

Université de Paris X

MALADIE ET MÉMOIRE DES ORIGINES
CHEZ LES DESANA DU UAUPES
(Brésil)

Thèse
présentée en vue du grade de docteur en ethnologie
par

Dominique BUCHILLET

Directeur de thèse :
Henri LAVONDÉS

1983

**MALADIE ET MÉMOIRE DES ORIGINES
CHEZ LES DESANA DU UAUPES**
Conceptions de la maladie et de la thérapeutique
d'une société amazonienne

23 AOUT 1984

C.E.D.I.D. - ORSTOM

INV 4311

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier ici tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont contribué à la réalisation de ce travail.

Tout d'abord les Desana des villages de São João et Santa Marta et tout particulièrement Firmiano, Luis, Feliciano, pour les discussions nombreuses que nous avons partagées et le réconfort moral qu'ils m'ont toujours apporté.

Batista, Raimundo, Domingo qui ont accepté de m'enseigner mythes et incantations thérapeutiques et qui ont toujours su témoigner une grande patience envers mes interrogations.

Ma dette est particulièrement grande envers les femmes, Emilia, Aurora, Estella, Madalena : en plus de la gentillesse et du réconfort moral qu'elles m'ont apporté, elles ont souvent intercédé en ma faveur auprès de leur père ou de leur mari qui ont, grâce à elles, accepté de me révéler des informations précieuses. Arguant ne rien connaître des "secrets des hommes" et en particulier de tout ce qui concerne les maladies, elles m'ont bien souvent fourni des indications qui m'ont permis de faire le lien entre des données jusque là, pour moi, sans relation entre elles.

J'espère que ce travail contribuera à faire comprendre la richesse de la pensée et de la culture des Desana, qu'ils soient tous remerciés ici.

Je voudrais exprimer ici toute ma gratitude à Monsieur Henri Lavondès, Professeur à Paris X, pour avoir accepté de diriger ce travail et pour les judicieux conseils - que je n'ai pas toujours été capable de suivre - qu'il m'a prodigué tout au long de la rédaction de ce travail.

Je voudrais aussi remercier tout particulièrement Monsieur Patrick Menget,

Enseignant à paris X, pour sa confiance et l'aide qu'il m'a apporté tout au long de ces années d'études. Ses efforts ont grandement contribué à faciliter mon séjour au Brésil. Qu'il soit aussi remercié pour la pertinence des suggestions qu'il a formulé au cours de la rédaction de ce travail.

Je tiens également à exprimer ma reconnaissance à Patrice Bidou du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France) pour les commentaires qu'il a bien voulu faire sur une première rédaction de ce travail et à Jean Chiappino, Maître de Recherches (ORSTOM) pour les nombreuses discussions souvent éclairantes que j'ai eu avec lui.

Je ne voudrais pas oublier de remercier ici ma famille pour le soutien moral dont elle m'a entourée et l'aide qu'elle m'a apportée tout particulièrement au cours de ces années d'études.

Je voudrais enfin remercier Marie Dominique Mouton pour son amitié, ses conseils et l'aide qu'elle m'a apportée pour la rédaction de cette thèse.

Ce travail a été frappé par Ghislaine Pochetat, qu'elle en soit remerciée ici.

Transcription des Phonèmes

Mon système de transcription diffère de celui de J. Kaye (1970) qui a utilisé la linguistique chomskienne, dans la mesure où j'ai adopté ici une analyse phonologique structurale classique.

<u>Consonnes</u>	occlusives sourdes	p t k
	sonores	b d g
	continues	s h
	liquides	r
<u>semi-voyelles</u>		w y
<u>voyelles</u>		a e i o u ɨ

Au niveau phonétique on trouve des consonnes et des voyelles nasalisées : J. Kaye a montré que la nasalité était un trait qui portait sur tout le morphème et non pas seulement sur l'un de ses composants. La nasalité affecte donc autant les consonnes que les voyelles. C'est un trait de morphologie. La nasalité est transcrite au moyen d'un tilde disposé au-dessus de la voyelle, exemple ã ë ı õ ũ ı̃

Les consonnes p t k s h ne sont pas affectées par la nasalisation. Par contre, les consonnes b d g et la semi-voyelle y sont affectées : / b/ se prononce (m) devant ou derrière une voyelle nasale (nasalisation régressive ou progressive), / d/ se prononce (n), / y/ se prononce (ñ) (comme dans l'espagnol mañana par exemple) et / g/ se prononce (ng) (comme dans l'anglais tongue). D'après J. Kaye, les syllabes ont toujours la composition suivante : CV, CVV ou encore CV'V. Un morphème ne se termine jamais par une consonne.

La langue desana comporte six dialectes mutuellement intelligibles. L'existence de tels dialectes rend compte des variantes, au niveau phonologique, que l'on peut trouver dans ce texte.

Je remercie ici Elsa Gomez et Aurore Monod Becquelin qui m'ont aidé à concevoir cette page de linguistique.

Source consultée : J. Kaye, The Desano Verb : problems in semantics, syntax and phonology, Ph.D, Columbia university, 1970.

INTRODUCTION

Cette thèse a pour but d'étudier les conceptions et les pratiques relatives à la maladie et à la thérapeutique des Indiens Desana ou **ibiko-bāsã** "Gens-de-l'humanité" (de **ibiko** = humanité et **bāsã** = gens) tels qu'ils se dénomment eux-mêmes, un des groupes de la famille linguistique tukano orientale vivant dans la région du Uaupès brésilien, au nord-ouest de l'Amazonie.

Dans cette thèse, seront tout particulièrement analysées les activités thérapeutiques d'un spécialiste du rite - le **kũbũ** - qui, outre les fonctions de prévention, de cure des maladies et d'agression surnaturelle (ces deux derniers aspects du rôle du **kũbũ** sont liés dans la conception desana), préside les cérémonies du cycle de vie : naissance, puberté, mort.

Cette recherche a pour but, non seulement, de contribuer à l'ethnographie de la région mais elle espère aussi apporter une vision originale du chamanisme. Bien que le chamanisme sud-américain soit un thème qui commence à être largement exploré par les ethnologues, peu d'études se sont, jusqu'ici, intéressées à l'aspect verbal des cures, à l'importance et au rôle des mots prononcés au cours des séances chamaniques : les chercheurs, dans leurs descriptions, donnent en général l'impression que les mots jouent un rôle tout à fait secondaire à la cure, dans la mesure où ils serviraient seulement à décrire la maladie ou à invoquer les esprits, mais ne seraient doués, en aucun cas, d'une efficacité propre.

Or les **kũbũ** desana soignent par la parole, leur pouvoir - dans la cure - repose sur l'efficacité de la parole proférée : ils n'utilisent aucune des techniques de manipulation si souvent attachées à l'activité thérapeutique du chamane,

techniques qui ont pour but de déplacer et de retirer hors du corps l'objet pathogène (suction, massages, étirements du corps, etc.). Aucun esprit n'est invoqué dans la cure dont on attend connaissance et soutien. La nature du pouvoir du *kũbũ* est radicalement différente de celle des chamanes traditionnels : il repose fondamentalement sur leur connaissance et leur parfaite maîtrise des incantations.

Les travaux de B. Malinowski (1923, 1974) et de J. L. Austin (1970) qui mettent l'accent sur la nécessité d'une approche contextuelle du discours et sur la fonction pragmatique ou performative du langage m'ont été tout à fait profitables dans l'analyse des données ethnographiques. Le fait que les mots puissent avoir un effet matériel direct ne signifie nullement qu'ils soient assimilables à une sorte de mana. Ces deux auteurs ont, en effet, insisté sur la nécessité de certaines conditions, que Austin dénomme d'ailleurs "conditions de félicité", pour qu'un énoncé performatif se réalise. Comme on le verra, les Desana qui considèrent que les incantations sont l'élément fondamental de la cure, n'en insistent pas moins sur l'importance de certains facteurs qui seraient essentiels pour l'efficacité de la cure et que l'on pourrait définir en termes d'acteurs, de circonstances et de lieux. Pour le dire autrement, si les incantations thérapeutiques sont efficaces en elles-mêmes, leur efficacité positive dépendra néanmoins d'un certain nombre de conditions : quand l'une de ces conditions n'est pas remplie, non seulement le caractère positif de l'incantation s'annulera, mais il s'inversera aussi, l'incantation devenant alors un moyen d'agression.

B. Malinowski a, par ailleurs, noté la relation entre mythe et incantation bien que, pour lui, le rôle du mythe dans l'incantation soit réduit à de simples allusions. Or, et c'est sans doute là que réside l'une des originalités de ce

travail, on peut établir une relation étroite entre les mythes, les incantations et la maladie : en un sens, tout mythe est potentiellement à usage médical et les incantations sont construites à partir d'épisodes mythiques.

