoignent en partie les conceptions contemporaines que j'ai recueillies sur le terrain. La notion de maîtres des entités de la nature, animaux, végétaux, entités aquatiques, etc., est largement répandue chez les aînés Kaingang qui, par exemple, ont mentionné *kasortóg*, le maître des

7. Traduction libre, comme pour toutes les citations dans ce texte, sauf mention particulière.

chiens (saint Roch, qui est toujours représenté avec un chien à ses côtés), *mĩgtóg*, le maître du jaguar, *pótóg*, le maître des pierres, *nēntóg*, le maître de la forêt. On peut ajouter à cette brève liste *tatóg* le maître de la foudre et de la pluie. De façon générale, le *tóg* d'une entité animale est considéré comme possédant une très grande puissance et certaines caractéristiques permettant de le distinguer du commun des membres de son espèce. Ainsi, Nimuendajú mentionne que le *mĩgtóg*, le maître jaguar, est décrit comme étant blanc et beau. Le maître des vautours, *jãtãtóg*, est dépeint comme étant de très grande taille. Il possède un long cou et la pointe de ses ailes est blanche. Le maître des fourmiliers, *kakrēkintóg*, est très puissant et il ferait fuir jusqu'au jaguar, qui aurait peur de lui. Le colibri *kókojtóg* n'a pas peur du jaguar, qui ne peut l'attraper car il est beaucoup trop léger. Le *kakátóg*, l'aigle orné (*Spizaetus ornatus*) mentionné ci-dessus par Nimuendajú, est un puissant auxiliaire des chamanes. Le *kãjertóg*, maître des singes, est décrit comme ayant la tête blanche. Bref, les entités-maîtres possèdent des caractéristiques particulières, notamment la blancheur de leurs plumes ou de leur pelage, et, soulignée de façon unanime par les Kaingang, une très grande puissance.

Le titre de cet article comporte une citation qui est tirée des propos de Jorge Kagnãg Garcia, un chamane âgé de 85 ans, propos recueillis par l'anthropologue brésilien Rogério Rosa (2005) dans l'État du Rio Grande do Sul au Brésil. Bien que, comme nous le verrons, la phrase « Les animaux obéissent aussi à la religion » exprime la façon dont les Kaingang d'obédience catholique conçoivent actuellement la place des animaux, je pense qu'elle est révélatrice d'une conception plus fondamentale de la relation des humains au monde animal. On pourrait résumer cette dernière en disant qu'elle est pensée et agie comme s'inscrivant dans une hiérarchie de puissances et, plus précisément, de mise en commun des forces ou des puissances tant humaines que non-humaines. Ainsi, Jorge Kagnãg Garcia de la Terra Indígena Nonoai confia à Rosa qu'un chamane qui possède comme auxiliaire le jaguar est le plus puissant des chamanes. Mais il s'empressait d'ajouter que, selon lui, les animaux doivent obéir à la religion et, plus précisément, que les animaux sont commandés par les douze apôtres de Dieu :

> Selon moi, tous les animaux sont commandés par la religion : saint Antoine, saint Pierre, saint Jean… Les douze apôtres, comme ils disent. Les animaux aussi sont dirigés par eux, car sans eux le monde n'existerait pas. Les animaux aussi obéissent à la religion. Si l'animal est un *cacique*, il doit posséder un savoir. On ne peut donc laisser en arrière ce qui commande le monde, il faut croire aux saints, apôtres de Dieu.
>
> Rosa 2005 : 98

Sans ces derniers, le monde n'existerait pas et c'est pourquoi « les animaux aussi obéissent à la religion » (*ibid.* : 99). Kagnãg parle du jaguar en utilisant les expressions *jagrẽ tigre* (l'auxiliaire jaguar) et *cacique das onças*[8] (le chef des

8. « se ele tem o cacique das onças, ele vence qualquer outro kujà ; se ele quiser matar outra pessoa ele manda matar » (Rosa 2005 : 98).

jaguars), ce qui revient à dire que l'auxiliaire jaguar, le *jagrẽ* du chamane, est également maître, *cacique* ou *dono* (comme le disent en portugais les Kaingang), de l'espèce en question. Dans un entretien réalisé en 2012 par Rosa (2014), Kagnãg mentionne qu'un chamane « s'allie au chamane des animaux »[9]. Ce dernier semble être l'équivalent du *cacique* ou maître de l'animal puisque Kagnãg emploie les deux expressions indifféremment : *cacique dos animais* (le chef des animaux) et *kujà dos animais* (l'auxiliaire des animaux)[10]. Comme nous le verrons, il s'agit d'une information fort importante pour comprendre la conception des animaux dans la logique du chamanisme kaingang : l'animal auxiliaire du chamane est également le maître de l'animal en question.

