

# Ateliers d'anthropologie

Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

34 | 2010  
L'agentivité

---

## Maîtres, chamanes et amants

Quelques réflexions sur la conception toba de l'agentivité

*Masters, shamans and lovers*  
*A few thoughts on the Toba conception of agency*

**FLORENCIA C. TOLA**  
<https://doi.org/10.4000/ateliers.8538>

---

### Résumés

Français English

Les principes au fondement des représentations toba de la capacité d'action sur autrui sont mis en lumière par l'analyse d'une part des relations que les Toba entretiennent avec les maîtres des espèces animales et végétales, et d'autre part des émotions suscitées par ces relations. On présentera d'abord la conception toba de l'univers avant de s'intéresser à la relation humains-maîtres et à la caractérisation de l'éthique de la chasse. Le modèle qui se dessine permet de saisir les conceptualisations implicites de l'agir dans d'autres contextes de relations comme la conquête amoureuse. Cette dernière, opérée par l'intermédiaire des pouvoirs conférés aux chamanes par les maîtres des espèces, amène à s'interroger sur la combinaison de deux schèmes opposés : la compassion-don et la prédation.

We reveal the principles underlying Toba representations of the ability to act upon others, by analysing, on the one hand, the relations the Toba maintain with masters of animal and vegetable species and, on the other hand, the emotions aroused by these relations. First we will present the Toba conception of the universe, then we will turn our attention to the human-master relationship and the characterisation of hunting ethics. The model that emerges makes it possible to grasp the implicit conceptualisations of action in other relational contexts like amorous conquest. The latter, proceeding through the intermediary of powers conferred upon shamans by species masters, leads to a consideration of the combination of two opposing schemas: giving-compassion and predation.

---

### Entrées d'index

**Mots-clés :** chasse, conquête amoureuse, prédation, soumission, Toba  
**Keywords:** amorous conquest, hunting, predation, submission, Toba  
**Géographique :** Argentine, Gran Chaco



## Texte intégral

« Le maître est content car il y a quelqu'un  
qui a besoin de lui, de son existence.  
L'homme est content car il y a quelqu'un  
qui prend soin de lui, qui pourvoit à ses besoins. »  
Timoteo Francia (leader politique et chasseur toba) †

- 1 Les Toba du Gran Chaco (Argentine) entretiennent avec les maîtres des espèces animales et végétales, qualifiés de « mères » et de « pères » des animaux et des plantes<sup>1</sup>, des relations singulières. L'analyse de ces relations, et des émotions qu'elles suscitent, permettra de mettre au jour les principes qui régissent les représentations toba de la capacité d'action sur autrui<sup>2</sup>.
- 2 Soulignons d'emblée que les rapports sociaux entre les maîtres et les espèces qu'ils engendrent, sujets auxquels ils doivent la protection, sont marqués par l'asymétrie dans la mesure où les secondes sont subordonnées aux premiers. Les liens qu'entretiennent les humains avec les maîtres s'inscrivent dans une relation asymétrique comparable : pour assurer leur subsistance, les humains ont en effet besoin des animaux protégés par les maîtres des espèces. Ces derniers savent que les humains ne pourraient survivre sans ces animaux et paraissent les leurs accorder sans rien attendre en retour. Cependant l'étude d'une série de conduites différenciées — telles que la déférence appuyée, la soumission explicite ou la demande de compassion — révèle la pluralité des modalités par lesquelles les humains pensent agir sur autrui, et incite à complexifier l'idée de rapport asymétrique.
- 3 Nous montrerons que la notion d'agentivité à l'œuvre dans la relation humains-maîtres ressortit plus largement aux modalités d'action dans et sur le monde. Deux schèmes se repèrent : les intentions sous-jacentes visent à *limiter* l'action potentiellement dangereuse de l'autre sur soi (c'est le cas des maîtres) ou à *faire en sorte* que l'autre agisse de la manière espérée (c'est le cas des humains). Plusieurs questions se posent alors : est-on en présence d'une agentivité où l'autre est toujours vécu comme potentiellement doué d'une capacité plus puissante d'action ? L'absence de l'idée d'une domination explicite sur autrui résulte-t-elle de la capacité prêtée aux autres de mener des attaques destructrices en représailles de conduites immodérées ? Peut-on aussi parler d'une conception toba de l'agentivité qui procéderait par détournement ou par causalité indirecte ?
- 4 Pour répondre à ces questions, il convient de décrire la conception toba de l'univers, avant de s'intéresser à la relation humains-maîtres, puis à la caractérisation de l'éthique de la chasse qui lie toutes ces instances. L'identification d'un modèle sous-jacent permettra de saisir les conceptualisations implicites de l'agir dans d'autres contextes de relation. En ce sens, nous examinerons la « relation amoureuse » qui, outre qu'elle mobilise la compassion et la soumission propres au rapport humains-maîtres, manifeste aussi le tropisme du schème de la prédation. Ainsi, la « conquête amoureuse », opérée par le truchement des pouvoirs conférés aux chamanes par les mères/maîtresses des espèces, permettra d'examiner la question de l'union de deux forces contraires — la compassion et la prédation — qui fondent les relations à autrui et expriment une conception analogue de l'action.
- 5 Les Toba ou Qom appartiennent à la famille linguistique Guaycurú dont les locuteurs sont établis dans le Gran Chaco sud-américain. Le Gran Chaco, large plaine d'accumulation alluviale, s'étend sur les territoires actuels de l'Argentine, de la Bolivie et du Paraguay. À l'ouest, le Chaco est délimité par les montagnes subandines, à l'est par les fleuves Paraguay et Paraná, au nord par le plateau du Mato Grosso et au sud par le bassin du fleuve Salado. À l'époque précolombienne, la plupart des sociétés du Chaco pratiquaient une économie nomade ou semi-nomade fondée sur la chasse, la pêche et la cueillette. De nombreux auteurs ont considéré la « bande » comme l'unité première de l'organisation sociale au Chaco (Karsten, 1932 ; Métraux, 1963 ; Braunstein, 1983a). La

bande était « un groupe local de familles étendues constitué notamment sur les bases de la parenté et de l'affinité » (Braunstein et Miller, 1999 : 10). En revanche, la « tribu » représentait un ensemble régional de bandes. Selon Braunstein, les tribus étaient « l'extension majeure des limites des liens de parenté » (1983a : 31). Actuellement, les Toba/Qom vivent dans des communautés permanentes — rurales, périurbaines et urbaines — où ils cohabitent avec les membres d'anciennes bandes et tribus<sup>3</sup>.