Quelques mots sur la construction de ce travail. Cette thèse comporte deux parties. Dans la première partie qui comprend 4 chapitres, j'essaie de replacer le groupe Desana parmi les autres groupes tukano orientaux de la région du Uaupès.

Après avoir présenté la région, j'esquisse l'historique de la pénétration blanche dans la région du Rio Negro. Depuis deux siècles les Indiens ont eu des contacts sporadiques avec les Blancs qui ont profondément modifié le mode de vie traditionnel, je tenterai donc d'évaluer l'impact de la colonisation sur les Indiens. Dans un second temps, j'aborderai l'organisation sociale et notamment la hiérarchie cérémonielle ancienne des clans puis, l'organisation politique qui a été profondément altérée par l'apparition d'une nouvelle forme d'administration des villages imposée par les missionnaires. En dernier lieu, je dresserai le cadre général de la vie cérémonielle des Indiens.

La seconde partie qui constitue le coeur de cette thèse repose uniquement sur les données recueillies au cours du séjour que j'ai effectué dans la région en 1980-1981. Le chapitre 5 décrit le mode de formation des *kũbũ* : la fonction est héréditaire, et l'enseignement est essentiellement oral. Le chapitre suivant analyse le système de classification des maladies : on distingue deux classes de maladies, les maladies de sorcellerie, c'est-à-dire, celles qui sont attribuées à la malveillance des *kũbũ*, et les maladies des animaux et des esprits. Ces deux catégories étiologiques sont semblables sur un point en ce qu'elles sont toujours consécutives à une erreur de l'individu.

Le chapitre 7 étudie les rapports entre mythe et incantation. La connaissance

de l'origine mythique des maladies de sorcellerie qui ont toutes été créées pour sanctionner l'erreur de tel ou tel héros et du point d'ancrage des incantations sur les mythes, constitue un savoir secret.

Le dernier chapitre tente de comprendre le mécanisme de l'efficacité thérapeutique.

Chronologie de la recherche

Cette recherche a été effectuée sur une période de 12 mois entre les mois d'août 1980 et octobre 1981 auprès de deux clans desana Tolaman Kenhiri et Kisibi vivant respectivement sur la rivière Tiquié et l'un de ses affluents, la rivière Umari. Elle a été financée par une allocation de la DGRST, accordée grâce au soutien du Laboratoire d'ethnologie de l'Université de Paris X.

J'ai passé approximativement 7 mois dans le village de São João où vivent actuellement les membres du clan Tolaman Kenhiri. Le choix de ce village a été influencé par ma rencontre avec l'ethnologue brésilienne du Museu Nacional de Rio de Janeiro, Berta Ribeiro. Elle venait d'effectuer un séjour dans la région au cours duquel elle avait rencontré deux Desana, père et fils, Firmiano et Luis, qui venaient d'écrire un manuscrit de mythologie dont elle facilita la publication. Sachant que je voulais étudier le chamanisme, elle me conseilla de travailler avec Firmiano et Luis, d'autant plus qu'ils avaient le projet d'écrire un second livre sur les incantations thérapeutiques. Elle pensait que je pourrais sans doute les aider comme elle-même l'avait fait. Cette contribution devait se limiter à éclaircir certains points et à réviser la traduction portugaise. Ce projet de travail me convenait tout à fait car il me semble important que les Indiens publient eux-mêmes leur mythologie, le rôle de l'ethnologue se limitant à soutenir et à favoriser un tel projet. C'était aussi

pour moi, un excellent moyen d'appréhender, par l'intérieur, la pensée desana. J'arrivais à la mission de Pari-cachoeira (Tiquié) fin août 1980 et, après quelques jours passés à la mission, je partais pour São João. Le lendemain de mon arrivée, une discussion eut lieu entre tous les chefs de famille du village, dans la pièce qui m'était allouée par Luis. Ils me demandèrent mes intentions. J'expliquais que je voulais étudier leurs conceptions sur la thérapeutique et la maladie, ce à quoi, ils objectèrent "qu'étant une femme, cela n'était pas possible". La femme est, en effet, exclue des activités thérapeutiques. D'autres ajoutèrent que de toute manière "un Blanc ne pouvait comprendre". Firmiano, de plus, ne voulait pas entendre parler d'une possible collaboration de ma part à un livre qui n'était encore qu'à l'état d'ébauche.

Les Indiens refusant mon projet de travail, il fut décidé que je partirais le lendemain. Le soir même, la fille de Firmiano, Madalena, vint me voir pour me dire que son père avait décidé de m'apprendre la langue Desana et "quelques autres petites choses". Je restais donc dans le village et commençais à apprendre le Desana avec Firmiano, Madalena me servant d'interprète car Firmiano ne parlait pas portugais. Le matin, j'allais travailler dans les plantations de manioc avec elle, les fins d'après midi étaient consacrées aux séances de travail avec Firmiano et Madalena. Firmiano était assez étonné de mes interrogations, disant que je voulais tout savoir "comme un Indien" mais il a toujours persisté dans son refus de me fournir des informations relatives aux maladies et à leur cure. Je crois qu'il ne comprenait pas l'intérêt que je pourrais tirer de ce savoir puisque, de retour dans mon pays, je ne le mettrais pas en pratique. Il m'a souvent demandé avec insistance ce que je ferais de ces informations. Avec du recul, je comprends mieux maintenant sa réserve, la portée de son refus. Comme on le verra, l'une des conditions

d'efficacité des incantations thérapeutiques réside justement dans la nécessité de ne les transmettre que dans des circonstances spécifiques et pour un but spécifique, à savoir, pour leur utilisation dans la cure. Les seules données que j'ai recueillies au cours de cette période proviennent des femmes qui m'ont notamment appris l'importance des incantations dans les cures.

Mes contacts avec les autres familles du village étaient amicaux, quoique assez réservés. Les Indiens ont peu à peu appris que je travaillais avec Firmiano sur les mythes, aussi, ont-ils fait pression sur ce dernier pour qu'il mette un terme au travail entrepris avec moi.

J'ai quitté le village peu après pour Manaus. A mon retour, j'ai pris contact avec deux kũbũ, père et fils, très réputés dans la région, à qui j'exposais mon projet. Ils acceptèrent de travailler avec moi. J'ai donc passé 5 mois dans leur village à recueillir presque uniquement des données sur les maladies et la thérapeutique.

C'est avec eux que j'ai pris conscience de la relation étroite qui unissait mythes, incantations, thérapeutique et maladie. Auparavant, tous les mythes qui m'avaient été donnés ne portaient aucune mention de l'origine des maladies. J'ai eu l'occasion, au cours de ces 5 mois, d'assister - en fait il serait plus exact de dire d'être présente - à plusieurs séances de cure. Ce qui m'a tout de suite frappée, c'est l'attitude silencieuse du kũbũ pendant la séance et le peu de relation qu'il avait avec son malade, ce qui était tout à fait contraire à l'idée que je me faisais de la cure chamanique.

Les données et ses limitations

Mes difficultés à parler et à comprendre la langue desana ont limité mes possibilités de travail dans cette langue. Aussi, ai-je dû toujours travailler

avec un interprète. Par ailleurs, cette recherche porte presque exclusivement sur le discours interprétatif des maladies et non sur le relevé et l'analyse de cas de maladies. Le point de vue que j'expose ici est donc basé sur le discours posé a priori sur les maladies par deux *kũbũ*. Il devra être vérifié, sanctionné a posteriori, par le relevé exhaustif de cas de maladies en confrontant notamment tous les diagnostics émis au cours de l'évolution d'un épisode de maladie, par différents thérapeutes, par la famille, par le groupe, par le malade lui-même. C'est ce que je compte effectuer dans une étape ultérieure de cette recherche.

Sources ethnographiques sur les Desana et les autres groupes du Uaupès

Les groupes indigènes vivant dans la région du Uaupès commencent à être bien documentés mais, à quelques exceptions près, toutes les recherches se sont effectuées sur les groupes vivant sur le Pira-Paraná, à l'extrême sud du cœur de la culture du Uaupès.