Lors de ce même entretien, Kagnãg traduisit Dieu par *kanhkãtóg*, c'est-à-dire maître (*tóg*) du ciel (*kanhkã*). Il explique que ce faisant, il se réfère à ce qui organise, commande, gouverne le monde, y compris l'énergie de la terre, *tóg* étant selon lui une force, un esprit, que possède toute entité[11]. Les propos de Kagnãg recoupent les enseignements de Matilde Koito de la Terra Indígena Xapecó, selon lesquels toutes les entités animales et végétales possèdent un maître (Crépeau 2012). Bien qu'elle se soit convertie au pentecôtisme, Matilde poursuit toujours, à l'âge de 60 ans, ses activités de guérisseuse et compte transmettre son savoir à son petit-fils :

> Quand je fais un exposé, je me présente comme *pajé*[12]. Nous, les pentecôtistes, nous ne sommes pas contre la culture traditionnelle, parce que c'est une culture qu'il faut préserver pour la transmettre à nos enfants et petits-enfants.
>
> M. Koito, entrevue, T.I. Xapecó, décembre 2013[13]

M. Koito explique que lorsqu'elle cueille des plantes médicinales en forêt, elle doit demander mentalement la permission aux *tóg* :

> Chaque fois que je pénètre dans la forêt, je demande l'autorisation parce que chaque forêt possède un *tóg*. Si je ne demande pas la permission, je ne trouve pas les plantes médicinales que je cherche. Avant de cueillir les plantes, il faut demander l'autorisation en pensées en kaingang : *Inh jo*

9. « se relaciona com o "kujà dos bichinhos" » (Rosa 2014 : 118).
10. Rogério Rosa, communication personnelle.
11. « Kanhkã tóg seria Deus. Kanhkã tóg pra nós é o que segura o ar. Kanhkã é o ceu ; tóg [é] o que segura, o espirito. […] Tudo tem tóg. […] Sem ter uma força que atenda nada se cria. É como a gente acredita » (Rosa 2014 : 118-119).
12. « Alors que le kuiã [chamane] possède ses *jagrẽ* [animaux auxiliaires], le pajé traite [ses patients uniquement] avec des plantes médicinales » (M. Koito, entrevue 2011).
13. Bousquet (2002 : 66) souligne l'existence de cette même persistance chez les Algonquins du Québec : « Ce pacte entre les hommes et les animaux semble toujours régir le comportement des Algonquins à l'égard des animaux vivant en forêt et ce, quelle que soit la confession religieuse par laquelle on se définit publiquement ».

> *vãnhtóg ranh ke*[14], à défaut de quoi la forêt qui est très forte et irascible, aspire l'énergie de la personne qui devient très faible et a envie de dormir[15].
>
> M. Koito, entrevue, T.I. Xapecó, 2011

Bien que chaque arbre et chaque plante possèdent un maître, Matilde dit s'adresser au maître des plantes et des remèdes, *vãnhkatatóg*. Le maté (*Ilex paraguariensis*) possède un maître, nommé *Kógũnhtóg* ou *Maria da erva* en portugais, qui est décrit comme étant une jolie femme très jalouse (Crépeau 1997). De même, le pin (*Araucaria angustifolia*) possède un maître, nommé *Fágtóg*, qui est très jaloux de son arbre. C'est ce qui expliquerait que, parfois, quelqu'un qui monte dans un pin pour y cueillir les pignons en tombe et se tue.

M. Koito ajoute que l'entité-maître peut se comparer au *cacique* ou chef politique de la réserve qu'elle habite[16] :

> Par exemple, quelqu'un qui, comme toi, vient de l'extérieur pour parler avec nous doit demander l'autorisation au *cacique*. Il en va de même avec le maître de la forêt : il faut lui demander la permission, l'autorisation. Par exemple, pour couper un arbre, il faut lui demander l'autorisation. Comme nous ne vivons plus en forêt de nos jours, nous ne le voyons plus et n'entendons plus le bruit qu'il fait en se déplaçant en forêt. Anciennement, les chamanes le voyaient.
>
> M. Koito, entrevue, T.I. Xapecó, 2011

M. Koito affirme que, pour les pentecôtistes, l'Esprit saint remplace les animaux auxiliaires (*jagrẽ*) des *kujã* ou chamanes et joue un rôle similaire à celui des auxiliaires : « L'Esprit saint nous informe comme un *jagrẽ* » (*ibid.*). Il est intéressant de noter que, lors de nos conversations, elle a utilisé comme des synonymes les termes *tóg* et *jagrẽ* pour désigner les maîtres des entités. Cet usage rejoint les propos de Jorge Kagnãg Garcia cités ci-dessus voulant que l'animal auxiliaire du chamane soit aussi le maître de l'animal en question. En effet, Kagnãg utilise comme des équivalents les termes *jagrẽ* (animal auxiliaire) et *cacique* (maître de l'animal en question). De plus, à l'instar de Kagnãg (qui traduit Dieu par *kanhkãtóg*, « maître du ciel »), Matilde Koito, d'un point de vue pentecôtiste, associe la figure divine au concept de *tóg* en traduisant Dieu par *Jógnkar* et en précisant qu'elle le conçoit comme le maître des maîtres (ou *dono dos donos* en portugais). C'est à dessein qu'elle n'utilise pas le terme usuel kaingang pour désigner Dieu, *Topẽ*, car son usage est associé dans son esprit à l'important culte des images saintes chez les Kaingang d'obédience catholique

14. En portugais : « Da licença dono dos matos », c'est-à-dire littéralement « Accorde-moi la permission maître des forêts ». Ce qui pourrait aussi se traduire par « donne-moi le droit ou le pouvoir de procéder ».
15. « Tem que pedir licença porque o mato suga a energía da gente que fica bem fraco » (M. Koito, entretien, décembre 2013). « A gente fica fraco e da sono porque o mato é muito forte e é brabo também » (entretien, 2011).
16. « O dono é como o cacique da reserva » (*ibid.*).

que rejettent les pentecôtistes : « Ma mère utilisait le terme *Topẽ* pour désigner les images saintes » (*ibid.*)[17]. Les termes *kanhkãtóg* et *Jógnkar* rendent explicite le caractère holiste d'une entité ou d'un principe englobant la totalité des entités-maîtres. En effet, l'étymologie de *Jógnkar* indique que le suffixe *kar* signifie « tout ou totalité » alors que le préfixe *Ióg*, *Jóg* ou *Jógn* peut être rendu par « père », ce qui donnerait littéralement : le père de tous[18]. Cette conception d'un maître des maîtres n'est pas propre aux seuls Kaingang, comme le montreront les quelques contextes ethnographiques évoqués brièvement à la prochaine section.

