

**LE SACRÉ À LA RECHERCHE DE SON CORPS.**  
*Trajectoires d'une culture chamanique amérindienne*

Ilario Rossi<sup>1</sup>

---

La traduction des savoirs et pratiques issus de cultures traditionnelles non occidentales se définit, dans le discours anthropologique, comme une construction toujours renouvelée du rapport entre le même et l'autre (Laplantine, 1994; Augé, 1994). L'ouverture que requiert cette rencontre influence désormais le statut et la démarche de l'anthropologue, et la réflexion épistémologique qui en découle (Kilani, 1994) tend vers une conciliation entre irrationalité de l'expérience et rationalité de la connaissance. L'approche réflexive qui en est à la base relie en effet indissociablement le produit scientifique à la relation définie par le travail de terrain; on revalorise ainsi la conception selon laquelle cette interaction relève moins de considérations théoriques que des enjeux pratiques qu'elle comporte.

L'expérience de terrain suffit-elle à légitimer le savoir anthropologique? Quelle signification la récolte méticuleuse d'anecdotes, d'informations, de récits mythiques peut-elle avoir? Comment s'opère-t-elle? L'observation empirique, et si possible participante, de faits ritualisés, nous semble-t-elle suffisante pour circonscrire et interpréter l'objet de nos intérêts? Trop souvent l'autre devient instrument du spécialiste et prétexte de sa distinction: au-delà de l'antinomie sujet connaissant et objet de connaissance, se dégagent en effet nombre de dualités conceptuelles à travers lesquelles s'échafaude la compréhension d'autrui: mythe et raison, irrationnel et rationnel, vision intuitive et

---

<sup>1</sup> Ilaria Rossi est anthropologue et chargé de recherches à la Policlinique médicale universitaire de Lausanne (Division autonome de médecine psycho-sociale). Il est aussi membre fondateur de la Fondation Ling — médecine, psychologie, culture.

connaissance déductive; le souci de se détacher d'un discours limité à l'observation et à la récupération, devrait au contraire nous amener à nous affranchir de nos propres valeurs et préjugés pour interroger nos connaissances comme nos limites.

C'est seulement sur la base de ces interrogations et de ces présupposés que le projet anthropologique — la communication entre les êtres et les cultures — pourra se réaliser, tout en œuvrant à la problématisation et à la complexification des apports de son héritage théorique. Il s'agira donc de valoriser le dialogue interculturel (Clanet, 1991), fondé sur l'équité et portant une attention particulière aux inductions que l'on peut engendrer aussi bien que subir, tant sur le plan humain que sur celui du savoir anthropologique. C'est pour cela que l'on privilégiera ici une lecture et une mise en perspective inductives, qui devraient permettre d'approcher le fonctionnement du corps amérindien face au sacré à travers le récit d'une confrontation heurtée, contradictoire et parfois violente. Car pour parler du corps et du sacré dans le chamanisme des Virraritari<sup>2</sup>, la construction du sens passe par la logique irréductible de l'expérience.

### **Les certitudes du passé déterminent les perspectives du futur**

Les Huicholes représentent une des manifestations les plus originales du chamanisme<sup>3</sup>. Issus de deux grandes familles

---

<sup>2</sup> Virraritari (Virrarica au singulier) est le nom vernaculaire des Huicholes, ethnie chamanique amérindienne vivant dans la Sierra Madre occidentale mexicaine. Ce groupe de 30 000 personnes environ parle l'uto-nahuatl, langue dérivée du nahuatl des Aztèques, tout en intégrant de plus en plus l'espagnol. Pour de plus amples informations, se reporter à la bibliographie exhaustive publiée par Jesus Jauregui (dir.), 1992, *Bibliografía del Gran Nayar: Coras y Huicholes*, Mexico D.F., INI.