Le nom Desana apparaît pour la première fois dans la liste donnée par Sampaio en 1775 mais cet auteur ne donne pas de localisation précise pour ce groupe. En 1889, A. R. Wallace, naturaliste anglais qui fut le premier à avoir un intérêt ethnologique dans la région, a fourni de nombreuses indications, mais celles-ci portent essentiellement sur la culture matérielle indigène. Il cite les Desana comme vivant sur le Uaupès. Ses indications sont précieuses notamment en ce qui concerne le boom du caoutchouc et les exactions commises envers les Indiens par les Directeurs des Indiens et par les collecteurs de latex. Au début du siècle, T. Koch Grünberg qui a voyagé deux ans dans la région fournit une énorme somme d'informations mais celles-ci concernent presque exclusivement la culture matérielle. Ses données

concernant les maladies et la thérapeutique sont très pauvres. Il note la présence des Desana sur le Tiquié. En 1948, I. Goldman, se basant essentiellement sur les informations recueillies par Koch Grünberg, esquisse brièvement l'ethnographie de la région du Uaupès. Il est l'auteur, quelques années plus tard, d'une monographie sur les Cubeo où il parle notamment de la sorcellerie mais il ne cite pas l'existence d'incantations comme moyen d'agression.

En 1962 (1975) le missionnaire salésien A. Brüzzi, qui a séjourné de nombreuses années dans la région, a publié une somme d'informations importante dans un ouvrage intitulé "La civilisation indigène du Uaupès" mais ses données ont été presque uniquement recueillies auprès des Indiens Tukano. Il décrit trois spécialistes rituels : le chamane -jaguar (ye ou yai ou yavi dans les langues tukano orientales) qui, outre la fonction thérapeutique, dirige les cérémonies du cycle de vie ; le *kūbũ* qu'il décrit comme un " iniciado" c'est-à-dire un spécialiste des mythes et des traditions orales dont la fonction essentielle serait celle de transmettre et d'expliquer les mythes ; enfin le *baya* ou maître-de-cérémonie.

Les Desana ont déjà été étudiés par G. Reichel Dolmatoff (1973). La préoccupation majeure de cet auteur, préoccupation qui se retrouve d'ailleurs dans ses autres écrits, concerne la relation de l'individu avec le milieu ambiant. Dans The Shaman and the Jaguar (1975) il s'intéresse tout particulièrement au rôle des hallucinogènes dans la vie religieuse. Il appartient à ce courant de pensée nord-américain qui privilégie le rôle des plantes hallucinogènes dans son approche du chamanisme, en faisant de ce dernier un sous-produit de l'expérience hallucinatoire. Un des aspects les plus intéressants de ce livre concerne l'analyse du rôle du chamane comme intermédiaire

privilegié avec les maîtres spirituels des animaux.

G. Reichel Dolmatoff distingue les chamanes-jaguars des *kũbũ*. Il définit ce dernier comme un prêtre détenteur d'une "connaissance ésotérique exceptionnelle" et il note que si le *kũbũ* soigne les maladies, en revanche il ne possède aucun pouvoir d'agression. Je montrerai au contraire que fonction thérapeutique et fonction d'agression sont étroitement liées dans la conception desana et qu'il n'existe pas de "bons *kũbũ*" et des "*kũbũ* malfaisants".

Cet auteur est, d'autre part, le seul à avoir publié de nombreux textes (chants ou incantations) destinés à prévenir et à soigner les maladies, mais ce matériel porte exclusivement sur les maladies attribuées aux animaux et aux esprits. Il donne très peu d'indications sur les maladies de sorcellerie et, en tout cas, ne relève par la relation étroite entre mythes, incantations et maladie.

T. Langdon (1975) a consacré sa thèse de 3ème cycle à l'analyse des interdits alimentaires de deux groupes du Pira-Paraná, les Taiwano et les Barasana. Mes données se rapprochent assez des siennes et, comme lui, j'ai remarqué le peu de relation du chamane avec son malade. Les auteurs suivants ont également contribué à ma réflexion : P. Bidou (1976) a examiné l'idéologie politique des Tatuyo ; S. Hugh Jones a publié récemment (1979) un ouvrage sur les rituels d'initiation connus dans la région sous le nom de rituels de Yurupari. Il considère que ces données s'appliquent tout à fait aux autres groupes tukano du Uaupès ; C. Hugh Jones a publié la même année un ouvrage où elle analyse les relations entre le processus de production du manioc et le processus de reproduction des groupes ; enfin, K. Arhem (1981) a examiné l'organisation sociale des Makuna du Pira-Paraná.

PREMIERE PARTIE

LE GROUPE DESANA DANS LA SOCIETE DU UAUPES

CHAPITRE I LA REGION DU UAUPES : LA TERRE ET LES GENS

I - ENVIRONNEMENT PHYSIQUE

Les Desana sont l'un des quelques vingt groupes patrilineaires exogames de la famille linguistique tukano orientale qui vivent dans la région du Uaupès située de part et d'autre de la frontière colombo-brésilienne.

La région du Uaupès couvre une surface d'environ 66.000 km² ; c'est une région de terre ferme, peu élevée, couverte par une forêt tropicale humide particulièrement dense - avec quelques zones sujettes aux inondations saisonnières connues sous le terme neengatu de igapó - parfois entrecoupée par des affleurements granitiques, des collines basses et quelques pics montagneux (tels que le Pico da Neblina, le plus haut sommet du Brésil : 3045 m), vestiges des boucliers guyanais et brésilien.

Drainée par le bassin hydrographique du Uaupès (affluent droit du Rio Negro) et par ses deux affluents Tiquié et Papuri, la région du Uaupès est aussi irriguée en Colombie par le bassin du Pira-Paraná qui appartient au réseau hydrographique Apaporis-Caqueta .

Après un parcours d'environ 350 Km en Colombie, le Uaupès qui coule en direction sud et sud-est délimite la frontière entre la Colombie et le Brésil jusqu'à la ville de Iauarete où il reçoit, par la rive droite, le Papuri. Son cours inférieur se déroule au Brésil en direction de l'est et il finit par se jeter dans le cours supérieur du Rio Negro après avoir reçu, par la rive droite, le Tiquié. Le

Papuri délimite, sur la presque totalité de son parcours, la frontière entre le Brésil et la Colombie. Le Tiquié qui naît en Colombie à quelques kilomètres de la frontière, effectue pratiquement tout son parcours (environ 430 km) au Brésil. Il compte "486 tournants et sinuosités et traverse en dix-huit fois la ligne de l'Equateur" (Brüzzi 1975 : 14).

Les rivières de la région présentent la particularité d'avoir des eaux très foncées : noir, marron ou thé et cette coloration particulière qui a des incidences sur l'organisation économique des groupes indigènes, provient de la nature des sols traversés par ces rivières : Rio Negro et Uaupès drainent en effet des zones géologiquement anciennes (ère Précambrienne) très érodées au fil des siècles - le bouclier guyanais au nord, le bouclier brésilien au sud, séparés par le trajet de l'Amazone - d'où leur composition chimique particulière : elles sont pauvres en sels dissous, en limon et en matières organiques mais, par contre, très acides. B. Meggers (1971 : 12) qui remarque que les berges des rivières aux eaux noires sont en général très peu définies et couvertes d'une végétation périodiquement inondée, explique cette acidité de la manière suivante :

"Les feuilles (...) tombent dans le lit des rivières et se mettent à pourrir, en consommant l'oxygène et en relâchant des acides carboniques et humiques au cours de ce processus". (1)

La coloration foncée des eaux empêche la pénétration de la lumière solaire nécessaire à la photosynthèse ce qui retentit sur la formation et la croissance des plantes comestibles pour les poissons. Ceux-ci se nourrissent essentiellement d'insectes qui tombent à la surface de l'eau et de la végétation

des berges. Ces caractéristiques physiques et chimiques particulières en font des cours d'eau peu aptes à la vie aquatique (ibid : 12), fait que le chroniqueur Acuña avait remarqué en remontant sur quelques lieues le Rio Negro au 17^{ème} siècle. De plus, les terres baignées par ces rivières sont très pauvres en gibier aquatique (Lathrap 1970).

La répartition des poissons (en quantité et en espèces) n'est pas uniforme et dépend étroitement de certains facteurs, entre autres, l'importance ou la taille des cours d'eau : les rivières principales sont réputées être plus riches en poissons que les petits cours d'eau ou les affluents d'une part et une distinction doit être faite d'autre part entre les cours inférieurs des rivières et leurs sources, ceux-là étant plus riches en poissons que celles-ci. Il s'ensuit que les Indiens vivant près des sources ou des petits cours d'eau, sont plus orientés vers la chasse que les groupes indigènes vivant le long des rivières principales. Enfin les variations saisonnières des précipitations qui modifient sensiblement le niveau des eaux influent sur la quantité de poissons : abondance en saison sèche, rareté en saison des pluies.

Le cours des rivières est entravé de nombreux rapides, chutes ou cataractes rendant la navigation particulièrement difficile. Ce fait a probablement contribué à l'isolement relatif des groupes indigènes de la région jusqu'à une époque récente.