Les entités-maîtres en contextes Mbya-Guarani, Yagua, Arakmbut, Uitoto et Andoke

Proches voisins des Kaingang, les Mbya-Guarani du sud du Brésil désignent les entités maîtres par le terme *já*. Selon Tempass, *já* signifierait également « âme », alors que l'âme est aussi le nom de l'individu (Tempass 2012 : 139)[19]. Les noms découlent d'un véritable acte de création puisqu'ils furent donnés par les frères jumeaux mythiques (*ibid.*). Pour les Mbya, il existe une multitude de *já*. Par exemple, le dieu Tupã est considéré comme le *já* de la pluie (p. 149)[20]. Un pied de maïs apparaît comme une parcelle de la divinité qui en est le maître. Tempass exprime la complexité de ce type de conception en indiquant que le *já* d'une plante change en fonction de sa croissance ou de sa consommation. La plante ou la partie consommée acquiert un nouveau *já*. En effet, tout ce qui se transforme en nourriture acquiert ou développe un nouveau *já* puisque le changement de nom implique un changement d'âme (p. 167). Le *já* peut punir en cas de récolte excessive en rendant extrêmement difficile la future collecte de cette plante (pp. 170-171). Le même raisonnement s'applique en ce qui concerne la chasse : la non-consommation d'une prise ou la souffrance inutile de l'animal lors de sa mise à mort peuvent provoquer la « vengeance » du *já* de l'animal (p. 173, 192). Tempass (p. 203) précise que les *já* des espèces animales sont hiérarchiquement supérieurs à ceux des plantes en ce qu'ils demandent plus de précautions et de respect. « C'est cette multitude de maîtres qui cimente l'interdépendance des êtres de tous les domaines du cosmos mbya-guarani » (p. 173).

Contrairement à ce qu'avancent Hélène Clastres et Viveiros de Castro au sujet des Tupi-Guarani, Tempass affirme que les Mbyá-Guarani ne se situeraient pas « entre » le domaine des dieux et le domaine de la nature : « les Mbyá-Guarani sont un "ensemble", ou un "entrelacement" avec les autres êtres cosmologiques » (p. 202). En d'autres termes, le concept de maître exprime l'interdépendance entre les êtres des différents domaines du cosmos auquel participent pleinement

17. « Topẽ é o mesmo, é esses imagens ; a mae dizia Topẽ » (M. Koito, entrevue 2011).
18. Wiesemann *et al.* (2002 : 33) indiquent qu'au Paraná, *jóg mág*, littéralement « père grand », signifie Dieu.
19. « A alma é o nome, e o nome é o proprio ser ».
20. « Tupã é a própria chuva ».

les humains. Dans cette hiérarchie, le domaine des dieux – leur « demeure », comme le disent les Mbya – forme la totalité englobant le domaine de la société humaine et le domaine de la nature. Ainsi que l'exprime Tempass (p. 201) : « les dieux sont tout », et leur pouvoir et leur force vitale s'étendent aux espèces dont ils sont les maîtres (p. 148). Le leader de tous les autres dieux et divinités est *Ñanderú Tenondeguá* qui est désigné en portugais comme « notre père éternel » (p. 146)[21]. *Ñanderú* est la divinité la plus puissante qui contrôle tout, puisque tout est œuvre de celui-ci. Il n'est donc pas surprenant qu'il soit considéré par les Mbya comme le maître de tous les *já*, le maître des maîtres[22].

Chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne, les entités-maîtres sont désignées par l'usage du suffixe *hamwo*. Par exemple, *tohamwo* désigne les maîtres de la forêt et des animaux, alors que *kiwá-hamwo* désigne la mère du poisson :

> Les animaux de la forêt sont perçus comme étant la propriété, le « cheptel » *suhase* des maîtres *tohamwo* : ils sont parqués dans des « enclos » souterrains ou dans des collines qui sont les résidences des maîtres. Ces derniers peuvent « vendre » (*tarió*) leurs animaux aux humains, notamment aux chamanes qui les négocient contre des fléchettes magiques […] L'apprentissage chamanique consiste pour l'essentiel à apprivoiser (*útianu*) – par des jeûnes et des chants (plus exactement des registres acoustiques) –, le plus grand nombre possible d'esprits-maîtres (incluant les « mères » des animaux, des végétaux et des phénomènes « naturels » comme la pluie, le tonnerre ou le vent) pour les transformer en esprits auxiliaires, c'est-à-dire les placer sous le contrôle de leur nouveau « maître », le chamane.
>
> Chaumeil 2010 : 7-8