## Les esprits-maîtres dans un univers habité

- 6 Comme pour la plupart des populations amazoniennes<sup>4</sup>, la vie sociale des humains est conçue, chez les Toba, comme une interaction aux frontières de nombreux mondes qui, du point de vue des êtres humains, constituent de véritables systèmes sociaux. Les habitants de ces mondes sont les morts, les « esprits de bébé » (*o'o lqui'i*), les « autres races » de personnes, ainsi que les maîtres des espèces animales et végétales, du miel, des espaces géographiques et des conditions atmosphériques. Les humains connaissent les attributs sociaux de ces mondes et de leurs habitants grâce aux récits mythologiques, aux voyages des chamanes et aux rencontres fortuites au cours des rêves<sup>5</sup>.
- 7 Plusieurs auteurs, intéressés par la cosmologie des groupes indiens du Chaco, ont décrit les caractéristiques de l'univers<sup>6</sup>. La plupart d'entre eux s'accordent sur la représentation d'un cosmos constitué par une multiplicité de strates et sur l'aspect poreux de ses limites. Plus précisément, l'univers est envisagé comme une superposition de mondes connectés entre eux et habités par des personnes qui peuvent se déplacer entre les différents niveaux.
- 8 À l'ouest se situe la montagne *qasoxonaxa*, maîtresse de la foudre, des tonnerres et des éclairs : elle est habituellement décrite comme un éléphant<sup>7</sup> qui, d'un mouvement de tête, produit le tonnerre et les éclairs, et dont la marche fait tomber la pluie sur terre.



DESSIN 1 – Qasoxonaxa

© Auden (jeune toba scolarisé, mai 2001)

À l'ouest habitent aussi les maîtres des animaux qui sont capables de parcourir les différents domaines de la terre en suivant leurs propres animaux. Aux temps mythiques, ces maîtres rôdaient sur la terre, ils avaient une apparence humaine et pouvaient être aperçus par tous les humains. Plus tard, ils abandonnèrent la terre puis partirent vers l'ouest. Ils reviennent néanmoins de temps à autre sans pour autant être visibles par tout le monde. Cependant, tout un chacun est susceptible d'entrevoir ces maîtres en rêve ou dans la forêt s'ils sont disposés à lui accorder des pouvoirs.

- 9 Au-dessus de la terre existent trois niveaux célestes — composés chacun d'un ciel et d'une terre — qui sont habités par des personnes non humaines. Les maîtres des animaux prédateurs occupent le troisième ciel ou la terre du niveau lunaire. Sur la lune

vit également le maître de la lune qui, de son seul regard, déclenche les premières règles chez les impubères. Ce maître, l'une des personnes les plus puissantes du ciel, convoque aussi ceux qui veulent acquérir des pouvoirs chamaniques. Les maîtres sont chargés de conduire les initiés chamaniques vers la lune pour qu'ils reçoivent leurs pouvoirs.



DESSIN 2 – Le maître de la lune<sup>8</sup>

© Seferino (jeune initié chamanique, juin 1999)

Au deuxième ciel se trouvent les maîtresses des plantes qui prennent soin des fruits de la terre. Au premier ciel et, par un effet de miroir, sur la première terre — celle occupée par les humains — habitent les maîtres des animaux, des plantes, des espaces géographiques et du miel. Seuls les chamanes et les initiés chamaniques peuvent voir les maîtres qui habitent la terre, lesquels résident à l'ouest comme évoqué précédemment.

<sup>10</sup> Bien que de nombreux spécialistes du Chaco se soient employés à décrire les caractéristiques des habitants de ces mondes, la plupart d'entre eux ne tiennent pas compte du fait que, pour les Toba, ces non-humains sont de « véritables personnes » (*yoqta shiyaxaua*) dotées d'une capacité d'action, d'une conscience réflexive et d'une vie sociale. Ces auteurs considèrent plutôt ces non-humains comme des « divinités », des « hiérophanies », des « théophanies » ou des « dieux », termes qui traduisent incomplètement le statut de ces existants et leur capacité à interagir avec les êtres humains. En effet, dans la perspective toba, les habitants de ces mondes peuvent être définis, en fonction de leurs points de vue, de leurs attributs et de leurs capacités, comme des *shiyaxaua*<sup>9</sup>. Ce mot est moins utilisé pour faire référence à un collectif<sup>10</sup> que pour qualifier les personnes — humaines et non humaines — dotées de la faculté de parler, de facultés cognitives et émotionnelles et de la capacité d'agir sur autrui. Les maîtres font partie des *shiyaxaua* : ils sont des personnes *sui generis* qui se montrent aux humains sous des régimes de corporéité différents selon le contexte de leur interaction ou leurs intentions.

<sup>11</sup> Même si l'aspect physique des maîtres est sujet à variations — ainsi les maîtres peuvent-ils différer des créatures qu'ils protègent —, leur manifestation corporelle est

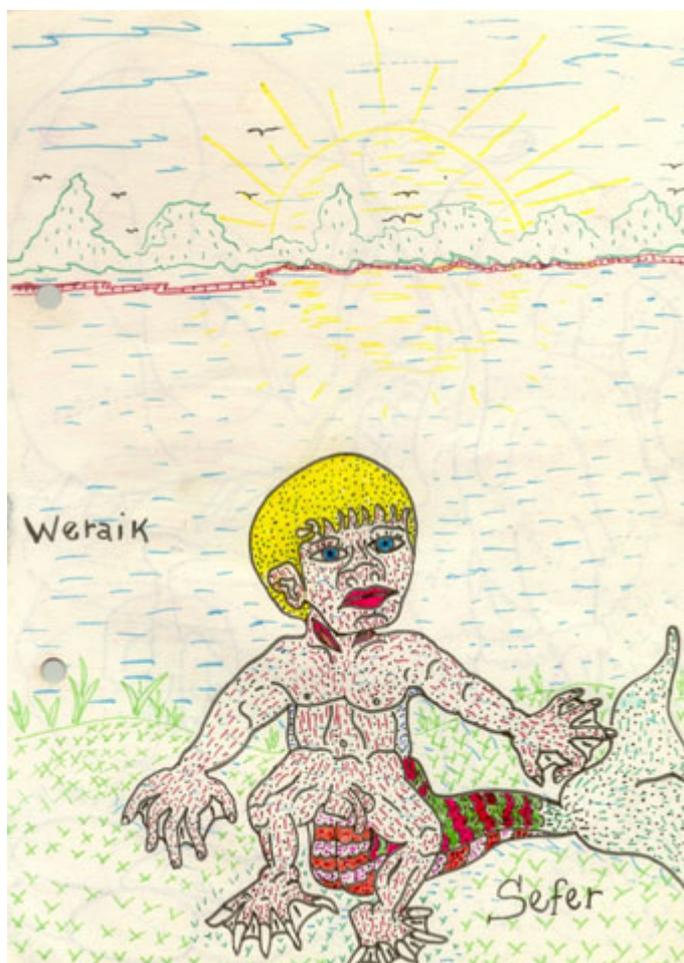
plus ou moins standardisée. Par exemple, lorsque la maîtresse des serpents (*araxanaq late'e*) apparaît comme une personne non humaine, soit elle a une tête de vipère ou d'autruche sur un corps humain, soit elle est un crapaud aux dents énormes. Si elle veut conférer des pouvoirs aux initiés chamaniques, alors elle se montre comme une belle femme blonde, montée sur un serpent en or. De la même façon, le maître des os (*pitet*) peut se présenter sous la forme d'un squelette ou, lorsqu'il veut annoncer la maladie et la mort, sous la forme d'un oiseau qui survole la maison de la personne en question.