<sup>3</sup> Les analyses développées dans cet article sont le fruit de plusieurs séjours de terrain effectués entre 1984 et 1990 ainsi que d'une série de publications (voir ouvrages cités). En ce qui concerne les termes uto-nahuatl, j'ai bénéficié notamment de la collaboration de l'ethnologue français Denis Lemaistre (Paris), qui travaille plus

amérindiennes, les nomades des plateaux désertiques du nord et les ethnies nahuatl, ils ont su préserver des traits culturels caractéristiques qui les situent à cheval entre le monde des sacrifices des chasseurs cueilleurs et la cosmologie obsessionnelle de la dégradation et du renouvellement de l'univers chère aux populations mésoaméricaines (Perrin, 1992). Leur culture repose sur une pensée que l'Occident qualifie de polythéiste, et où la filiation entre les humains, les ancêtres et les esprits bienveillants ou pathogènes fait que «le sens de ce monde-ci est donné par le monde-autre» (Perrin, 1995, p. 7). Cette complémentarité (Caillois, 1950) influence la définition du monde «naturel» et le statut non anthropocentrique de l'être humain<sup>4</sup>. Le peuple des Virraritari est désormais contraint de confronter sa propre vision du monde avec celle de l'espace national dans lequel il est politiquement ancré; ce défi induit des dynamiques ambivalentes, aussi bien destructurantes — le rapport à l'étranger et à l'argent, l'érosion de leur système social — que constructives — la capacité de renouveler les stratégies d'adaptation et l'innovation continue dans la construction de leur identité. Cette forme du chamanisme est en effet capable d'absorber au fur et à mesure les apports extérieurs; le christianisme, par exemple, n'a pas transformé substantiellement les fondements de leurs conceptions et la terminologie propre à la religion catholique a été intégrée dans le panthéon local sans en modifier le sens.

Ainsi dans la langue vernaculaire, il n'existe pas de termes capables de traduire littéralement les notions de sacré et de corps. Ce qui nous renvoie à la dimension sacrale des Virraritari, et qui constitue la règle essentielle et la référence absolue de leur survie, s'incarne dans *virrarica rayerreiya* (accomplir la tradition), un ensemble d'activités rituelles qui engendrent un processus individuel et collectif visant à dépasser les limites prosaïque d'un quotidien profane voué au labeur. C'est la quête du *hixüapata*\*

---

spécifiquement sur les chants mythologiques huicholes. Tous les mots suivis d'une astérisque (\*) m'ont été transmis par celui-ci.

<sup>4</sup> Cette notion se traduit de deux façons différentes: *tévi* pour les Huicholes, *téivari* pour tous les autres humains, sans distinction.

(centre intérieur) menée grâce au *maiwé* (savoir faire, pouvoir faire), dont les modalités et les attitudes sont transmises oralement et dictées par les récits mythiques. Ce qui correspond à notre concept de corps, quant à lui, s'exprime par le terme qui désigne l'ethnie elle-même *virrarica* (être humain et par extension symbolique homme médecin) ou, plus précisément, par celui de *tiita mürée xeya yuu vai iyàari sié\** (ce qu'une personne a dans son corps), dans lequel ressort l'expression *vay iyàari* (corps, chair), composé de *vay\** (chair morte) et de *iyàari* (vitalité, chaleur, pensée, cœur, mémoire). C'est dans le rapprochement de ces deux notions que surgit le sacré.

Pour perpétuer la tradition mythique, les habitants de cette région de la Sierra Madre Occidentale déterminent leurs occupations annuelles en fonction de l'alternance de la saison sèche et de la saison humide. Cette dernière est dédiée au labeur des champs ou encore aux travaux effectués sporadiquement, contre rémunération, dans les banlieues des métropoles mexicaines. La saison sèche est au contraire essentiellement consacrée aux activités rituelles, des plus intimes et familières à celles réunissant les communautés majeures, afin de réactiver régulièrement les prescriptions ancestrales dans le temps et dans l'espace. Dans cette perspective, le nomadisme qui les caractérise occupe une position centrale.