Les maîtres *tohamwo* occupent une position intermédiaire entre les ancêtres fondateurs et les humains dans le panthéon yagua et peuvent exercer des représailles envers les humains en devenant cannibales en cas de chasse excessive (Chaumeil 1993 : 424). Les entités-maîtres transformées en esprits auxiliaires par les chamanes dotent ces derniers de pouvoirs spécifiques, notamment la puissance et la rapidité d'intervention essentielles au succès des cures chamaniques (Chaumeil 2010 : 10-11). Les chamanes servent d'intermédiaire entre les maîtres des animaux, l'esprit de la chasse et les chasseurs en libérant l'accès au gibier à ces derniers en échange de tabac. Chaumeil souligne l'importance de l'enchaînement d'intermédiaires et de négociations dans la gestion symbolique du gibier. De façon mimétique, les chamanes occupent dans ces tractations la position du patron métis qui joue un rôle d'intermédiaire dans l'acquisition de biens manufacturés par les Yagua.

21. « Nosso pai eterno ».
22. Aldo Litaiff, communication personnelle ; voir aussi Tempass (2012 : 147).

De façon plus générale, le concept de *hamwo* désigne le flux d'énergie nécessaire à l'équilibre dynamique du monde comme à toute forme de vie (Chaumeil 1989 : 19). Le *hamwo* est conçu comme un principe qui est « l'essence, l'énergie ou le principe vital (âme) des êtres et des choses du monde » (Chaumeil 2010 : 7). Toute matière, qu'elle soit minérale, végétale, animale ou humaine, est animée par le *hamwo* (Chaumeil 1995 : 59). Selon les Yagua, le *hamwo* se propage par l'intermédiaire du soleil, qui charge le monde de l'énergie vitale indispensable au développement de la vie. D'abord absorbée par la terre et communiquée aux plantes qui l'aspirent, cette énergie est ensuite assimilée par les espèces animales et les humains (Chaumeil 1989 : 18-19). La répartition du *hamwo* varie selon les entités : « généralisée et indifférenciée dans le minéral, différenciée par espèce dans le végétal et la faune inférieure, individualisée (avec l'apparition d'"âmes") dans la faune supérieure et l'homme » (Chaumeil et Chaumeil 1992 : 26). Les espèces très puissantes possèdent plus de *hamwo* que les autres espèces (Chaumeil 1995 : 60).

Les Arakmbut d'Amazonie péruvienne conçoivent ces questions d'une façon qui se rapproche de la conception des Yagua :

> Tout ce qui vit dans le monde est animé par de l'âme-matière qui imprègne la vie à différentes intensités. L'être humain et les gros animaux possèdent plus d'âme-matière qui permet l'émergence de la conscience sous la forme d'« âme » animée (*nokiren*). Les pierres et les arbres possèdent moins d'âme-matière, alors que les petites créatures se situent entre les deux. La spiritualité et la religion arakmbut consistent en une tentative d'influencer et de contrôler l'âme-matière.
>
> Gray 1997 : 102[23]

La cosmologie des Arakmbut se rapproche également de celle des Mbya-Guarani, notamment en ce qui concerne les rapports entre le corps, l'âme et le nom. Le corps (*waso*) donne la forme à l'individu alors que l'âme (*nokiren*) donne l'énergie au premier (Gray 1996 : 115). Cette énergie invisible est attachée au corps par le nom (*wandik*) de la personne (p. 117). Ce dernier possède comme principale fonction d'unifier le *waso* et le *nokiren* (p. 146).

Les animaux, particulièrement les gros mammifères comme le tapir et le cerf, sont plus proches des humains sur le plan cosmologique que les objets inanimés parce qu'ils possèdent beaucoup de *nokiren*. Cette proximité entre humains et animaux est explicite dans les mythes et a d'importantes implications en ce qui concerne la chasse du fait que les animaux ont eu ou possèdent toujours certaines caractéristiques humaines (Gray 1997 : 39-43). En cas de non-respect, de mauvais traitements ou de sur-prédation, les animaux peuvent se venger en provoquant

23. Il est intéressant de noter que cette conception rejoint en partie celle de Spinoza voulant que la pierre possède un esprit, ce dernier étant l'idée de la pierre, bien que cette dernière n'en soit pas consciente (Atlan 2003 : 7).

la mort des responsables. Certains chasseurs entretiennent en rêve une relation privilégiée avec certaines espèces de gibier à travers les esprits *ndakyorokeri*. Ces derniers informent le chasseur au sujet de l'endroit où se trouvent les animaux et indiquent le nombre qu'il peut capturer (*ibid.* : 52). Ils tiennent cette information des esprits *wachipai* ou « mères ou *ohpu*[24] des animaux » :

> Le *wachipai* surveille de près ses espèces associées, il prend soin qu'elles ne soient pas sur-chassées, et transmet de l'information à et des esprits des espèces […] Les esprits femelles [*ndakyorokeri*] connaissent cette information et la transmettent aux chasseurs dans leur rêve.
>
> Gray 1997 : 54

Ainsi, le fait d'agir comme chasseur dépend des liens entretenus par ce dernier avec le monde des esprits et celui des espèces animales. Le monde des esprits est source de potentialité en regard du monde visible[25] où s'effectuent les activités de prédation.