De nombreux sentiers forestiers relient les cours d'eau entre eux et permettent donc de passer, par la forêt, d'une rivière à l'autre : par exemple, l'un relie la ville de Iauarete au Tiquié, un autre le Tiquié avec la rivière Traira qui délimite la frontière avec le Pérou.

Les terres baignées par le Uaupès et ses affluents se trouvent en zone équatoriale, le climat est chaud et humide, la température minimale oscille

entre 18 et 21 degrés C., la maximale entre 24 et 32 degrés C. (Brüzzi 1975 : 14). On distingue 4 saisons, deux sèches et deux humides surtout différenciables par les fluctuations du niveau des eaux : une longue saison sèche qui va de septembre à janvier, suivie d'une saison humide de février à avril, puis d'une courte saison sèche (avril-mai) et enfin d'une courte saison humide (juin-septembre). Les mois de saisons sèches sont en général désignés selon l'époque de maturation de certains fruits sauvages (on a ainsi "l'été du fruit abiu" - "l'été du fruit inga", etc.), ceux des saisons humides à partir des constellations (par exemple les Pléiades).

La végétation est caractéristique de la forêt tropicale avec de nombreux palmiers . Les palmiers ont un rôle important dans la vie indigène en raison de leurs multiples usages : les fruits sont consommés crus ou servent à la confection de boissons fermentées ; le tronc de l'arbre et les feuilles sont en général utilisés dans la fabrication des murs et du toit des maisons, des canots. Parmi les palmiers, le pupunheiro / ãdi/ (Guiljelma speciosa Mart.) est particulièrement important dans la vie cérémonielle des Indiens (voir Chapitre VIII-2).

Sur le plan de la faune, il existe de nombreuses espèces animales qui vivent dans des zones écologiques distinctes : les Desana distinguent en effet différentes "épaisseurs" de forêt (par exemple, forêt primaire, forêt secondaire, forêt inondable) qui sont chacune l'habitat privilégié d'une ou de plusieurs espèces animales (Reichel Dolmatoff 1978 : 245-251).

Forêt et rivière sont les éléments géographiques déterminants dans la vie indigène : les Indiens tirent de la forêt l'essentiel de leurs ressources alimentaires (gibier, fruits sauvages, bois de construction, fibres végétales, plantes médicinales ou hallucinogènes, poisons de pêche et de chasse)

mais, forêt et rivière représentent aussi deux types d'adaptation écologique fondamentalement différents. La région du Uaupès est en effet l'habitat de groupes appartenant à trois familles linguistiques distinctes : Tukano orientaux, Arawak et Maku.

- Les Tukano orientaux qui comptent une vingtaine de groupes exogames patrilineaires occupent un territoire unique - on ne trouve pas de représentants de cette famille linguistique dans d'autres régions de la forêt tropicale - délimité, circonscrit par le réseau des rivières Uaupès, Tiquié, Papuri et Pira-Paraná. Au sein de ce territoire global, chaque groupe occupe idéalement un territoire délimité sur une ou plusieurs rivières (ou affluents), borné de chaque côté par les autres groupes linguistiques avec lesquels il établit des relations d'alliance. Les Tukano orientaux se reconnaissent une origine et une histoire communes (voir infra) et forment un groupe socio-culturel homogène.

- Les Arawak qui se dispersent dans toute l'aire du Uaupès et se trouvent relativement isolés les uns des autres. Leur territoire s'étend bien au-delà du Uaupès : l'on trouve en effet des représentants arawaks sur l'Amazone, l'Orénoque et la rivière Guiana.

Tukano et Arawak entrent dans la dénomination générique "d'Indiens des rivières" : ils sont sédentaires, vivent le long des rivières et s'orientent tant sur le plan spatial que culturel par rapport à la rivière.

- Les Maku, qui sont des bandes de chasseurs cueilleurs semi-nomades, vivent dans les zones interfluviales, donc, difficiles d'accès. Leur vie se déroule entre leurs camps de base, leurs campements de chasse et leur installation provisoire auprès des villages tukano avec lesquels ils ont des relations économiques : échange de travail et de biens forestiers (gibier fumé, fruits, etc.) contre des produits manufacturés acquis par les Tukano auprès des Blancs.

Ces représentants de diverses familles linguistiques seraient les survivants de groupes distincts à l'origine tant sur le plan linguistique que culturel, qui auraient envahi la région en plusieurs vagues migratoires successives, c'est-à-dire dans l'ordre, Maku puis Tukano et enfin Arawak.

Les groupes Tukano et Arawak (voir carte p. 21) témoignent actuellement d'une homogénéité culturelle remarquable qui résulte probablement de l'acculturation intertribale, renforcée par les pratiques des colons et des missionnaires depuis deux siècles (regroupement en village de membres de groupes linguistiques distincts, contiguïté territoriale due à la limitation posée à l'expansion territoriale des Indiens par les Blancs) mais elle tire plus profondément son essence des propres règles indigènes : ainsi la règle d'exogamie linguistique qui impose à un individu de se marier en dehors de sa communauté de langue n'est sans doute pas étrangère au métissage culturel mutuel des groupes, tout autant que les "échanges cérémoniels de nourriture entre établissements alliés.

Cette homogénéité culturelle a conduit certains chercheurs à considérer le Uaupès comme une aire indépendante "marginale" au sein de la culture type "Forêt tropicale" (Steward 1948). C'est probablement l'une des régions les

plus étudiées de l'Amérique tropicale des Basses-Terres, les études - monographies classiques ou recherches thématiques - dont la plupart, effectuées parmi les Tukano orientaux du Pira-Paraná en Colombie, ont contribué à en donner une vision homogène dont les principaux traits marquants seraient les suivants : habitat riverain, agriculture itinérante sur brûlis du manioc amer (Manihot esculenta cranz), importance de la pêche, uniformité de l'organisation et de la structure sociale, riche mythologie dont la trame est commune à tous les groupes indigènes, rituels d'initiation liés à une sorte de culte des ancêtres.

Les différences culturelles sont en général minimisées, mais on peut relever :

- Le critère linguistique : le trait fondamental de ces groupes est la possession d'une langue distincte. Les individus parlant la même langue se considèrent comme germains. Le critère de la langue est souvent utilisé dans la conversation courante par les Indiens comme mode de reconnaissance à une filiation commune.

- La territorialité : chaque unité linguistique occupait à l'origine un territoire défini au sein de la région du Uaupès, territoire fondé par les ancêtres mythiques des différents groupes tukano après leur séparation qui faisait suite à la différenciation linguistique (voir infra).

- La spécialisation artisanale : chaque groupe tukano voire même arawak, est reconnu comme l'artisan privilégié de certains objets utilitaires ou cérémoniels : ainsi, par exemple, les Desana sont-ils spécialistes des objets en vannerie, les Tuyuka des canots, les Tukano des bancs de bois, les Cubeo des

masques d'écorce. Ces objets, du reste, étaient échangés autrefois au cours de fêtes d'offrande de biens entre groupes alliés.

- L'idéologie du genre de vie : chaque groupe se reconnaît idéologiquement comme "chasseur" ou "pêcheur" mais cette orientation économique différentielle semble uniquement régler les échanges cérémoniels de nourriture entre groupes alliés.

La région du Uaupès est donc une mosaïque de groupes patrilineaires exogames, principalement différenciés par la langue et unis entre eux par des relations d'alliance. Aucun groupe ne peut être considéré comme isolat dans la mesure où chacun dépend des autres pour la reproduction de son propre groupe. Nous donnons ici quelques éléments du mythe d'origine et d'émergence des ancêtres de l'humanité dans sa version desana.

Nous serons amenée à citer quelques passages de la version de ce mythe publiée par nos premiers informateurs Umusin Panlon et Tolaman Kenhiri en 1980 dans le livre : Antes o mundo não existia (São Paulo : 51-70) en y adjoignant des informations que nous avons nous mêmes recueillies auprès des Desana du village de Santa Marta. Ce mythe met l'accent sur la langue comme fondement de l'identité. La différenciation linguistique est l'élément déterminant dans la dispersion des ancêtres de l'humanité dans tout le territoire du Uaupès et se pose comme le préalable nécessaire à l'établissement des règles d'alliance.

2 - MYTHE D'ORIGINE ET D'EMERGENCE DES ANCETRES DE L'HUMANITE : DANS SA VERSION DESANA

"Au début, le monde n'existait pas. Les ténèbres couvraient tout. Alors qu'il n'y avait rien, surgit une femme. Elle apparut sur ses bancs magiques et se couvrit de parures qui se transformèrent en une demeure appelée compartiment ou chambre de quartz. Elle s'appelait Yeba Bēlo (ou, selon notre système de transcription des phonèmes p. 3, Yeba biro) "Aïeule de l'univers".