La géographie des Huicholes considère l'espace comme un ensemble paradigmatique d'orientation sacrale, qui confère à tout endroit une signification symbolique. Ainsi ces lieux éparpillés dans leur territoire et bien au-delà, ne sont pas déterminés par leur localisation euclidienne, mais par leur nature mythique, siège de divinités, esprits et ancêtres, constitutifs du «monde autre»<sup>5</sup>. Toute différenciation géomorphologique s'efface pour donner naissance paradoxalement à un même lieu cosmologique en des espaces géographiques différents. Il est alors nécessaire, comme les actions des ancêtres en donnent l'exemple, de relier ces divers points par le biais du déplacement humain. Ce pèlerinage, qui ne rassemble que les volontaires, est effectué par des familles ou des représentants des communautés locales, rattachés au centres cérémoniaux, les *calihuei*. Hommes, femmes et enfants, tous peuvent y participer, mais avec des tâches et des statuts distincts. Pour pouvoir accomplir ce passage progressif entre le profane et le sacré, entre les «nourritures» de la *vay* des saisons humides et celles de l'*iyàari* des saisons sèches, pour redonner une unité au corps et au milieu dans lequel ils agissent, il est indispensable d'accorder son propre

---

<sup>5</sup> Plus de cent dix divinités constituent le panthéon huichole, sans compter les entités liées aux groupes familiaux et aux petites communautés. Leur géographie sacrée dépasse les limites de leur territoire pour s'étendre jusqu'à l'Océan Pacifique à l'ouest, et les plaines désertiques du nord du Mexique à l'est.

*hixüapata* avec celui de la communauté, *tahixüapa\** (le centre à nous).

Cette articulation entre individu et collectivité est la condition indispensable non seulement pour consolider le cheminement de chacun mais aussi pour assurer son harmonie avec les *huàhixua\** (centre à eux, dans le sens des divinités) existant dans chaque lieu défini par les mythes; ainsi, au-delà des hiérarchies issues des parcours initiatiques et des caractéristiques propres à chaque individu, les Huicholes visent à une cohésion des plus strictes pour affronter collectivement le sens inscrit dans chaque lieu; intention illustrée par l'appellation vernaculaire de toutes les divinités, qui reproduit les liens de parenté — grand-père le feu, grand-mère l'eau, grand-frère le cerf, etc. Pour cela des rituels de purification sont mis en œuvre, tels que le partage des secrets les plus intimes dans une atmosphère ludique mais extrêmement attentive.

L'identification aux figures mythiques les amène à parcourir leur mémoire en créant des analogies entre océan, lacs, plaines et sources d'eau, désert, sommets et grottes; ainsi, à titre d'exemple, la grotte de *Aitsari* est associée à *Nakawé*, principe féminin de l'eau, reliée aux liquides corporels, et celle de *Teacatà* à *Tatewari*, dieu du feu, qui gouverne aussi la chaleur du corps; ce n'est qu'après avoir accompli le parcours nécessaire pour réactiver les liens souhaités, qu'ils atteignent le lieu suprême du panthéon, *Viricùta*, désert méconnu et très éloigné de la Sierra, et qui, au travers de son *Viricutahixua*, cristallise dans les sédiments rocheux les plus arides l'essence symbolique de l'ethnie. La connaissance et le respect de ces lieux permettent aux hommes d'exalter leur propre nature humaine, en créant, à chaque endroit, un tissu «animiste» rattachant leur communauté d'origine à la particularité des lieux. Ce lien s'appuie sur une répartition spatiale précise: l'axe vertical couvrant les différentes régions du monde — *tajeima* (haut), *jeriepa* (centre) et *huatetuapa* (bas) — et l'espace horizontal basé sur le chiffre cinq — les quatre points cardinaux et le centre, révélant chacun des associations symboliques entre contenus religieux, formes de vie organique et inorganique, activités sociales et individuelles; ce nombre n'est pas anodin

(Casillas Romo, 1990, p.71); il est aussi important dans la nourriture — le maïs, source principale de subsistance, recouvre une palette de cinq couleurs — que dans certains choix existentiels — l'accès au statut de chaman exige un minimum de cinq voyages à *Wiricutà*.