Chez les Uitoto et les Andoke de l'Amazonie colombienne, les maîtres des animaux s'inscrivent dans une cosmologie où le Père Créateur, *Moo Buinaina* (Padre Creador en espagnol), créa le monde et la « Loi de l'origine » qui s'applique au sein du territoire. Le pouvoir ou la force de l'individu et de la société vient du territoire, qui est l'origine et la source de vie. Ce pouvoir est la manifestation même du Créateur qui, au moment de la création, nomma le territoire et désigna les maîtres des lieux et des espèces avec lesquels les humains doivent transiger, notamment sous forme de « paiements » de coca et de tabac, avant toute forme d'extraction (Andrade 2014 : 169). Le non-respect de la « loi de l'origine » entraîne des conséquences telles que la maladie ou la mort de la personne ou de ses proches : « Pour que cela ne se produise pas, il faut faire les paiements. [L'extraction] est alors permise, le tout est réglé et comme légalisé du point de vue de la culture » (H.A. Aduche, cité *in* Andrade 2014 : 169-170). Bref, le territoire est source de pouvoir pour les humains qui en possèdent l'usufruit par l'entremise des maîtres des lieux et des espèces. Dans cette cosmologie, le Créateur est une entité distante qui n'intervient plus directement dans ce monde-ci. Son fils *Añíraima* est celui qui matérialisa et enseigna l'usage du monde aux humains. Le territoire est donc la source directe de la totalité des pouvoirs des humains, source à laquelle ces derniers ont accès par l'entremise des maîtres qui contrôlent l'usage des animaux, plantes, etc., selon l'entente originelle établie avec le Père Créateur (Andrade 2014). Ce dernier est conçu comme une force cosmique largement impersonnelle (contrairement à la figure incarnée de son fils) dont l'enseignement se manifeste à travers la mise en application de la « Loi de l'origine » au sein du

---

24. Par exemple, certaines grandes espèces de singes à queue préhensible possèdent un guide ou un maître désigné par le terme *ohpu*, terme également utilisé par les Arakmbut pour désigner historiquement leurs chefs de guerre (Gray 1997 : 51).
25. « Le pouvoir vient du monde invisible et ainsi potentiellement, dans ce contexte, devrait être conçu comme puissance » (Gray 1996 : 116).

territoire du groupe. Cette loi est conçue comme intemporelle et étroitement liée aux entités-maîtres du territoire, comme l'indique ci-dessous un membre de la société andoke :

> La « loi de l'origine » est la loi, la parole du Créateur. Ce n'est pas une parole inventée par une personne humaine. Ce sont les paroles du Créateur lui-même, et cela se nomme loi, parole de vie, parole de commandement, parole de défense, parole de joie, parole de prévention, parole d'éducation. […] Le Créateur a dit : « Cette loi qui possède un commencement n'a pas de fin ! » Ce qui possède un commencement et une fin est ce que la chair humaine réalise pour elle-même. Alors que ce qui possède un début mais n'a pas de fin, ne peut être changé ! « Quand quelqu'un voudra changer ma parole, il n'aura pas d'appui parce que ce ne sera déjà plus la mienne », a dit le Créateur. C'est pour cela que nous les Andoke, nous ne pouvons pas gouverner à l'extérieur de notre territoire où sont absents le maître de la vie et le maître du territoire.
>
> E. R. Aduche, cité *in* Andrade 2014 : 89

Cette figure uitoto et andoke du Père Créateur, *Moo Buinaina*, se rapproche de celle de *Tirawa*, décrite par le chef Pawnee Letakots-Lesa à Natalie Curtis en 1907 aux États-Unis. De celui qu'ils désignent comme le Législateur, les Pawnees affirmaient que : « De *Tirawa* lui-même nous savons seulement qu'il a fait toutes les choses, qu'il est partout et en toute chose, et qu'il est tout-puissant » (*ibid.* : 94). Les Pawnees exprimaient clairement le fait que les animaux occupent une position d'intermédiaires entre *Tirawa* et les humains :

> Au commencement de toutes choses, la sagesse et la connaissance étaient avec les animaux, car *Tirawa*, celui qui est ci-dessus, ne parlait pas directement à l'homme. Il a envoyé certains animaux pour dire à l'homme qu'il se montrait à travers les bêtes, et à travers elles, ainsi que les étoiles, le soleil et la lune, l'homme devait apprendre. *Tirawa* a parlé à l'homme à travers ses œuvres pour que les Pawnee comprennent le ciel, les bêtes et les plantes. Toutes les choses parlent de *Tirawa*.
>
> Curtis 1907 [1968] : 96

Conclusion

À une époque ancienne, les animaux parlaient comme nous, énoncent les narrateurs Kaingang en préambule de leurs récits. Ces derniers se présentent sous trois types principaux : 1) récits étiologiques dans lesquels certains animaux et plantes sont présentés comme étant à l'origine du savoir technique et rituel : l'acquisition du feu, de l'eau, des chants et danses rituels, des cultigènes tels que le maïs et la fève, etc. ; 2) récits des aventures rocambolesques de divers animaux confrontant leur force et intelligence respective au cours d'affrontements aux multiples rebondissements comiques ; 3) récits impliquant les animaux-auxiliaires ou *jagrẽ* des chamanes. Ces derniers s'allient à un animal et en acquièrent la force et la puissance à des fins thérapeutiques et cynégétiques.