(Umusin Panlon et Tolaman Kenhiri 1980 : 52) (2)

Ainsi, c'est à une femme que les Desana attribuent la création du monde. Assise sur son banc de pierre blanche, fumant le cigare et mâchant la coca, Yeba biro se mit à penser comment faire le monde : elle dessina les contours de l'univers puis, par la force de sa pensée, dit le mythe, elle conçut les 5 hommes-tonnerre / Bupu/ à qui elle ordonna de créer la lumière, les forêts, les rivières et de peupler la terre. Elle confia ensuite au troisième tonnerre les parures de plumes cérémonielles / buya/ à partir desquelles l'humanité allait naître. Voyant que les hommes-tonnerre ne faisaient rien, elle s'assit de nouveau sur son banc et fit apparaître Yeba gōābĩ "Le Créateur-de-la-Terre" (de yeba = terre et gōābĩ = créateur) à qui elle confia la même mission. Il se mit tout de suite au travail avec son aide. La terre fut bientôt prête à être peuplée.

Le demiurge se rendit alors à la maison du troisième tonnerre pour lui demander les parures cérémonielles. Celui-ci lui expliqua les rites à accomplir pour transformer les parures en êtres humains et se proposa à l'aider. Il se changea alors en pirogue - cette pirogue avait la forme d'un anaconda (Eunectes murinus) - Pābĩdĩ-gasiru "le canot-de-transformation" (de pābĩdĩ = transformation et gasiru



Par la force de sa pensée, Yeba biro, l'Aïeule-du-monde, conçut les Hommes-tonnerre. (dessin : Feliciano Lana - photographie : Casimiro Beksta)



Elle leur confia la tâche de créer le monde, les forêts, les rivières, et de peupler la terre. (dessin : Feliciano Lana - photographie : Casimiro Beksta)

= canot ou pirogue). Le Créateur-de-la-Terre s'embarqua sur le canot-de-transformation avec Boreka "carpe", l'ancêtre majeur des Desana, au bord de Apiku-ditaru le "Lac de lait" (de Apiku = lait et ditaru = lac) situé à l'estuaire de l'Amazone, à l'entrée de ce monde-ci.

Le canot commença à remonter le cours de Apiku-maa "Le fleuve de lait" (de Apiku = lait et maa = fleuve) - l'Amazone - en s'arrêtant à de nombreux sites (rapides, affleurements rocheux, courbures de fleuves) les Pabĩdĩ-wi "les Maisons-de-transformation" (de Pabĩdĩ = transformation et wi = maison).

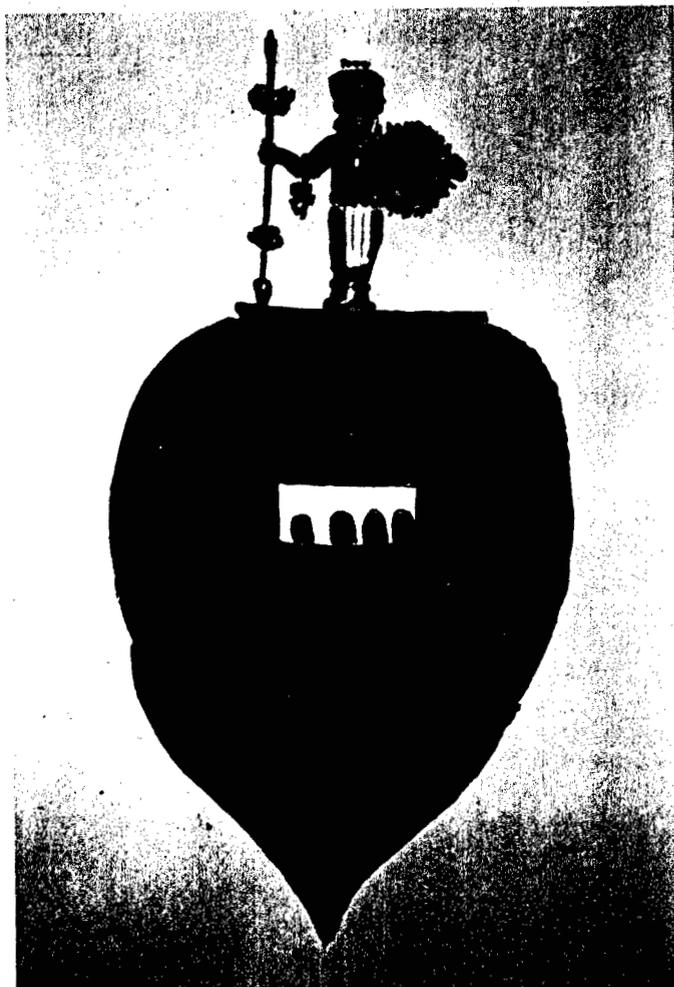
Dans ces "Maisons-de-transformation" (3) le Dieu-de-la-Terre et Boreka déposaient sur le sol les parures que Yeba biro leur avait données, faisaient les rites nécessaires et les parures se transformaient en Gens, avec un corps humain. Les premiers ancêtres de l'humanité se mettaient à danser, à chanter, puis ils disparaissaient de nouveau dans les parures pour continuer la remontée sub-aquatique de la pirogue-anaconda. Ils remontèrent ainsi le cours de l'Amazone, le Rio Negro, le Uaupès, le Tiquié puis passèrent de nouveau sur le Uaupès dont ils remontèrent le cours jusqu'aux rapides d'Ipanoré en s'arrêtant chaque fois dans des "Maisons-de-transformation" au cours de leur voyage.

Chacune de ces maisons est associée à une étape du développement et de la socialisation humaines, dont elle porte le nom : par exemple, "Maison-de-ceux-qui-ne-mangent-pas-encore", "Maison-où-ils-se-mirent-à-ramper", "Maison-où-les-jeunes-filles-eurent-les-cheveux-coupés". Les premiers ancêtres progressaient ainsi dans leur développement de maison en maison comme l'enfant le fait d'année en année. Les premiers ancêtres sortirent entre les rapides de Siruri duri à Ipanoré, à l'âge adulte, mais encore non différenciés : ils parlaient tous la même langue, le Desana.

La première différenciation des ancêtres s'accomplit sur la plage d'Ipanoré, division entre Blancs et Indiens effectuée par le choix



Le troisième tonnerre, **ibiko yeki** déposa sur des clôtures de défense / **were ibika**/ les parures cérémonielles (diadèmes, colliers de pierres de quartz, de dents de jaguar, porte-cigares) que **Yeba biro** lui avait confiées. Chaque paire de parures représente un homme et une femme. (Dessin : Feliciano Lana - photographie : Casimiro Beksta)



La **Pabidigasiru** "la pirogue-de-transformation" commence à remonter le cours de **Apiku-maa** "le-fleuve-de-lait". Elle est conduite par **Yeba-goabi**. (Dessin : Feliciano Lana -photographie : Casimiro Beksta)

des armes offerts par Yeba-gõãbĩ. Les Indiens, dont l'indianité est alors fixée par le choix de la sarbacane et de l'arc et des flèches - ils n'ont pas su utiliser le fusil accompagné du livret explicatif alors que l'ancêtre des futurs Blancs comprit tout de suite comment s'en servir - remontèrent dans la pirogue-anaconda et commencèrent à redescendre le cours des rivières à la recherche d'un endroit où déposer les Gens. Les premiers ancêtres repassèrent dans chaque "Maison-de-transformation" où ils faisaient une grande fête, fumaient du tabac, mâchaient de la coca. En arrivant à / Dia-wi/ la "Maison de la rivière" (de dia = rivière et wi = maison) sur le Uaupès (en dessous de la ville actuelle de Taracua) ils firent une grande fête. Yeba-gõãbĩ décida alors de créer le yagé / gapi/ (Banisteriospsis caapi). Le gapi, dans la mythologie desana, est intimement lié à l'acquisition des attributs humains par les ancêtres de l'humanité et notamment à la différenciation linguistique qui va leur conférer un statut véritablement humain. Selon le mythe, une femme fut enceinte après avoir mangé un fruit abiu (Lucuma caimito) dans lequel le héros culturel desana avait déposé une semence. Elle donna naissance à la liane hallucinogène yagé qui avait forme humaine, la forme d'un enfant gapi-bãĩ "L'enfant-yagé". Au moment où elle entra dans la maison en portant son enfant, les ancêtres de l'humanité se sentirent complètement désorientés, "comme ivres" sous la multitude des visions. La mère de l'enfant déposa celui-ci sur une bassine d'argile au centre de la maison et les ancêtres se précipitèrent sur son enfant arrachant chacun un morceau de son corps, qui, la tête, qui, les pieds, qui, les bras. Chaque groupe tukano a ainsi aujourd'hui une variété de yagé plus ou moins forte correspondant à la partie du corps de l'enfant choisie par l'ancêtre du groupe (4). Au même moment, ils se mirent tous à parler une langue différente. Le demiurge décréta alors la règle d'exogamie linguistique selon laquelle un homme ne pourrait se marier qu'avec quelqu'un qui parle une autre langue et, se tournant vers Boreka, il l'appela beõkĩ "cousin croisé".