DESSIN 3 – *Araxanaq late'e* ou la maîtresse des serpents

© Seferino (2001)

- 12 À l'instar du corps des autres personnes humaines et non humaines, le corps des maîtres *est* le siège de composantes à l'origine des sensations, des facultés cognitives et émotionnelles. Ces aptitudes sont apparentées à la possession d'un *lqui'i*, « esprit » ou attribut, qui confère la capacité de ressentir, de penser, de bouger et de se déplacer. Ainsi, la maîtresse des plantes de *titora* (*Typha dominguensis*) a/est un corps dont les cheveux sont constitués de ces plantes. L'extraction des feuilles de la *titora*, que les femmes utilisent pour la fabrication d'objets artisanaux, entraîne un mal de tête chez la maîtresse qui se sent privée d'une partie de son corps.
- 13 On sait également que certains maîtres ont une vie sociale semblable à celle des humains. Ils se marient, ont des enfants et construisent leurs maisons dans des emplacements spécifiques. Par exemple, les maîtres des poissons (*veraic*) habitent avec leurs épouses et leurs enfants dans des trous qui sont immergés. L'étoile du matin est quant à elle mariée avec le maître de la lune ; pourtant, chaque mois ce dernier possède sexuellement les filles impubères alors que l'étoile se marie avec des hommes de la terre pour les embellir et les enrichir.

DESSIN 4 – *Veraic* ou le maître des poissons

© Seferino (2003)

TABLEAU 1 – Classification des maîtres

espaces	sujets (habitants, créatures, éléments)	maîtres
<i>haviaq</i> (forêt)	<i>chiguishaq</i> (animaux quadrupèdes)	<i>cos Ita'a</i> (maître des pécaris – <i>Pecari tayacu</i> ), <i>ñyemshi Ita'a</i> (maître des daguets – <i>Mazama rufa</i> ), <i>tapinec Ita'a</i> (maître des tatous – <i>Dasyus novemcinctus</i> ), etc.
	<i>'epaq</i> (plantes)	chaque arbre et chaque plante chaque remède ( <i>nata'</i> )
	<i>rapic</i> (miels)	chaque sorte de miel
	espace	nouet
<i>no'onaxa</i> (champs)	<i>ma'yo</i> (grands oiseaux)	<i>mañic Ita'a</i> (maître des nandous – <i>Rhea americana</i> )
	espace	<i>no'onaxa l'ec</i>
<i>'etaxat</i> (lacs et fleuves)	<i>n'yaq</i> (poissons), <i>araxanaq</i> (vipères), <i>chiguishaq</i> (animaux quadrupèdes, p. ex. capivara – <i>Hydrochoerus hydrochoeris notialis</i> )	<i>qomonaxalo</i> (arc-en-ciel et serpent des fleuves), <i>veraic</i> (maître des poissons), <i>araxanaq Ita'a</i> (maître des serpents), <i>n'yaq late'e</i> (maîtresse des poissons)
	espace	<i>salamanca</i>

conditions atmosphériques	foudre, éclair, pluie, vent du nord et du sud	<i>qasoxonaxa</i> (maître de la foudre)
premier ciel	animaux	maîtres des animaux
deuxième ciel	plantes à fruits	maîtres des plantes (p. ex. <i>amap lta'a</i> ou maître du caroubier – <i>Prosopis</i> )
troisième ciel	lune, jaguar	<i>cauxoic</i> (maître de la lune), <i>quiyoc lta'a</i> (maître des jaguars – <i>Panthera onca palustris</i> )

## Soumission et compassion dans la relation humains-maîtres

- 14 Les relations que les Toba entretiennent avec les maîtres se caractérisent par la déférence, la circonspection et le respect, perceptibles dans leur attitude manifeste de soumission. Par des prières où est explicitée la nature du manque, les êtres humains tentent de susciter la commisération des maîtres pour obtenir ce dont ils ont besoin. Un comportement soumis, qui est la marque du respect envers autrui, permet aux humains d'éveiller la compassion des maîtres et de solliciter leur générosité. Celle-ci prend la forme du don de proies : les maîtres s'apitoient sur les humains, qui sont censés se conduire de façon mesurée envers les animaux, et leur accordent ce qu'ils demandent sans rien attendre en retour. Si l'on suit Philippe Descola (2005) dans son analyse des modes de relations à autrui, l'ontologie toba correspondrait au système animique dont la relation caractéristique est celle du don. Or, le modèle toba de relation humains-maîtres repose aussi sur la peur des hommes face aux possibles attaques des maîtres. Plus exactement, l'enchaînement de la soumission, de la compassion et du don est généralement sous-tendu par la peur des attaques entraînant le châtement et la mort des hommes qui ne respecteraient pas l'éthique de la chasse.
- 15 Dans un article récent, Oiara Bonilla (2005) analyse la manière dont les Paumari de l'Amazonie brésilienne se perçoivent eux-mêmes comme des proies ou des victimes dans leurs relations à autrui. Selon Bonilla, « l'arme prédatrice des Paumari serait leur capacité de soumission, soumission qui obligerait n'importe quel interlocuteur en position de domination à avoir de la compassion envers eux » (*ibid.* : 59). Les Paumari préfèrent « la soumission à la dévoration » (*ibid.*) de la part des non-humains et contrôlent le risque de la prédation en adoptant une attitude humble envers les maîtres. Les Toba évitent eux aussi des attaques qui pourraient être vécues comme prédatrices. Mais, contrairement aux Paumari, les Toba pensent que les attaques se produisent lorsque les humains ne respectent pas les règles, précises, de l'éthique cynégétique. Ce sont les transgressions de ce code qui poussent les esprits-maîtres à attaquer les hommes : ne pas consommer la viande des proies et conserver seulement les parties de l'animal destinées à être vendues ; ne pas éventrer l'animal à l'endroit même où il a été chassé ; ne pas faire des prières quand on entre en forêt ; se moquer des animaux et des maîtres. Ces divers comportements dénotent un manque de respect envers les animaux et leurs protecteurs. La conséquence en est une chasse acharnée contre les chasseurs et les cueilleurs ou la soustraction des animaux que les maîtres protègent.
- 16 Autrefois, pendant les sorties de chasse, les chasseurs étaient accompagnés par un chamane qui, grâce à sa capacité à communiquer avec les maîtres, donnait des indications que les chasseurs devaient respecter s'ils voulaient obtenir des proies (Métraux, 1937). Aujourd'hui, en l'absence de chamanes médiateurs, les hommes sollicitent la compassion des maîtres par le recours aux prières. Le déclin du rôle du chamane dans la médiation avec les maîtres laisse place à la responsabilité individuelle<sup>11</sup>. La mise en relation avec les maîtres tout comme la santé et la vie ne dépendent plus des intermédiaires humains, mais des hommes chasseurs et des