Cette association entre hommes, lieux et monde autre a une portée pratique évidente dans l'exécution de la gestuelle propre au langage chamanique, comprenant l'aspersion de la terre et de tous les objets rituels par du sang animal — généralement chèvres, agneaux, vaches et taureaux —, de l'eau de sources sacrées et de l'alcool; de plus les offrandes votives — *jicaras* (callebasses), cornes de cerf, tableaux artisanaux, bougies de différentes mesures, épis de maïs, flèches, croix, chocolat, monnaie, cigarettes... —, suivant une logique d'affiliation, sont transférées d'un endroit à l'autre et données aux divinités du lieu choisi, selon le modèle du don et du contre-don. Cette accumulation de capital symbolique renforce les relations entre les hommes et le monde autre, et permet de renouveler les ressources des corps et de la terre, en assurant ainsi la stabilité du fragile équilibre existentiel et écosystémique. C'est de cette façon seulement que «les dieux qui t'attendaient maintiendront le calme autour de toi pour que tu obtiennes la tranquillité dans ta vie et que tu ne sois pas détruit par les préoccupations» (Mata Torres, 1982, p. 278, TdA). De même que l'espace, la temporalité chamanique, à travers son cycle répétitif et son éternel retour, libère de l'obsession de la linéarité pour ouvrir au contingent; elle dévoile ainsi la portée de sa loi: un «temps des signes», où chaque individu marque son devenir, l'humanise, s'en approprie. Le temps, présent pour l'être humain, et l'espace, présence de l'être humain, fusionnent en lui (Rossi, 1989; 1991).

### **Le sacré comme expression corporelle**

Dans ce cadre, c'est le corps, le *vay iyàari*, qui permet aux *Virraritari* d'intérioriser le message mythique et d'exalter le potentiel humain, de le faire surgir (*naica*). Toute la portée de la philosophie corporelle prend alors son essor pragmatique: le *tucari*

— que l'on traduit comme la vie, l'essence vitale d'une personne — et le *kipuri* — «l'âme», composée elle-même de cinq «hijos» (enfants) — sont activés par la *niericà* — vision, miroir, cette capacité de dépasser les perceptions sensorielles habituelles qui serait impossible sans les cheminements rituels décrits. Cette transition entre profane et sacré constitue un long processus, actif, conscient, dynamique, qui invite à réactiver toute manifestation de la vie à travers une régénération du corps, voire de l'*iyàari*. Ce dernier, associé à un centre «animiste» dont la localisation somatique se situe à la hauteur du diaphragme, nous renvoie à une sémantique plurielle, englobant à la fois pensée, compréhension, chaleur, cœur, mémoire et vitalité, tout en formant pour eux une unité aux composantes indissociables; pouvant concerner un individu comme une famille entière, une communauté ou des morts, l'*iyàari* n'est pas une exclusivité humaine, et sa présence ou sa puissance ne sont pas données *a priori*. Plus on se conforme à la coutume, plus on emmagasine de l'*iyàari*, sans lequel aucune initiation chamanique n'est possible (Negrin, 1979). Dans ce sens, cette accumulation permet d'établir le lien entre lieux et corps — entre l'espace/temps et l'être humain; par le biais d'un *uawauì* \* (fil), l'*iyàari* canalise en effet la *maiwé* (la vie qui vient du dedans), permettant l'expression du rêve (*heiniüstica*\*), de la *rumari*\* (vision masculine) et de la *rumarima*\* (vision féminine) indispensables au savoir: la connaissance ne se conçoit pas sans expérience.