Dans chaque maison-de-transformation, les ancêtres de l'humanité faisaient une fête. (Dessin : Feliciano Lana - photographie : Casimiro Beksta)



Le premier Desana qui sut utiliser le fusil devint l'ancêtre des Blancs. (Dessin : Feliciano Lana - photographie : Casimiro Beksta)

La différence linguistique fonde les relations d'alliance. D'autre part, elle est le préalable nécessaire à la dispersion des ancêtres des groupes tukano dans l'aire du Uaupès.

Si nous reprenons brièvement les principaux points du mythe, nous pouvons le diviser en trois phases :

- Unité à partir d'une source et d'une histoire communes : le voyage sub-aquatique de l'anaconda, qui est commun à toute l'humanité - y compris aux Blancs - est analogue à la maturation du fœtus dans le ventre maternel, à la croissance et à la socialisation progressives de l'enfant. L'humanité, au cours de ce voyage, passe par toutes les phases du développement humain, de la conception à l'âge adulte. En arrivant à Ipanoré, la première distinction s'opère d'abord entre "ceux qui allaient être Blancs" et "ceux qui allaient être Indiens" : l'identité de Blanc ou d'Indien n'est fixée qu'à ce lieu. Le Blanc fait partie de la création du monde et des choses les plus fondamentales. La seconde est alors entre Indiens et esprits : le wati. Une version que nous avons recueillie conte en effet :

"Le premier à sortir du canot-anaconda s'enfonça dans la forêt. Alors qu'il se trouvait dans un buisson, il fit du bruit "comme s'il cassait du bois". En entendant le bruit, tous les autres s'écrièrent l'apparition ! l'esprit ! De honte, l'homme en entendant ceci, n'osa pas revenir auprès des autres. Il devint wati."

- Différenciation progressive des ancêtres des futurs groupes tukano et des animaux. On ne parle plus des Blancs qui seraient partis en direction de la mer.

Les Indiens s'embarquent de nouveau dans la pirogue-anaconda et redescendent le cours des rivières. En arrivant à Dia wi ils firent une grande fête. Cette maison est liée à l'origine du gapi que les Indiens utilisent dans les rituels pour renouer le contact avec l'origine, la source de la vie. Sous l'emprise des visions, dit le mythe, ils se mirent tous à parler une langue différente. Dans cette maison les règles sociales les plus fondamentales des groupes tukano orientaux sont énoncées : l'exogamie linguistique et l'alliance prescriptive symétrique.

- Une autre distinction s'opère à Dia wi entre Indiens et animaux : certains ancêtres, ne pouvant supporter les effets de la boisson hallucinogène, se mirent à faire n'importe quoi. Perdant tout contrôle d'eux-mêmes, "ils mangèrent leur propre queue" / *edã poreru beyora*/ et se changèrent en animaux (voir p. 154).

3 - LA LANGUE COMME FONDEMENT DE L'IDENTITE

La langue est le fondement premier de l'identité, l'importance de la langue est non seulement affirmée dans le mythe - c'est ce qui permet de sortir de la confusion initiale créée par l'indifférenciation linguistique des premiers ancêtres de l'humanité - mais c'est aussi ce qui permet de vivre ou d'assurer la reproduction du groupe dans la mesure où la différence linguistique fonde la règle d'exogamie. La langue fournit donc la base de l'identité, on peut identifier un groupe par sa langue : le Desana, le Tukano, le Tatuyo. Les gens de même langue se considèrent comme "germains". L'altérité se définit par le

fait de parler une langue différente.

Les Indiens parlant différentes langues insistent sur le caractère d'inintelligibilité mutuelle de celles-ci. Elle a été constatée par les linguistiques du Summer Institute of Linguistics et aussi par A. Sorensen (1967) mais cette constatation, à tout le moins pour ce dernier, repose uniquement sur les dires de ses informateurs et non sur des tests formels destinés à mesurer le degré d'intelligibilité des langues entre elles. Les Desana nous ont toujours affirmé la même chose pourtant, il ne nous est pas difficile de nous rappeler que nous avons commencé à apprendre le Desana à partir d'un dictionnaire portugais/tukano élaboré par le missionnaire salésien A. Giacone (1949) et que de nombreux mots dans les deux langues sont construits sur la même racine. Pourtant les Tukano sont les partenaires de mariage préférentiels des Desana, préférence qui est, d'ailleurs, fondée sur le mythe. Il est bien évident que cette manipulation linguistique des Indiens vise à rendre pertinentes leurs règles d'alliance. L'importance de la langue comme critère d'identité est attestée aussi par le fait que les Indiens se déclarent incapables de raconter un mythe dans une langue autre que leur langue paternelle -comme si, finalement, les traditions orales de leur groupe ne pouvaient se rendre que dans leur propre langue - et ceci, bien qu'ils soient tous parfaitement multilingues, ne serait-ce que par la nécessité de prendre une épouse hors du groupe linguistique partrilinéaire et par l'existence d'une langue - le tukano - fonctionnant comme langue véhiculaire dans la région.

Altérité de langue comme altérité d'être ainsi que semble l'exprimer un Desana qui, contrairement à la règle d'exogamie linguistique, s'était marié avec une femme desana. Il explicitait les raisons de son choix de la manière suivante "Quand on parle la même langue on a moins de problèmes", il voulait

sans doute dire qu'on est fait pareillement, du même corps. La différence linguistique est le fondement de l'alliance comme en atteste aussi le mythe qui montre comment l'humanité - au départ confondue - s'est peu à peu scindée par l'obtention d'un "parler différent" et comment la règle d'exogamie fut édictée peu après.

De nombreux chercheurs ont noté le soin particulier que les Indiens mettaient à différencier chaque langue, à éviter les termes d'emprunts, à marquer leurs différences respectives : confondre les langues est, dans la pensée desana, sortir des limites de l'humain, de la condition humaine. L'apprenti-chamane qui devient fou pour ne pas avoir respecté les contraintes alimentaires qui accompagnent la prise d'hallucinogènes se met à parler plusieurs langues en même temps, et témoigne de son identité non-humaine en s'expatriant de lui-même dans la forêt, c'est-à-dire hors de l'espace socialisé des hommes (voir pps. 158-159). La confusion linguistique apparaît comme le signe majeur de la perte de l'identité de soi, voire même, de la désorganisation sociale.

La caractéristique majeure de cette région est donc la pluralité des langues. Le père jésuite A. Vieira, dans les années 1660, dénommait l'Amazone "le fleuve Babel" (cité par Bessa Freire 1983 : 42) en raison de la multiplicité des langues parlées le long de ce fleuve. Cette désignation s'applique tout à fait à la région du Uaupès. Il est intéressant de signaler que dans la version sumérienne du mythe de la Tour de Babel (Mesnil du Buisson 1977 : 117-136) la diversité des langues est vue comme un facteur négatif introduisant la discorde entre les Gens. Or la situation est exactement l'inverse pour les Tukano orientaux chez qui il apparaît, que la multiplication des langues est non seulement ce qui confère aux ancêtres de l'humanité un statut humain mais aussi ce qui règle leurs rapports sociaux.

CHAPITRE II

ETHNO-HISTOIRE DE LA PENETRATION BLANCHE

Nous allons retracer l'histoire de la pénétration blanche dans la région du Haut Rio Negro depuis les mentions premières des rivières Rio Negro et Uaupès jusqu'à l'installation des missionnaires salésiens en 1916.

Nous montrerons que l'expansion portugaise ne s'est pas effectuée de façon continue mais par des mouvements d'avancée et de recul. Il y eut ainsi des périodes de calme relatif pendant lesquelles les Indiens, profitant du retrait portugais, quittèrent les centres coloniaux et les villages pour retrouver leur mode de vie traditionnel, ce qui leur permit de préserver, du moins jusqu'à un certain point, leur autonomie culturelle.