femmes cueilleuses eux-mêmes. De ce fait, la responsabilité personnelle est au fondement des bonnes relations que l'homme cherche à entretenir avec un univers habité par de nombreux existants, et dont la reproduction dépend d'interactions qui excluent la domination des humains. Le respect des règles cynégétiques et la maîtrise de soi sont quelques-unes des expressions de cette responsabilité individuelle.

- 17 Si le chamane ne joue plus aujourd'hui un rôle central lors des sorties de chasse — peu fréquentes de nos jours —, son rôle est majeur, en revanche, lorsque l'on néglige l'éthique de la chasse. Quand ils sont consultés sur les causes d'une maladie, les chamanes racontent qu'ils ont vu en rêve la rage des maîtres provoquée par le non-respect des animaux et des plantes.

« Un vieux est venu et m'a dit : "Sais-tu que j'ai des problèmes de santé ?" Cette nuit-là, les maîtres m'ont tout montré. » C'est ainsi que commence le récit d'une femme chamane sur les conséquences de la transgression des règles qui régissent la conduite des chasseurs. « Dans la forêt se trouvent les maîtres, explique-t-elle, qui sont des animaux, mais aussi des hommes. Ils prennent soin de tous les animaux [...]. Lorsque l'homme est allé chasser, on m'a dit qu'il avait laissé la viande de l'autruche parce qu'il voulait ses plumes. "Je l'ai puni parce qu'il ne mange pas la viande", m'a dit le maître. J'ai alors raconté au grand-père : ... Le monsieur [le maître] qui est chargé du peuple [des autruches] m'a dit que tu dois cesser de chasser. "C'est vrai qu'à cause des plumes je lui ai gâté toute la viande", m'a dit l'homme, "je lui ai arraché la peau et je l'ai toute laissée." [...] Voilà pourquoi lorsque les chasseurs arrivent dans la forêt, ils doivent raconter à cet homme [le maître] qu'ils tuent pour manger... Lorsqu'il voit une personne dans le besoin, il la laisse chasser. »



DESSIN 5 – *Mañic Ita'a* ou le maître des autruches

© Seferino (2003)

- 18 L'attitude généreuse des maîtres est favorisée par les prières (*natamnaxaq*<sup>12</sup>) que les humains leur adressent. Afin de les avertir de leur présence, et d'éviter les apparitions malencontreuses, les personnes formulent des prières avant d'entrer dans la forêt, mais aussi dans la campagne ou dans l'eau. Conçue comme un « bouclier », la prière protège

les chasseurs des agressions des maîtres qui pourraient percevoir leur arrivée comme un danger pour les animaux qu'ils patronnent. En raison de la compassion suscitée par la prière, et après avoir pris acte de la supplication qui exprime le besoin du chasseur, les maîtres décident de donner l'animal ou la plante souhaitée. Voici quelques prières :

*Am achoxoren, ten  
seqouat nache am  
saconeua nache  
nca'aleec.*

Aie de la compassion pour moi (*am achoxoren*), regarde que j'ai faim (*ten seqouat*), alors je te prends, alors je vis (*nache am saconeua nache nca'aleec*).

*Na na'aq aÿem am  
seuen da aÿem atauan  
cha'aye uo'o da  
iuenaxanaxa, ÿaqto  
noonegue da ÿataxaq.*

Dans cette journée (*na na'aq*), j'ai besoin de toi (*aÿem am seuen*) pour que tu m'aides (*da aÿem atauan*), car j'ai besoin de toi (*cha'aye uo'o da iuenaxanaxa*) afin que mon destin s'améliore (*ÿaqto noonegue da ÿataxaq*).

Ces prières, on le constate, traduisent l'expression du besoin humain. Le terme *ichoxoren* s'utilise, selon le contexte, pour exprimer la compassion ou l'affection. Pour demander quelque chose aux maîtres sur un ton de supplique, les chasseurs disent : « *Aÿem achoxoden am mañic lta'a* (aie de la compassion pour moi, maître des autruches !). » Dans une dispute qui oppose deux personnes, celle qui cherche la conciliation demande de la compassion : « *Aÿem achoxoden*. » Deux parents ou deux amis qui s'aiment bien se disent également : « *Aÿem am sechoxoden*<sup>13</sup> (je t'aime bien, je ressens de la compassion pour toi). » On peut suggérer, à partir de ces données, que, dans la perspective *toba*, aimer un parent, un voisin ou un ami revient à ressentir de la compassion à son endroit après avoir pris conscience de l'état de manque dans lequel il se trouve et de ses besoins.

19 La condition, au sens de statut, de *choxodaq* est constamment réaffirmée dans les prières (lit. « l'objet de la compassion »). La construction de l'image de soi comme *choxodaq* se trouve au cœur des relations interpersonnelles *toba*. L'affection serait liée à la reconnaissance de la souffrance d'autrui, mais aussi à la possession d'un « cœur tendre », un « cœur qui s'ouvre, écoute et voit » le besoin d'une personne. *A contrario*, on dit souvent « *Qaica aca lquiyaqte*<sup>14</sup> (il n'a pas de cœur) » d'une personne qui n'a pas une bonne pensée-sentiment et n'éprouve pas de compassion pour les autres. Puisque l'affection-compassion est au centre des relations sociales, elle n'est pas vécue comme une émotion individuelle. De la même façon que pour les Enxet du Chaco paraguayen, l'affection-compassion n'est pas, chez les *Toba*, un pur et simple sentiment, mais elle relève d'un principe moral et d'une manière de se comporter (Kidd, 2000).