Dans ces trois contextes, les narrateurs kaingang se réfèrent à des animaux prototypiques et non au commun des individus de l'espèce, référence que rend explicite l'usage du suffixe *tóg*. Le contenu propositionnel de ces récits se réfère donc non pas à un individu quelconque de l'espèce mais à l'entité-maître de cette dernière. Ainsi le *jagrẽ* ocelot et le *jagrẽ* jaguar d'un chamane sont désignés par *mĩgsĩtóg* ou *mĩgtóg*, c'est-à-dire respectivement maître de l'ocelot et maître du jaguar. Bref, les narrateurs et les chamanes se réfèrent à des animaux qui se caractérisent par leur capacité à communiquer par la parole entre eux et avec les humains, une très grande puissance, force et/ou intelligence, ainsi qu'une physicalité qui va de certains traits particuliers de leur plumage ou de leur fourrure à la capacité de prendre à l'occasion apparence humaine[26].

Bien que les récits kaingang utilisent des procédés et des motifs narratifs animistes et/ou perspectivistes (Descola 2005, 2011 ; Viveiros de Castro 2009), ils situent, de façon plus fondamentale à mon sens, les liaisons animales dans un espace-temps bien particulier, qu'on pourrait décrire à la suite de Oakdale (2005 : 88) comme étant « un domaine intemporel qui est légèrement extérieur à la réalité vécue ». De plus, la relation des humains au monde animal et végétal via l'intermédiaire des entités-maîtres est pensée et agie comme s'inscrivant dans une hiérarchie de puissances et, plus précisément, de confrontation et/ou de mise en commun des forces ou des puissances tant humaines que non-humaines[27].

Des divers contextes ethnographiques esquissés ci-dessus se dégage une structure relationnelle de type hiérarchique entre les humains, les animaux, les entités-maîtres et une figure, une puissance ou une force cosmologique primordiale : maître des maîtres ou dieu (*kanhkãtóg*, *Jógnkar*, *Ñanderú Tenondeguá*, *Moo Buinaina*, *Tirawa*) et principe vital de type *hamwo* ou *nokiren*. Par l'intermédiaire des diverses entités-maîtres, l'individu peut prélever de façon efficace et légitime le gibier ou les plantes en vertu d'une relation d'échange (Nadasdy 2007) qui découle, comme l'expriment les Uitoto et les Andoke, de la « Loi de l'origine », elle-même découlant de la puissance primordiale de *Moo Buinaina*, le Père Créateur. Or, comme l'écrivait Peirce :

> Donner consiste en ceci que A fait de C le possesseur de B selon la *Loi*. Avant qu'il puisse être question d'un don quel qu'il soit, il faut qu'il y ait

26. Un chamane kaingang me confia que, lors de leur rencontre en forêt, son *jagrẽ* ocelot prenait l'apparence d'une jolie femme en posant ses « mains » sur ses épaules. Ses vêtements étaient tachetés et fleuris, un peu comme une étoffe de coton imprimée, et ses cheveux enroulés et très courts (Crépeau 1997).

27. Dans ses analyses du panthéon grec, Jean-Pierre Vernant souligna qu'il ne faut pas définir les dieux grecs indépendamment les uns des autres, comme des personnages séparés et isolés. Selon Vernant, « les dieux grecs sont des puissances, non des personnes » (Vernant 1966 : 64). Il suggéra d'analyser la structure du panthéon en mettant en lumière la façon dont les diverses puissances divines sont groupées, associées, opposées, distinguées. Cette méthode permet de faire apparaître les traits pertinents, c'est-à-dire ceux qui sont significatifs du point de vue de la pensée en question (Vernant 1966 : 65).

> d'une façon ou d'une autre une loi – quand bien même ce ne serait que la loi du plus fort.
>
> Peirce, cité *in* Descombes 1996 : 239-240

En d'autres termes, l'acte du chasseur ou du cueilleur doit « se conformer à une manière de faire instituée en dehors de lui » (Descombes 1996 : 307). Kojève souligna l'importance, dans le rapport juridique, de l'existence d'un tiers :

> Pour qu'il y ait Société, il ne suffit pas qu'il y ait interaction entre deux êtres. Il faut – et il suffit – qu'il y ait encore une « intervention » d'un tiers, peu importe qu'il soit par cette « intervention » médiateur, arbitre, but, cause, etc.
>
> Kojève 1981 : 75

Kojève concevait ce tiers comme devant être impartial ou désintéressé et, pour ce faire, il devrait idéalement être radicalement extérieur au contexte. Contrairement à l'humain et à l'animal-gibier, la figure de l'entité-maître, conçue comme libérant l'animal pour le chasseur tout en protégeant l'espèce d'une potentielle surexploitation, possède une extériorité qui lui est conférée par sa position intermédiaire dans la chaîne hiérarchique des êtres entre l'animal, l'humain et la figure du maître des maîtres. Cette dernière apparaît comme une entité abstraite, distante, lointaine, invisible ne s'adressant pas directement aux humains[28], bref se comportant comme un principe vital[29]. En contraste, l'entité-maître, lorsqu'entrevue[30], se caractérise par une physicalité spécifique qui permet de la distinguer du commun des membres de l'espèce. Contrairement à l'humain, à l'animal et à la plante qui occupent « une place et une seule dans l'étendue » (Vernant 1986 : 52), l'entité-maître possède une certaine ubiquité décrite comme étant dégagée des contraintes propres aux humains et aux animaux. Par contre, contrairement à la figure du maître des maîtres, elle ne jouit pas d'une « ubiquité absolue » et ne possède pas « la toute-puissance » (*ibid.* : 53).