La tradition mythique définit ainsi les êtres humains comme les acteurs d'un système rituel de correspondances structurant le milieu social et naturel dans lequel ils évoluent. Ils organisent ainsi leur vie sacrée en l'associant étroitement au destin et à la mémoire de leur écosystème; le corps, quant à lui, tient lieu d'émetteur et de réceptacle, d'instrument de transformation, de métamorphose, de transmutation, et permet d'accomplir la synthèse entre une réalité interne, le corps individuel, et une réalité externe, celle du corps communautaire et du milieu, par le biais de l'acquisition d'*iyàari*. Dans cette perspective, le sacré se présente comme un paradigme fonctionnel du corps humain, équivalant, chez les Verrarica, à un état de santé idéal (Rossi, 1992b). La



maladie, quant à elle, est vécu en conséquence avec passivité et résignation; cette fatalité, que l'on retrouve aussi face à la mort, s'affirme d'une façon inversement proportionnelle à la résistance physique habituelle des individus. Elle montre que le malheur et ses causes acquièrent un poids énorme; le constat d'échec personnel, familial ou communautaire est ainsi difficile à surmonter et pour retrouver la santé et le bonheur il est impératif de recourir à l'aide *Caiumarri*, maître des soins qui gouverne non seulement les *mara-acate* mais aussi, le cas échéant, les médecins occidentaux.

*L'iyàari* nécessite un entretien continu: sa durée et sa puissance sont en effet limitées. Au contraire du *tucari*, il peut se trouver en quantité excessive chez une personne, comme il peut subir un amoindrissement pouvant se poursuivre plusieurs années après la mort. *L'iyàari* d'un être humain, vivant ou décédé, se concentre dans certains cas dans les *urucate* (*urucame* au singulier), cristaux qui le fixent provisoirement et empêchent l'éventuel excédent de se muer en pathologie ou d'avoir des répercussions négatives (Casillas Romo, 1990; Perrin, 1992). Son accumulation requiert des techniques corporelles spécifiques, qui permettent de développer ce que les *Virraritari* appellent *xïru\** (chaleur), prolongation humaine de la puissance du soleil (*tao*) et du feu (*tatewari*).

Ces pratiques nécessitent une décodification graduelle des habitudes journalières, correspondant à un glissement du profane au sacré, et qui promeut un nouvel ordre du monde: changement de noms pour tous, naissance d'une alliance fraternelle entre les membres de la communauté qui deviennent les *Taucari*, redéfinition de statut qui fait de chacun l'incarnation d'un personnage ancestral évoqué par les mythes, élection de nouvelles autorités. La vie se déroule dans une atmosphère existentielle symétriquement opposée à l'atmosphère quotidienne: les injonctions du symbolisme rituel et les manipulations des *mara'akate* prédisposent les individus à une condition autre. Celle-ci révèle la dépendance entre les mondes car sa finalité est d'inscrire la parole mythique dans l'expérience humaine: «Tout ce

qu'on a dit, tout ce qu'on a fait restera ici devant vous, mes dieux. Cette parole, nous la prononcerons toujours» (Mata Torres, 1982, p. 278, TdA).

Ces prescriptions comportent aussi des interdits, ou mieux des confrontations avec ses propres limites; le jeûne — qui permet de purifier le corps et d'en augmenter les forces —, tout comme l'abstinence dans le domaine sexuel — censée transformer le désir et la puissance du *hinari* (pénis) et de la *rrapi* (vagin) en une capacité individuelle et spirituelle de voir et de comprendre les réalités du monde. L'acte de marcher pendant de nombreuses heures chaque jour, met à l'épreuve l'endurance physique, tandis que les veillées nocturnes, durant parfois plusieurs jours, stimulent les facultés de concentration. De plus, diverses techniques d'inductions permettent d'atteindre ce que l'on appelle conventionnellement en Occident des états altérés de conscience, états de veille qui permettent souvent une réorientation vers l'intérieur; les rituels de purification et d'invocation, la musique, les danses et les chants chamaniques — *uauì\** (chants qui relient), mantriques, répétitifs, ascendants — augmentent les prédispositions de chaque individu à maîtriser sa propre accumulation d'*iyàari*. Dans ce contexte, une attention des plus particulières est portée au feu domestique (*Tatewari*). La nourriture qu'on lui offre chaque jour — farine, maïs, etc. — renvoie aux efforts des hommes sur eux-mêmes, et renforce la communion entre la nature et la culture, avant le passage au stade ultime de cette quête: les épreuves psychotropiques (Rossi, 1989; 1991).