20 Le tableau suivant récapitule les attitudes des hommes et des femmes à l'égard des animaux et des maîtres ainsi que les réactions de ces derniers :

**Tableau 2. Actions humaines et réactions des maîtres**

action humaine	moyen	réaction des maîtres
agir par excès, négliger, gaspiller (tuer en excès, vendre les proies, blesser les animaux, laisser la viande en forêt, se moquer des animaux, etc.)	animaux et plantes	châtiment et vengeance (faire peur aux humains, envoyer des maladies, soustraire les proies, provoquer la folie et la mort, etc.)
engendrer de la compassion	prononcer des prières qui expriment le manque et la soumission	don de proies et de pouvoirs thérapeutiques

21 La conception de l'agentivité inscrite dans la relation humains-maîtres recouvre l'idée qu'il ne faut pas prélever quelque chose pour soi sans avoir obtenu le consentement

d'autrui. De plus, on demandera humblement et on ne prendra que le strict nécessaire. S'ils dénotent l'intention de ne pas exercer une domination sur les autres, ces comportements limitent aussi la possibilité d'une action transformatrice sur le monde : l'idée de se cantonner au strict nécessaire invalide en effet l'idée qu'il serait possible de tout enlever, et partant de le modifier. Ces conduites propres aux relations avec les maîtres traduisent une conception singulière de l'action : l'agentivité n'est pas pensée comme l'ensemble des stratégies, des dispositifs et des capacités destiné non seulement à former, mais à transformer le monde et les relations entre ses existants. L'agentivité selon les Toba exclut l'idée d'un pouvoir de domination individuel qui viserait à contrôler des entités ou des personnes.

- 22 Ni dominatrice, ni prédatrice, ni productive, la capacité d'agir selon les Toba se manifeste à travers la capacité d'influencer ou de peser sur l'agir des autres. Des stratégies spécifiques, qui toutes reviennent à signifier la soumission pour engendrer la compassion, permettent aux humains d'interagir avec les autres. Si l'on ne respecte pas ces stratégies propres à peser sur l'agentivité d'autrui ou si l'on dépasse les limites d'un agir mesuré, alors les maîtres renoncent à être généreux et se livrent à une chasse sans merci contre les humains. En somme, le manque de retenue dans la réalisation de ses propres actes constitue le moteur de l'agentivité d'autrui : celui qui outrepassé les limites d'un comportement mesuré s'expose aux réactions d'autrui et à leurs conséquences néfastes. En d'autres termes, bien que la prière et la chasse soient deux actions humaines concrètes, leur ressort sous-jacent consiste à activer l'agentivité positive des autres sur soi et à neutraliser ou à contrecarrer leur agentivité potentiellement dangereuse.

## Don et prédation dans la conquête amoureuse

- 23 Un aspect intéressant de la relation humains-maîtres apparaît dans le fait que les chamanes, capables d'intervenir dans les conflits amoureux et de peser sur les sentiments des protagonistes, ont reçu cette aptitude des maîtresses<sup>15</sup> des espèces végétales (*iyaxaic late'e*<sup>16</sup>, lit. « la maîtresse des paquets magiques »). Le moyen par lequel le chamane est doté de cette capacité permet d'explorer l'une des dynamiques relationnelles majeures de la vie sociale des Toba : l'aventure amoureuse. L'enchaînement de la soumission et de la compassion représente, on l'a vu, l'un des fondements de la relation à autrui ; cependant, transposées dans le contexte de l'enchantement amoureux, ces mêmes relations se manifestent simultanément à une attitude prédatrice qui est à la source de la passion entre les amants. La quête amoureuse révèle l'existence conjointe, dans la vie sociale des Toba, de deux modalités relationnelles apparemment contraires : l'une — la compassion-don — apparaît dans le contexte de la chasse et domine les relations humains - non-humains ; l'autre — la prédation — s'active lors des relations amoureuses entre les humains.
- 24 Aussi la notion transactionnelle de séduction semi-prédatrice nous permet-elle de poser une série de questions sur la relation entre la capacité d'action et l'émergence des émotions. Rappelons, tout d'abord, que durant la conquête amoureuse les émotions émergent en raison de l'action prédatrice exercée sur la personne convoitée. Mieux encore : on est en présence d'une conception de l'émergence des émotions selon laquelle les actions exercées sur le corps — la capture du *lqui'i*-esprit de la personne désirée puis son introduction dans le cœur du convoiteur (qu'il soit homme ou femme) — seraient susceptibles de créer des émotions entre les hommes et les femmes.

## Les maîtresses des espèces et la passion amoureuse

- 25 Les caractéristiques générales de la relation humains-maîtres se retrouvent dans les rapports que les chamanes entretiennent avec les personnes non humaines pendant l'initiation chamanique. L'obtention de proies par le truchement de la compassion suscitée chez les maîtres évoque la relation de compassion-don entre les initiés chamaniques et les personnes non humaines. En ce cas, les non-humains éprouvent de la commisération pour l'initié chamanique et décident de lui donner le pouvoir de guérir ou de conquérir<sup>17</sup>.
- 26 L'initiation chamanique, aux savoirs en jeu dans la conquête amoureuse, est similaire à celle des initiés qui reçoivent des pouvoirs thérapeutiques des non-humains. L'apprenti chamane rencontre dans la forêt une maîtresse apparue sous un aspect humain ou mi-humain mi-animal. Elle commence à parler avec lui, lui exprime sa compassion et lui offre des pouvoirs sous différentes formes. La maîtresse des serpents, qui accorde le pouvoir d'interférer dans le cours de la passion amoureuse, peut prendre des fleurs (*lauoxo*<sup>18</sup>) de son propre corps et les placer près du cœur du jeune initié. Lorsque le chamane voudra intercéder dans une conquête amoureuse, il lui suffira de souffler sur sa poitrine et de réveiller ainsi les fleurs que la maîtresse a introduites dans son corps. Par cet acte, les fleurs — ses compagnes non humaines — se réveillent et la personne sur laquelle il veut exercer une influence commence à penser à celui qui la désire.
- 27 Le don des pouvoirs destinés à l'aventure amoureuse peut aussi survenir lorsque la maîtresse des « paquets magiques » rencontre un jeune initié. Cette maîtresse se manifeste habituellement sous une apparence corporelle végétale : on écoute seulement sa voix et on aperçoit un contour humain couvert de plantes à fleurs. Après s'être apitoyée sur le jeune initié et avoir exprimé son désir de lui offrir des pouvoirs, la maîtresse disparaît. Elle s'introduit dans le corps de l'initié chamanique en lui permettant de rêver, de voyager la nuit, de connaître les fleurs destinées à la fabrication des *iyaxaic* et les plantes qui peuvent faire revenir l'être aimé. « Pendant la nuit, une plante à fleurs est apparue, exprime une femme-chamane, elle m'a dit : "Prend la racine de cette plante et de cette autre plante. Lave-les et triture-les. Après, tu dois mouiller la tête et la poitrine de ton patient. Tu dois chanter et pleurer." Je me suis réveillée et je suis allée chercher ces plantes. J'ai préparé le remède. Après, j'ai commencé à chanter. Trois jours après, l'épouse de mon patient est revenue. »
- 28 Les propos ou les intentions amoureuses influent sur le choix des parties prélevées sur les animaux, utilisées dans les *iyaxaic*, et de l'organe humain sur lequel le chamane veut agir. La localisation corporelle des émotions explique pourquoi on se sert du cœur et des yeux des oiseaux : l'attraction et la passion amoureuse résultent de l'interaction entre les yeux, organes de la vue (et du désir), et le cœur (siège des émotions). La manipulation d'un organe animal spécifique agit sur le cœur ou *lquiyaqte*<sup>19</sup>, organe humain censé être le siège et l'instrument du *lqui'i*, composant qui est à la source des émotions-pensées. La personne n'étant pas conçue selon une dualité — le corps comme siège de la sensation/l'esprit comme siège de la réflexion —, les pensées ne sont pas différenciées des émotions : puisque le cœur est véhicule du *lqui'i*, il s'apparente aux fonctions liées à l'acte de penser, de connaître et de ressentir.
- 29 Outre l'influence des organes animaux sur les organes humains à travers les *iyaxaic*, ceux-ci peuvent agir en reproduisant un type de relation propre aux animaux utilisés. C'est le cas de l'*iyaxaic* fabriqué avec les plumes de l'oiseau *tonolec* (*Glaucidium brasilianum*). La caractéristique la plus saillante de cet oiseau est d'attirer d'autres oiseaux par son chant ; il en choisit un pour le dévorer ensuite. L'usage du *tonolec* dans les « paquets magiques » cherche à produire un effet similaire chez les hommes et les femmes. La conquête amoureuse est perçue — elle aussi — comme une séduction fondée sur une stratégie destinée à l'incorporation de la personne désirée. Si, dans le cas de l'oiseau, cette incorporation relève de la consommation de l'oiseau convoité, chez les humains elle se produit par la capture des émotions-pensées de la personne désirée. En effet, la cause de l'émergence de la passion amoureuse est la capture du *lqui'i*. En l'absence de ce dernier, la personne perd la maîtrise de soi et agit de manière impulsive. Son *lqui'i* capturé représente ses émotions-pensées dirigées vers l'être qui la désire. Une