Cette tentative de reconstitution se heurte à de nombreuses difficultés : les sources historiques sont fragmentaires et sporadiques, souvent de qualité inégale. Ainsi, si l'on peut mesurer l'influence des missionnaires, et en particulier des salésiens, au nombre d'édifices (missions, écoles, chapelles, églises, hôpitaux, ateliers de charpente, etc.) dont ils ont parsemé le paysage amazonien et au nombre d'écrits portant sur la vie matérielle et spirituelle des Indiens, en revanche, on dispose de peu d'éléments sur l'exploitation et la commercialisation du caoutchouc pour évaluer leur impact sur la vie indigène. Une autre difficulté réside dans l'identification et la localisation des groupes indigènes. En effet, dans les sources historiques, le patronyme qui est attribué aux Indiens est souvent issu du nom de la rivière ou de la portion de rivière le long de laquelle ils vivent, ou parfois aussi du nom de leur chef.

Les noms sous lesquels les Indiens sont connus à l'heure actuelle apparaissent

pour la première fois en 1775 dans les listes de Da Sampaio et de Ferreira qui donnèrent respectivement les patronymes de 12 et de 21 tribus vivant sur le Uaupès et ses affluents. (voir Brüzzi 1975 : 26-35).

I - LES PREMIERES EXPLOITATIONS DANS LA REGION

Les noms de rivières Uaupès et Rio Negro apparaissent pour la première fois dans les récits de deux expéditions parties du Venezuela, commandées par Philip von Hutten et Hernain Perez de quesada dans les années 1538-1541. Les récits mentionnent également l'existence d'une "population uaupès" sans qu'il soit possible de dire si cette désignation s'applique à un groupe indigène particulier ou si elle désigne tous les Indiens vivant sur la rivière du même nom.

En 1637, le chroniqueur jésuite espagnol Acuña qui accompagnait l'expédition portugaise conduite par Pedro Teixeira de Quito à Belem, remonta sur quelques lieues, le Rio Negro. Il remarqua la couleur foncée des eaux, la pauvreté relative en poissons du Rio Negro et conseilla l'installation de forts ou de forteresses à l'embouchure de ce fleuve dans l'Amazone.

Les activités des missionnaires commencèrent dans la région en 1668, date de la création d'un centre missionnaire (aldeia) au lieu-dit Aruim, à quelques kilomètres de l'actuelle Manaus. Ce centre fut placé sous la juridiction ecclésiastique de l'Ordre de la Merci et le missionnaire Teodosio da Veiga y rassembla les Indiens Tarumã et Aruak.

En 1669, fut fondée à "deux lieues au-dessus de l'embouchure du Rio

Negro" dans l'Amazone, la forteresse de Sao José do Rio Negro qui allait devenir quelques siècles plus tard la ville de Manaus. La construction de cette forteresse avait non seulement pour but de légitimer les ambitions portugaises sur le cours moyen de l'Amazone, mais aussi de former un camp de base à partir duquel les incursions dans le territoire indigène, à la recherche d'esclaves, pourraient être organisées.

Il y avait à cette époque deux manières officielles de se procurer des esclaves : les troupes de rachat ("tropas de resgate") et les guerres justes ("guerras justas").

Les premières qui "étaient envoyées pour punir les tribus hostiles ayant attaqué les Européens sans provocation, furent chargées de capturer et de prendre comme esclaves le plus d'Indiens possible" (Sweet 1974 : 819) (1).

Les secondes devaient "échanger des biens européens contre des captifs avec des chefs indiens amis qui effectuaient aussi des raids pour faire des esclaves dans les villages". (ibid) (2)

La loi précisait que tout Indien trouvé dans un village attaché et "en danger d'être mangé" devait être racheté.

Guerres inter-tribales et pratique du cannibalisme étaient donc considérées comme "causes justes" permettant aux troupes officielles d'obtenir des captifs dans des villages alliés ou d'entreprendre une guerre de représailles contre les tribus hostiles.

Parallèlement à ces raids officiels, il faut ajouter les raids illégaux organisés par des colons privés, les "manoeuvres de descente" des missionnaires qui tentaient de persuader les Indiens à quitter leurs malocas (maisons communes) des zones reculées et à venir s'installer dans leurs villages construits au bord des rivières principales, et enfin les ravages causés par certains groupes

indigènes qui étaient devenus les alliés des Européens et les approvisionnaient en esclaves contre des biens manufacturés.

Ainsi, les Manao qui contrôlaient le cours inférieur du Rio Negro étaient, dès 1690, en relations commerciales avec les Hollandais du canal de l'Essequibo pour lesquels ils échangeaient des esclaves contre des biens européens. Les Portugais conduisirent plusieurs expéditions punitives ("les guerres justes") pour éliminer les Indiens manao d'autant plus que ceux-ci leur interdisaient l'accès du cours supérieur du Rio Negro. Les Manao furent exterminés ainsi que leurs voisins plus au Nord, les Maiapena, dans une guerre qui dura de 1723 à 1730. L'extermination des Manao et des Maiapena eut principalement pour conséquence l'ouverture de la région aux trafiquants d'esclaves :

"Il n'existe aucune donnée démographique pour la région du Haut Rio Negro à cette période et nous ne disposons d'aucune donnée numérique fiable concernant le nombre d'esclaves transportés au Para pour aucune période. La seule chose que l'on puisse dire pour le moment est que comme résultat de la guerre de 1723-1730, les terres avoisinant le cours moyen de ce fleuve furent largement dépeuplées, ce qui ouvrit aux trafiquants d'esclaves le passage vers les régions peuplées du Haut Rio Negro." (Sweet 1974 : 557) (3)

2 - COLONISATION DU HAUT RIO NEGRO

Plusieurs expéditions officielles furent organisées entre 1730 et 1750 et ramenèrent un grand nombre de captifs. La découverte du canal de Cassiquiare (qui relie l'Amazone avec l'Orénoque par le Rio Negro) au cours de l'une de ces

expéditions, attira l'attention des Portugais sur la région du Haut Rio Negro. Dans les années qui suivirent, ceux-ci installèrent plusieurs villages fortifiés : citons entre autres le Fort de São Gabriel, Marabitanas et São Felipe.

Ces forts avaient pour but non seulement de délimiter les possessions portugaises mais aussi de contrôler la population indigène de la région.

Dès cette période, le Rio Negro et le Uaupès commencèrent à être systématiquement explorés. Un centre régional, la Capitania de São José do Rio Negro, fut alors créé le 3 mars 1755.

Dans les années 1751-1754, à l'occasion des travaux de démarcation des frontières entre les possessions espagnoles et portugaises, de nombreuses querelles eurent lieu entre les missionnaires et les agents gouvernementaux. Xavier de Mendonça Furtado, alors gouverneur du Maranhão et Grão Pará (1751-1759) s'embarqua à la tête de 23 canots en octobre 1754 dans le but de définir les limites du Haut Rio Negro. Au cours du voyage, de nombreux rameurs s'enfuirent et Mendonça Furtado ne put les remplacer trouvant les villages missionnaires déserts à son arrivée. Il fut convaincu que les missionnaires avaient caché les Indiens dans la forêt à son approche pour qu'ils ne soient pas "mobilisés". Il en référa à son retour à son demi-frère, le Marquis de Pombal qui gouverna le Portugal de 1750 à 1777. Ce dernier prit des mesures draconiennes envers les missionnaires. Par le décret du 6 juin 1755, il leur retira tout "pouvoir temporel". Les missionnaires perdirent le contrôle sur l'administration des aldeias qui furent, dès lors, administrées ou gouvernées par des colons civils ou militaires recevant le titre de Directeur des Indiens. Les missionnaires purent rester dans les villages pour continuer le travail d'évangélisation et furent spécialement réquisitionnés pour recruter des Indiens et les persuader de venir s'installer dans les villages. Les aldeias les

plus prospères furent élevées à la catégorie de villages ou de villes et reçurent un nom portugais (souvent celui d'un saint chrétien). La loi pombalienne voulait mettre un terme à l'esclavage et aboutir à l'assimilation des Indiens dans la société coloniale. Pombal voulait donner aux Indiens les mêmes droits qu'aux Européens mais il se heurta à une évidence : les colons dépendaient plus que jamais pour survivre du travail des Indiens (agriculture, exploitation des produits forestiers). Pombal décréta alors qu'une partie des hommes en bonne santé travaillerait pour les Européens plusieurs mois par an dans les travaux de construction, les autres Indiens s'occupant des plantations. Mais ce système de régulation du travail ne fut pas respecté et l'Indien continua à être exploité par les colons. La politique pombalienne mit néanmoins un sérieux coup de frein aux activités des missionnaires car Sampaio, qui voyagea sur l'Içana et le Uaupès dans les années 1774-1775, remarqua que la population indigène, avait fortement diminué dans les villages et il attribua ce fait au manque d'activités des missionnaires dans la région. Le nom Desana apparaît pour la première fois dans la liste des groupes indigènes vivant sur le Uaupès et ses affluents, donnée par Sampaio mais celui-ci n'indique pas de localisation précise pour ce groupe.