De par leur identité et position spécifiques, les entités-maîtres introduisent dans la chaîne des êtres un niveau méta-relationnel qui se surimpose à celui des relations interindividuelles des humains au sujet des animaux ou des végétaux. L'acte de prédation ou d'appropriation se rapporte ainsi à un terme mental qui permet de créer les conditions de la complémentarité des rôles sociaux. On pourrait dire, en d'autres termes, que l'entité-maître cause une plus ou moins forte inflexion de l'action individuelle en la transformant au moment même de l'acte en lien social.

---

28. L'exemple pawnee de *Tirawa* est en ce sens paradigmatique : les animaux auxquels *Tirawa* confia le rôle d'intermédiaires et de messagers étant en fait des *nahurac*, plus précisément des entités-maîtres conçues comme étant dotées de grand pouvoir (Grinnell 1889 : 106-108).
29. Je laisse de côté ici, faute d'espace, l'importante question de l'existence d'un lien logique et historique entre les conceptions de type *hamwo* (plus généralement désignés comme conceptions de type *mana* dans la littérature – voir par exemple Boyer (1992), Lévi-Strauss (1950) – et les concepts de type « maître des maîtres ».
30. On peut également l'entendre sans nécessairement la voir, comme l'affirmait M. Koito au sujet du maître de la forêt kaingang.

Références

ALMEIDA L.K. DE, 2004, *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*. Thèse de doctorat, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

ANDRADE L., 2014, *Monáinaga úai – Amanecer la palabra. El cambio en las formas de « gobierno proprio » entre la Gente de Centro del medio río Caquetá, Amazonia colombiana*. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal, Montréal.

ATLAN H., 2003, *Les étincelles de hasard*. Tome 2 : *Athéisme de l'Écriture*. Paris, Éditions du Seuil.

BALDUS H., 1955, « Supernatural Relations with Animals among Indians of Eastern and Southern Brazil » : 195-198, *in Proceedings of the Thirtieth International Congress of Americanists*, Cambridge, 18-23 août 1952. Londres, The Royal Anthropological Institute.

BOUSQUET M.-P., 2002, « Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens ? Réflexions sur le bestiaire contemporain », *Théologiques*, 10, 1 : 63-87.

BOYER P., 1992, *Tradition as Truth and Communication*. Cambridge, Cambridge University Press.

CHAUMEIL J.-P., 1989, « Du végétal à l'humain. Une conception "énergétique" de l'évolution en basse Amazonie péruvienne », *Annales de la Fondation Fyssen*, 4 : 15-24.

—, 1993, « Des esprits aux ancêtres : procédés linguistiques, conceptions du langage et de la société chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne », *L'Homme*, 33, 126-128 : 409-427.

—, 1995, « Rouge comme l'ara. Classes et relations dans les taxinomies yagua », *Scripta Ethnologica*, 17 : 55-63.

—, 2010, « Des sons et des esprits-maîtres en Amazonie amérindienne », *Ateliers du LESC*, 34, consulté sur Internet (http://ateliers.revues.org/8546), le 08 novembre 2013.

CHAUMEIL J.-P. et B. CHAUMEIL, 1992, « L'oncle et le neveu. La parenté du vivant chez les Yagua (Amazonie péruvienne) », *Journal de la Société des Américanistes*, 78, 2 : 25-37.

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

—, 2007, « Les substances du chamanisme. Perspectives sud-amérindiennes », *Anthropologie et Sociétés*, 31, 3 : 107-125.

—, 2008, « Le rite comme contexte de la mémoire des origines », *Archives des sciences sociales des religions*, 141 : 57-73.

—, 2010, « Exchange, Reciprocity and Social Dualism according to the Kaingang of Southern Brazil », *Cosmos. The Journal of the Traditional Cosmological Society*, 26 : 103-126.

—, 2012, « Les défis du pluralisme religieux pour la pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional » : 303-331, *in* M.-P. Bousquet et R.R. Crépeau (dir.), *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques. Vers de nouvelles méthodes/ Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas : Towards New Methods*. Paris, Karthala.

Curtis N., 1907 [1968], *The Indians' Book. An Offering by the American Indians of Indian Lore, Musical and Narrative, to Form a Record of the Songs and Legends of their Race*. New York, Dover Publications.

Descola P., 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris, Éditions Gallimard.

—, 2011, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Versailles, Éditions Quæ.

Descombes V., 1996, *Les institutions du sens*. Paris, Les Éditions de Minuit.

Fausto C., 2008, « Dono demais : Maestria e domínio na Amazônia », *Mana*, 14, 2 : 329-366.

Gray A., 1996, *The Arakmbut. Mythology, Spirituality and History in an Amazonian Community*. Providence, Oxford, Berghahn Books.

—, 1997, *Indigenous Rights and Development : Self-determination in an Amazonian Community*. Providence, Oxford, Berghahn Books.

Grinnell G.B., 1889, *Pawnee Hero Stories and Folks Tales with a Note on the Origin, Customs and Character of the Pawnee People*. New York, Forest and Stream Publishing Company.

Henry J., 1941, *Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*. New York, Vintage Book.

Horta Barboza L.B, 1913, *A Pacificação dos Caingangs paulistas*. Rio de Janeiro, s. ed.