fois que le *lqui'i* se trouve sous l'emprise du chamane, celui-ci fait en sorte que la passion amoureuse soit vécue comme une souffrance, voire comme une maladie éprouvée par la perte de la maîtrise de soi dans la mesure où les capacités du *lqui'i* (sentir-penser) se trouvent hors du corps.

30 Lorsqu'une personne est « amoureuse », ses comportements et son manque de maîtrise sont jugés comme les effets de l'action d'un tiers sur sa volonté. Étant donné que le chamane pénètre la pensée d'une personne, réveille ses *nnatac* et capture son *lqui'i*, il s'ensuit un triple mouvement entre le chamane, la victime de la passion et celui qui désire être aimé. D'abord, une « extension » du corps du chamane — celle de son compagnon non humain — est introduite dans celui de la personne que l'on souhaite conquérir. Conjointement, le chamane capture les émotions-pensées (*lqui'i*) de l'objet d'amour ; enfin, il les introduit dans le cœur de l'amoureux. Le cœur, qui est l'origine et la destination des composantes manipulées par les actions chamaniques, permet la continuité interpersonnelle entre le chamane, celui qui désire et celui qui est « obligé » d'aimer. Quand le missionnaire John Arnott décrit, en 1935, les paquets magiques des Toba, il souligne que l'une de leurs caractéristiques est précisément d'« obliger l'objet indifférent à l'amour à aimer » (1935 : 294).

31 En tant que manifestation de l'extension de la personne dans le corps d'autrui, la passion amoureuse est la conséquence de la capture d'un élément capable d'engendrer une interpénétration et une continuité entre deux individus à partir de l'union des deux cœurs. Désirer une personne et penser beaucoup à elle équivaut à se trouver hors de soi, à ne pas dominer ses propres émotions-pensées parce qu'une partie des facultés du *lqui'i* se trouve dans le corps de celui qui désire être aimé.

32 Ce genre de pratiques chamaniques traduit une idée singulière de l'agentivité. Celle-ci dépasse la volonté de la personne qui n'est responsable ni de ses actions ni de ses émotions dès lors qu'elle a été manipulée par d'autres. L'étude de la relation humains-maîtres avait mis en lumière une conception de l'agentivité par détournement : agir de telle sorte que ce soit l'autre qui agisse de la manière désirée. Dans le contexte chamanique de l'aventure amoureuse, l'agentivité apparaît comme décentrée du sujet à partir d'une action qui ne vise pas à engendrer la compassion d'autrui, mais à produire une sorte d'aliénation. Par une forme explicite de domination fondée sur la soumission de l'autre à partir du rapt d'un composant vital et de sa « déterritorialisation », les personnes agissent entre elles et réussissent à activer les émotions et les actions désirées. Dans cette optique, penser tout le temps à quelqu'un et pleurer continuellement pour lui sont la concrétisation des actions du chamane et de la personne qui aime.

\*

\* \*

33 L'examen des liens qu'entretiennent les humains avec les maîtres des espèces nous a permis de saisir quelques modalités des relations qui régissent la vie sociale des Toba et les traits propres à la capacité d'action inhérente à ces modalités.

34 En essayant de dégager la manière dont s'associent de nos jours, au sein de la vie sociale des Toba, le schème de la prédation et celui de la compassion-don, nous avons fait apparaître une modalité particulière de l'agentivité toba qui procède par détournement ou par causalité indirecte. Les dispositifs de la compassion-don et de la prédation se trouvent à la base même de la relation à autrui ; ils représentent le moteur des actions et sont l'expression des émotions-pensées vécues comme la conséquence de l'intentionnalité des autres. En d'autres termes, l'intentionnalité, bien marquée dans le recours à la soumission et à la demande de compassion, permet d'obtenir des autres ce que l'on veut pour soi. Cela suggère qu'il est possible d'obtenir par la soumission, à travers des stratégies visant à éveiller la compassion, ce que l'on pourrait obtenir, de manière instantanée mais au risque de se mettre en danger, en recourant à la prédation.

35 En définitive, nous pouvons postuler que la vie sociale des Toba procède du jeu concomitant de la compassion-don et de la prédation. Nous pourrions aussi dire que l'ancienne attitude guerrière des Toba envers les autres ethnies du Chaco était l'une des réalisations possibles du schème de la prédation et que, de nos jours, ce schème émergerait dans le rapport entre les amants.

---

## Bibliographie

### ARENAS, Pastor et BRAUNSTEIN, José

1981 Plantas y animales empleados en paquetes y otras formas de la magia amorosa entre los Tobas Taksik, *Parodiana*, 1 (1) : 149-169.