La métamorphose corporelle vécue sous l'action du *jicàri* (*lophophora williamsii*, peyotl) permet de concentrer dans un effet de synthèse le cheminement accompli; le corps est alors prêt à comprendre au travers de son expérience les liaisons existant dans l'univers, les lois cachées de la nature et de l'être humain, la fusion entre l'esprit immanent des ancêtres et celui, latent, des hommes. Le caractère empirique de cette épreuve particulière en fait le révélateur du sens sacré de l'existence, qui soustrait le corps à l'ambivalence de ses significations et le restitue à son identité culturelle: il devient alors *pari ibi\** (couvert de lumière), *pari*

*temai\** (belle lumière), *pari niube\** (une lumière qui parle). Cette identité est incarnée par *Caiumarri*, héros ancestral, détenteur du savoir ethnique sur le *vay iyàari* et la médecine. Aux yeux des Huicholes, il n'est pas un personnage figé dans le temps mythique: son *iyàari* évolue avec les actions des êtres humains et se nourrit de leurs succès.

### **La pensée face à l'impasse du sacré**

Le sacré huichole se présente ainsi comme un processus dynamique inscrivant les marques de sa logique dans le corps. L'accomplissement de la tradition, ou la concrétisation du savoir mythique, n'est ni un concept ni un dogme, mais plutôt une prédisposition païenne à rechercher ses limites, à explorer ses possibilités. Ce constat pose un problème de traduction théorique. Le processus d'intelligibilité, dont l'expérience psychotropique est le révélateur, réunit, dans l'optique chamanique, le sensoriel, le psychique et l'émotif sous la même appellation: *iyàari*, définissant une perméabilité entre ce qui relève du domaine du mental et le corps organique. Une des conditions en est la réduction volontaire des activités métaboliques, qui ne saurait par ailleurs produire l'effet souhaité sans des prédispositions psychiques particulières, notamment l'effacement de toute référence à l'ego, le contrôle de ses propres émotions, le développement de relations empathiques entre les membres de la communauté. Le respect de cette ligne de conduite permet ainsi une participation corporelle optimale à la vie sociale, naturelle et cosmologique.

Comment expliquer l'*iyàari*, définie comme une chaleur corporelle, dans sa dimension physiologique? Pour nos sciences médicales, les états hypermétaboliques ont pour cause exclusive le frictionnement, l'ingestion de produits chimiques ou l'augmentation de la thyroxine. De plus le simple maintien de la température homéostatique du corps nécessite un échange constant entre la température de l'air, de la peau et d'un centre de régulation situé dans le cerveau, près de l'hypothalamus. Selon ces prémisses, le fait que les techniques corporelles chamaniques évoquées puissent engendrer une chaleur corporelle implique la faculté de

régénérer des agents chimiques intérieurs (Achtenberger, 1991). Le jeûne, les veilles et l'absorption de psychotropes entraînent à nos yeux des changements physiologiques et psychiques importants, en provoquant notamment des déséquilibres électrolytiques, des évanouissement, des états d'hypoglycémie, voire des troubles cognitifs et comportementaux. Ce que notre rationalité considère comme une menace pour la santé, constitue pour les Virrarica une étape fondamentale de leur bien-être. La réduction volontaire des activités métaboliques ne semble pouvoir favoriser en rien, selon nos conceptions, une éventuelle régénération psychique; pourtant l'*iyàari* met le mental en constante relation avec la vitalité corporelle. Il s'agit, dans ce dialogue interculturel, de développer des comparaisons analogiques avec nos propres savoirs en ce qui concerne la constitution des individus et la relation entre soma et psyché (Amiel et Gognalons, 1993). Une des clés de lecture est l'interpénétration des systèmes immunologiques, endocriniens et nerveux, qui donne lieu à une unité organique subjective, qui fait des êtres des entités irréductibles les unes aux autres. Les relations entre les processus mentaux, les composantes affectives, cognitives, sensori-motrices, viscérales et endocriniennes, les apports de la neurobiologie, de la psychophysiologie et de la neuropsychologie tracent des pistes dans la compréhension de l'unité des sujets d'un point de vue organique.