Kojève A., 1981, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Paris, Éditions Gallimard.

Lévi-Strauss C., 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » : VII-LII, *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France.

Lévi-Strauss C. et D. Éribon, 1988, *De près et de loin. Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris, Éditions Odile Jacob.

Low P. et J. Panksepp, D. Reiss, D. Edelman, B. Van Swinderen, P. Low et C. Koch (dir.), 2012, *Cambridge Declaration on Conciousness*. Cambridge, Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, University of Cambridge, 7 juillet 2012.

Nadasdy P., 2007, « The Gift in the Animal : The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality », *American Ethnologist*, 34, 1 : 25-43.

Nimuendajú C., 1993, *Ethnografia e Indigenisme. Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. Campinas, Editora da Unicamp.

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

Rosa R., 2005, « A Dinâmica do Xamanismo Kaingang », *Numen revista de estudos e pesquisa da religião*, 8, 2 : 79-103.

—, 2014, « O xamanismo kaingang : a relação dos *kujà* com os espíritos animais/vegetais da floresta e os santos do panteão do catolicismo popular », *Coletânea ANPUH, Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul*, 3, « Manifestações da Religiosidade Indígena » : 97-128.

Sahlins M., 2008, *La nature humaine, une illusion occidentale*. Paris, Éditions de l'éclat.

Santos S.C. dos, 1981, « Indigenismo e expansão capitalista : faces da agonia Kaingang », *Cadernos de Ciências Sociais*, 2, 2 : 1-73.

Tempass M.C., 2012, *A doce cosmologia Mbyá-Guarani : uma etnografia de saberes e sabores*. Curitiba, Appris.

Vernant J.-P., 1966, « Les dieux grecs » : 55-78, *in* J.-P. Vernant, *La naissance des dieux*. Paris, Les Éditions de l'Union rationaliste.

—, 1986, « Corps obscur, corps éclatant » : 19-58, *in* C. Malamoud et J.-P. Vernant (dir.), *Corps des dieux*. Paris, Éditions Gallimard.

Viveiros de Castro E., 2009, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris, Presses universitaires de France.

Wiesemann U. *et al*., 2002, *Dicionário Bilingüe Kaingang-Português*. Curitiba, Editora Evangélica Esperança.

RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN

« Les animaux obéissent aussi à la religion »
Paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste

La récente *Cambridge Declaration on Conciousness*, de juillet 2012, qui affirme que les animaux sont dotés de conscience et de la capacité de comportements intentionnels, relance à nouveau la question : qu'est-ce que l'espèce humaine possède de spécifique ? Cette contribution explore la conception amérindienne de la condition animale en s'attardant à celle des Kaingang du Brésil, et plus particulièrement à leur concept de maîtres des animaux. La relation des humains au monde animal et végétal est pensée et agie par les Kaingang comme s'inscrivant dans une hiérarchie de puissances, plus précisément de confrontation et/ou de mise en commun des forces ou des puissances tant humaines que non-humaines par l'intermédiaire des entités-maîtres. Ce dernier concept est lié à une conception largement répandue dans les Amériques. L'article propose en conclusion une brève analyse comparative de ce concept à partir de quelques cas sud-américains.

Mots clés : Crépeau, Brésil, Kaingang, chamanisme, pentecôtisme, dynamiques religieuses, entités-maîtres, animisme

« Animals Also Obey to Religion »
Paradoxes of Kaingang Shamanism (Brazil) in a Pluralist Context

The recent *Cambridge Declaration on Consciousness* of July 2012, which proclaims that animals have conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviour, ask one more time the question : what is specific to the human species ? This paper addresses the Amerindian conception of animal condition through a case study of the Kaingang of Brazil and specifically their concept of masters of the animals. The relation of the human beings

with the animals and plants is thought and acted by the Kaingang as involving a hierarchy of powers, more precisely, confrontation and/or pooling of the potencies or the powers humans as well as non-humans via the mediation of spirit-masters. The latter concept is related to a conception widely spread in the Americas. The paper presents in conclusion a brief comparative analysis of a few South American cases.

Keywords : Crépeau, Brazil, Kaingang, Shamanism, Pentecostalism, Religious Dynamics, Master-Spirits, Animism

«Los animales también obedecen a la religión»
Paradojas del chamanismo kaingang (Brasil) en contexto pluralista

La reciente Cambridge Declaration on Conciousness, de julio 2012, en donde se afirma que los animales están dotados de conciencia y son capaces de comportamientos intencionales, vuelva a reactivar la cuestión : ¿qué es lo que la especie humana posee de específico ? Esta contribución explorara la concepción amerindia de la condición animal centrándose en la de los Kaingang de Brasil, y particularmente en el concepto de los dueños de los animales. La relación de los humanos con el mundo animal y vegetal es pensada y actuada por los Kaingang, como inscrita en una jerarquía de potencias, más precisamente, de confrontación y/o de intercambio de fuerzas o de potencias tanto humanas como no-humanas gracias a la intermediación de las entidades-dueños. El dueño está conectado a una concepción ampliamente extendida en las Américas. El artículo propondrá como conclusión un breve análisis comparativo de dicho concepto a partir de algunos casos suramericanos.

Palabras clave : Crépeau, Brasil, Kaingang, chamanismo, pentecostalismo, dinámicas religiosas, entidades-dueños, animismo

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