### ARNOTT, John

1935 Vida amorosa y conyugal de los Indios del Chaco, *Revista Geográfica Americana*, 4 (26) : 293-303.

### BONILLA, Oiara

2005 O bom patrão e o inimigo voraz : predação e comércio na cosmologia Paumari, *Mana*, 11 (1) : 41-66.

DOI : 10.1590/S0104-93132005000100002

### BRAUNSTEIN, José

1983a Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco, *Trabajos de Etnología*, 2 : 9-102.

1983b La passion amoureuse chez les Mataco, *Journal de la Société des américanistes*, LXIX : 169-176.

### BRAUNSTEIN, José et MILLER, Elmer (éd.)

1999 *Peoples of the Gran Chaco* (Westport, CT, Bergin and Garvey).

### BUCKWALTER, Alberto

2001 *Vocabulario Toba* (Formosa, Equipo Menonita).

### CARNEIRO DA CUNHA, Marcela

1975 *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerario e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, thèse de doctorat, Campinas.

### CORDEU, Edgardo

1969-1970 Aproximación al horizonte mítico de los Tobas, *Runa*, 12 (1-2) : 67-176.

### CROCKER, John

1985 *Vital souls. Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism* (Arizona, University of Arizona Press).

### CHAUMEIL, Jean-Pierre

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

### DESCOLA, Philippe

1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (Paris, Éditions de la MSH).

2005 *Par-delà nature et culture* (Paris, Gallimard) [Bibliothèque des sciences humaines].

DOI : 10.4000/books.editionsmsmh.25673

### GONÇALVES, Marco Antonio

2001 *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia piraha* (Rio de Janeiro, Editora UFRJ).

### HUGH-JONES, Christine

1979 *From the Milk River : Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia* (Cambridge, Cambridge University Press).

### KARSTEN, Raphael

1932 Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Ethnological studies, *Societas Scientiarum Fennica* (Helsingfors), 4 (1) : 10-236.

### KIDD, Stephen

2000 Knowledge and the practice of love and hate among the Enxet of Paraguay, in J. Overing et A. Passes (éd.), *The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in native Amazonia* (Londres, Routledge) : 114-132.

### MARTÍNEZ-CROVETTO, Raul

1964 Estudios etnobotánicos I. Nombres de plantas y su utilidad, según los indios tobas del este del Chaco, *Bonplandia*, 1 : 279-333.

### MÉTRAUX, Alfred

1935 El universo y la naturaleza a través de las representaciones de dos tribus salvajes de

Argentina, *Sur*, 10 : 70-74.

1937 Études d'ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco), *Anthropos, Revue internationale d'ethnologie et de linguistique*, 32 : 171-194 et 378-401.

1944 Nota etnográfica sobre los Indios Mataco del Gran Chaco Argentino », *Relaciones*, 4 : 7-18.

1946 *Myth of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco* (Philadelphia, American Folklore Society).

1963 Ethnography of the Chaco, in J. H. Steward (éd.), *Handbook of South American Indians*, 1 (New York, Cooper Square Publishers).

1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (Paris, Gallimard).

#### MILLER, Elmer

1977 Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino, in L. Bartolomé et E. Hermitte (éd.), *Procesos de articulación social* (Buenos Aires, Amorrortu).

1979 *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad* (Mexique, Siglo XXI).

#### PALAVECINO, Enrique

1961 Algo sobre el pensamiento cosmológico de los indígenas chaqueños, *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas*, 2.

#### SURRALLÉS, Alexandre

2003 *Au cœur du sens : perception, affectivité, action chez les Candoshi* (Paris, Éditions du CNRS/Éditions de la MSH) [Chemins de l'ethnologie].

#### TOLA, Florencia

2001 Relaciones de poder y apropiación del « otro » en relatos sobre iniciaciones chamánicas del Chaco argentino, *Journal de la Société des américanistes*, 87 : 197-210.

2004 *Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps. Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Chaco argentin*, thèse de doctorat, EHESS (Paris).

#### TOMASINI, Alfredo

1969-1970 Señores de los animales, constelaciones y espíritus de los bosques en el cosmos mataco mataguayo, *Runa*, 12 (1-2) : 247-443.

1978-1979 La narrativa animalística entre los tobas de occidente, *Scripta Ethnologica*, 5 (1) : 52-81.

#### VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2002 *A inconstância da alma selvagem : e outros ensaios de antropologia* (São Paulo, Cosac et Naify).

#### WRIGHT, Pablo

1992 Dream, shamanism and power among the Toba of Formosa province, Argentina, in E. J. M. Langdon et G. Baer (éd.), *Portals of power : Shamanism in South America* (Albuquerque, University of New Mexico Press) : 149-172.

1997 *Being-in-the-dream. Postcolonial explorations in Toba ontology*, PhD dissertation, Temple University.

## Notes

1 Au niveau linguistique, pour désigner les maîtres et les maîtresses, on utilise les morphèmes *-late'e* et *-lta'a* adjoints au nom de l'animal et du végétal ; dans la terminologie de parenté, ces termes désignent respectivement la « mère » et le « père ». Je voudrais remercier Carlos Salamanca et Carlos Fausto pour leurs commentaires si féconds.

2 Dans la bibliographie du Chaco, on relève des références isolées aux maîtres des espèces chez MÉTRAUX, 1946 : 50-53, 1967 : 124 ; CORDEU, 1969-1970 : 88 ; TOMASINI, 1969-1970 : 432-439, 1978-1979 ; TOLA, 2004. Sur les maîtres des animaux et leurs relations avec les chasseurs dans une population de l'Amazonie brésilienne, cf. BONILLA, 2005.

3 Les informations analysées ici ont été recueillies lors d'enquêtes réalisées entre 1999 et 2002 dans deux des seize communautés toba de la province de Formosa : *Namqom* (lit. « les Qom », « les Toba », « les gens ») ou *Lote 68* et *Mala' Lapel* (lit. « le lit de la lacune ») ou *San Carlos*. *Namqom* est une communauté périurbaine qui se situe à 11 km de la ville de Formosa, capitale de la province homonyme. *Mala' Lapel* est une communauté rurale située à 45 km du village Fontana, à 10 km du fleuve Bermejo, à l'écart des principaux axes routiers.

4 CARNEIRO DA CUNHA, 1975 ; HUGH-JONES, 1979 ; CHAUMEIL, 1983 ; CROCKER, 1985 ; DESCOLA, 1986 ; GONÇALVES, 2001 ; VIVEIROS DE CASTRO, 2002 ; SURRALLÉS, 2003.

5 Sur l'importance du rêve comme moyen de connaissance chez les Qom, cf. WRIGHT, 1992.

6 MÉTRAUX, 1935 : 56 ; PALAVECINO, 1961 : 93-95 ; CORDEU, 1969-1970 : 75 ; MILLER, 1977 : 308-113, 1979 : 37-39 et WRIGHT, 1997 : 225-229, 238-245.