Cette unité ne pourrait toutefois être comprise sans l'apport de la pensée écosystémique (Miermont, 1993), pour laquelle une entité bio-psycho-sociale se développe et co-évolue dans un environnement géographique, climatique, socio-culturel, relationnel et émotionnel qui lui est propre, et définit une biographie à la fois universelle et intimement individuelle. Dans ce sens l'autonomie et l'autopoïèse des systèmes vivants (Maturana/Varela, 1987), présentent un cadre d'interprétation potentiel, en nous montrant que tout niveau d'organisation constitue en lui-même un système qui est influencé autant par ses régulations internes que par les conditions et les stimuli extérieurs.

Produit et producteur de son sacré, le Virrarica est à la fois l'acteur et le terrain de son action. Pour que sa tradition vive, le corps doit vivre: la recherche annuelle d'une régénération, les besoins de transmutation, montrent la relation fusionnelle avec le religieux, source active de la recherche et de la maîtrise des limites humaines. Cette logique nous renvoie à nos paradoxes, stimulant une auto-réflexion qui doit cependant rejeter tout mimétisme étroit comme toute tentation de réduire la différence à notre propre mesure. L'autre, en miroir et en antithèse, nous invite à mieux nous connaître pour pouvoir mieux le reconnaître.

### Références

ACHTENBERGER, Jeanne

1991 «Le chaman: maître de guérison dans le royaume imaginaire», dans S. Nicholson, *Anthologie du chamanisme*, Aix-en-Provence, Éd. Le Mail, p. 144-155.

AMIEL-LEBIGRE, F. et M. Gognalons-Nicolet

1993 *Entre santé et maladie*, Paris, PUF (Champs de la santé).

AUGÉ, Marc

1994 *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard.

CAILLOIS, Roger

1950 *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard.

CASILLAS ROMO, Armando

1990 *Nosologia mitica de un pueblo. Medicina tradicional huichola*, Guadalajara, U.d.G.

CLANET, Claude

1990 *L'interculturel: introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines*, Toulouse, PUM.

- KILANI, Mondher  
1994 *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot.
- LAPLANTINE, François  
1994 *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines*, Paris, Payot.
- MATA TORRES, Ramòn  
1982 *Eukia, Un viaje por comunidades huicholas*, Guadalajara, U.d.G.
- MATURANA/F. Varela  
198 *The Tree of Knowledge*, Boston, New Sciences Library.
- MIERMONT, Jacques  
1993 *Écologie des liens*, Paris, E.S.F.
- NEGRIN, Juan  
1979 *Acercamiento subjetivo y historico de los Huicholes*, Guadalajara, U.d.G.
- PERRIN, Michel  
1992 «Urukame y mas allà entre los Huicholes», dans M.S. Cippolletti et E. Langdon, *La muerte y el mas alla en la culturas latinoamericanas*, 47 Cong. internacional de Americanistas, n. 58, e. Abya-Yala, p. 176-183.
- PERRIN, Michel  
1995 *Le Chamanisme*, «Que sais-je» no 2968; Paris, PUF.
- ROSSI, Ilario  
1989 «Le passage de Nierica», *Psychotropes*, vol. V, no 3, p. 97-103.
- ROSSI, Ilario

- 1991 «La voie de connaissance: substances psychotropes et traditions chamaniques amérindiennes», *Psychotropes*, vol. VI, no 3, p.93-97.
- ROSSI, Ilario  
1992a «Le corps chamanique: interrogations anthropologiques et médicales», *Intercultures*, no 17, p. 49-62.
- ROSSI, Ilario  
1992b «La médecine chamanique ou les dialogues des corps», *Équinoxe*, no 8, p.175-186.