7 L'éléphant n'est pas une espèce originaire du continent américain. Il n'en demeure pas moins que tant les Toba scolarisés que les autres désignent l'éléphant dans ce contexte ; référence qui est à ce jour inexplicée.

8 Tous les dessins présentés dans ce texte, à l'exception du premier, ont été réalisés par Seferino, un jeune initié chamanique qui habite à *Namqom*. Ils ont été réalisés sur des feuilles de format A4.

9 *Shiḡaxaua* ou *shigaxaua* : personne. *Shig-* ou *shi-* : racine du verbe « aller » (*ashic* : 1PS), *-axaua* : suffixe qui indique l'idée d'un accompagnement (BUCKWALTER, 2001 : 370). À partir de l'analyse d'autres termes toba, on peut supposer que ce suffixe fait référence à la notion plus abstraite d'une relation entre deux termes.

10 Les termes « Qom » et « *shiḡaxaua* » réfèrent aux différents existants. Le premier dérive du pronom personnel de la première personne pluriel (*qomi*) et désigne une position relationnelle qui s'étend aux « gens », aux « Toba » et aux « Indiens ». Ce terme permet d'attribuer la condition de « nous » à un grand nombre de personnes dont les formes de vie s'opposent à celles des *rocshepi* (les Blancs). *Shiḡaxaua* fait référence à la capacité réflexive et s'applique à une large gamme d'existants. Les personnes humaines et non humaines, celles qui possèdent ou non un corps, celles qui sont vues en rêve, les morts, les êtres à venir, ceux qui aident les chamanes à tuer et à guérir, les *rocshepi* et les *qompi*, les *ltoxoshicpi* (« *los antiguos* » ou les anciens), les *ltoxoshicpi* des récits mythologiques et de la Bible et les *dalaxaiquipi* (« *los nuevos* » ou les jeunes) possèdent une capacité réflexive et sont conçus comme des *shiḡaxaua*. L'analyse de ces deux termes montre que tous les Qom sont des *shiḡaxaua*, mais non l'inverse.

11 Sur le chamanisme toba, cf. TOLA, 2001.

12 *Natamn-axaq* : *-natam-*, racine du verbe « prier » ; *-axaq-*, suffixe qui indique le sujet de l'action.

13 Ce n'est pas le cas des amants. Le verbe utilisé pour exprimer l'amour de couple est *ñaqopita*.

14 *Qaica aca lquiyaqte* : *qaica*, forme existentielle négative ; *a-*, préfixe indiquant le féminin ; *-ca*, particule déictique indiquant l'absence ; *lquiyaqte*, le cœur.

15 Les références disponibles indiquent que ce sont non pas les pères des espèces mais les mères qui donnent aux chamanes les pouvoirs d'intercéder dans la conquête amoureuse de leurs patients.

16 *Iyaxaic* est le nom d'une plante utilisée pour préparer les « paquets d'amour » qui sont fabriqués avec les racines des plantes, des fleurs, des plumes et des parties d'oiseaux. Ces paquets visent à engendrer des actions positives pour le porteur. Selon leur objectif, il existe divers types d'*iyaxaic* ; ceux de la passion amoureuse sont les plus demandés. En ce qui concerne l'utilisation des *iyaxaic* chez les Toba, cf. ARNOTT, 1935 : 294-296 ; MÉTRAUX, 1944 : 300 ; ARENAS et BRAUNSTEIN, 1981 et BRAUNSTEIN, 1983b. À propos des plantes employées dans la fabrication des *iyaxaic*, cf. MARTÍNEZ-CROVETTO, 1964. Outre ces paquets, d'autres techniques sont à la portée de tous et sont destinées à attirer la personne que l'on désire. Parmi ces techniques, la plus commune est celle de l'emploi de peintures composées de racines de plantes que les femmes mettent sur leurs sourcils et les hommes sur leurs tempes.

17 Du point de vue du chamane, la compassion est aussi le moteur de la thérapie chamanique. Si les chamanes décident de guérir un patient, c'est parce qu'ils ressentent de la compassion pour lui. Quand la guérison est acquise, c'est le patient qui ressent de la compassion pour le chamane. Il le paie afin que le chamane ne soit pas attaqué par ses esprits ou privé de ses pouvoirs thérapeutiques.

18 *Lauoxo* est le nom pour désigner les fleurs aussi bien que le *natac* ou compagnon non humain du chamane qui permet la conquête amoureuse.

19 *Lquiyaqte* : cœur. *Lqui'i* : notion qu'on traduit, habituellement, par « âme » ou « esprit », mais qui fait référence, plus précisément, aux capacités réflexives et émotionnelles ou à l'intentionnalité de toute personne ; *-yaqte* : suffixe qui indique un instrument rond et féminin.

## Table des illustrations

	<b>Légende</b>	dessin 1 – Qasoxonaxa
	<b>Crédits</b>	© Auden (jeune toba scolarisé, mai 2001)
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8538/img-1.jpg">http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8538/img-1.jpg</a>
	<b>Fichier</b>	image/jpeg, 40k
	<b>Légende</b>	dessin 2 – Le maître de la lune <sup>8</sup>
	<b>Crédits</b>	© Seferino (jeune initié chamanique, juin 1999)
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8538/img-2.png">http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8538/img-2.png</a>
	<b>Fichier</b>	image/png, 72k



<b>Légende</b>	dessin 3 – <i>Araxanaq late'e</i> ou la maîtresse des serpents
<b>Crédits</b>	© Seferino (2001)
<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8538/img-3.jpg">http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8538/img-3.jpg</a>
<b>Fichier</b>	image/jpeg, 64k
<b>Légende</b>	dessin 4 – <i>Veraic</i> ou le maître des poissons
<b>Crédits</b>	© Seferino (2003)
<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8538/img-4.jpg">http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8538/img-4.jpg</a>
<b>Fichier</b>	image/jpeg, 60k
<b>Légende</b>	dessin 5 – <i>Mañic Ita'a</i> ou le maître des autruches
<b>Crédits</b>	© Seferino (2003)
<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8538/img-5.jpg">http://journals.openedition.org/ateliers/docannexe/image/8538/img-5.jpg</a>
<b>Fichier</b>	image/jpeg, 78k



## Pour citer cet article

### Référence électronique

Florencia C. Tola, « Maîtres, chamanes et amants », *Ateliers du LESC* [En ligne], 34 | 2010, mis en ligne le 27 septembre 2010, consulté le 02 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/ateliers/8538> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.8538>

## Auteur

### Florencia C. Tola

Chercheur, Conseil national de la recherche scientifique et technique (CONICET), Argentine

## Droits d'auteur



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>