En 1794, le colonel Lobo de Almada chargé de la délimitation des frontières, pénétra dans le Uaupès et réussit à aller jusqu'au Tiquié dont il découvrit la connexion avec la rivière Japurá.

En 1798, la Reine du Portugal Dona Maria I exigea le retour des missionnaires pour administrer les villages, mais l'activité de ceux-ci semble avoir été peu importante, l'on n'a en effet aucune mention des activités missionnaires dans la région jusqu'en 1832. La Reine créa deux institutions : le

corps des milices et le corps des travailleurs pour remédier au problème de main-d'oeuvre.

En 1832, le missionnaire carmélite brésilien José dos Santos Inocentes arriva dans la région du Uaupès dans l'intention de restaurer les aldeias. Il fit de nombreux voyages durant un vingtaine d'années puis, malade, il retourna à Manaus.

En 1850, l'ancienne Capitania do Rio Negro fut transformée en Province de l'Amazone. Son premier gouverneur João Bastista de Figueiredo de Tenreiro Aranha voulut développer les ressources économiques de la Nouvelle Province. Il décréta un système de service de travail public : tous les Indiens seraient envoyés régulièrement à Manaus pour travailler, contre paiement, dans la construction des maisons de la capitale de la Nouvelle Province.

Il semble qu'au moment où il prit la présidence, il y avait de nombreux mouvements de migration de la population indigène du Haut Rio Negro vers le Venezuela. Tenreiro Aranha attribua cette migration à l'abandon de la région par les missionnaires, mais aussi aux épidémies de rougeole et aux fièvres qui décimaient la population indigène à cette époque.

José dos Santos Inocentes avait en effet écrit avant de partir pour Manaus :

"Le Uaupès a été cette année particulièrement malsain, de nombreuses personnes sont mortes de fièvre maligne ou de rougeole (...) c'est ainsi que se meurt le restant de la population du Rio Negro, je pourrais vous dire de vive voix l'état déplorable de bon nombre de villages (...)
(Tenreiro Aranha 1906 : 4-27) (4)

Il chargea donc le capucin José Maria de Bene du travail de catéchèse et de "civilisation" des Indiens et lui confia tout particulièrement la charge de

surveiller les villages frontaliers avec le Venezuela pour empêcher les mouvements de migration indigène.

Il nomma aussi un ancien habitant de la région, Jesuino Cordeiro alors lieutenant du corps de Police de São Gabriel comme "Directeur des Aldeias du Uaupès et de l'Içana" qu'il chargea d'envoyer régulièrement à Manaus un certain nombre d'Indiens pour les travaux de construction. Il lui demanda aussi de persuader les Indiens de quitter leurs malocas des zones reculées, donc difficiles d'accès, pour habiter dans les villages ou les villes situées en bordure des rivières principales.

Jesuino Cordeiro et Gregorio Maria de Bene furent très actifs dans la région et fondèrent ou restaurèrent 23 villages sur le Uaupès, le Tiquié et le Papuri.

En 1854, malade, José Gregorio Maria de Bene fut contraint de repartir pour Manaus. Il laissa donc J. Cordeiro poursuivre le travail entrepris mais, en raison du départ du missionnaire, et du caractère irascible et despotique de J. Cordeiro, les Indiens abandonnèrent peu à peu les villages s'enfonçant plus profondément dans la forêt pour fuir le travail forcé et les violences du Directeur des Indiens. Il ne resta bientôt plus aucune trace des travaux du missionnaire.

En 1880, le géographe français Henri Coudreau constatait : "On ne trouve sur le Uaupès que quelques malocas, quelques assemblages de sitios et quelques vagues souvenirs de la tutelle des anciens missionnaires." (II : 154)

Les activités des missionnaires reprirent en 1880 avec l'arrivée du franciscain Venancio Zilocchi qui s'installa à l'ancienne mission de Taracua (cours inférieur du Uaupès) mais, âgé et fatigué, il effectua peu de voyages dans la région. On peut compter à son actif la création de 4 villages sur le cours inférieur du Tiquié.

Il fut rejoint par Mathieu Camioni en 1881, puis par J. Coppi en 1882. Ce dernier, le plus ambitieux des trois, s'installa à Ipanoré (Uaupès) où il bâtit une sorte de village idéal avec église, maisons, école, prison et force de police. Il imposa dans ce village le système de travail obligatoire - les Indiens devraient désormais travailler un jour par semaine dans la construction des maisons destinées aux autorités militaires et religieuses, de l'église ou de la prison - et essaya de mettre un terme aux activités des chamanes locaux.

Les sources historiques le dépeignent comme un homme violent, intolérant, n'hésitant pas à ridiculiser les coutumes et les croyances indigènes. Coppi exposa en effet à plusieurs reprises dans le village, les masques sacrés interdits à la vue des femmes sous peine de mort. Il aurait obtenu les masques et les instruments de musique sacrés en menaçant d'emprisonnement l'Indien dénommé Ambrosio - soupçonné d'avoir tué le chef du village de Iauarete - s'il ne lui donnait pas les masques et les instruments sacrés. Ambrosio lui confia en échange de sa liberté une caisse contenant les objets sacrés.

La dernière provocation de Coppi eut lieu le 6 Novembre 1883 à Ipanoré et fut à l'origine d'une révolte indigène, la "révolte des Yurupari" qui aboutit au départ des missionnaires de la région. Coppi convia les femmes à une messe en pleine nuit. Il monta à la chaire en tenant à la main un crucifix de bronze. Il avait requis l'aide de Camioni qui restait près de la porte pour empêcher la sortie des Indiennes. Coppi, saisissant brusquement un masque, l'exposa à la vue des femmes qui se mirent à crier et à tenter de s'enfuir mais Camioni leur interdisait la porte. Les hommes qui étaient dehors, en entendant les cris des femmes se précipitèrent sur la porte de la chapelle et réussirent à l'ouvrir. Les femmes en profitèrent pour s'enfuir dans la forêt "attendant la mort" car elles avaient vu les masques qui leur étaient interdits. Les chamanes du village

s'approchèrent de Coppi pour reprendre les masques et les instruments sacrés. Il semble qu'un chamane tira à bout portant sur Coppi mais le fusil s'enraya. Profitant de la confusion qui s'ensuivit, Coppi réussit à se dégager à coup de crucifix de bronze et alla délivrer Camioni aux prises avec plusieurs Indiens. Ils réussirent à s'enfuir tous les deux, bien décidés à ne plus jamais revenir dans la région.

H. Coudreau dit que les chamanes d'Ipanoré imposèrent à la population un mois de jeûne complet, car les masques avaient été profanés. Les Indiens abandonnèrent les centres missionnaires pour regagner leurs malocas, ou quittèrent le territoire brésilien.

Le boom du caoutchouc n'atteignit la région du Haut Rio Negro qu'aux environs des années 1870 et jusqu'à 1920 (date à laquelle l'exploitation et la commercialisation du caoutchouc commença à décliner en raison de la concurrence établie par les Anglais en Malaisie) alors que l'exploitation du caoutchouc avait commencé de façon intensive dans la région de l'Amazone et de ses principaux affluents dès 1840.

Avant d'essayer d'apprécier l'impact de l'exploitation du caoutchouc sur les populations indigènes, il est nécessaire de donner quelques indications sur les modalités d'exploitation et de commercialisation du latex. Des maisons d'import/export basées dans des ports importants tels que Manaus et Bélem du Para étaient chargées de celles-ci et de l'approvisionnement en marchandises et en biens manufacturés des commerçants locaux et des collecteurs de latex. Elles disposaient de bateaux pour approvisionner les postes locaux en marchandises et rechercher le latex et autres produits forestiers. Les maisons

d'import/export établirent à proximité des cours d'eaux, dans des zones en général choisies pour leur haut potentiel en arbre à caoutchouc (Hevea brasiliensis), des postes de commerce, administrés par une ou plusieurs personnes appartenant à la maison-mère : les patrons caoutchoutiers. Ceux-ci étaient chargés de recruter la main-d'oeuvre, de coordonner les travaux de collecte et de rassembler les kilos de latex et autres produits forestiers (salsapareille, fibres de piassaba, noix, poisson et gibier fumés, farine de manioc, plantes médicinales, teintures végétales.). Ces postes étaient établis près des rivières, en général à l'embouchure des affluents, gardés par des hommes armés qui étaient chargés de contrôler les mouvements des collecteurs et les empêcher de s'enfuir. Les marchandises et biens manufacturés étaient donnés par avance sur le produit de la collecte de latex donc selon un système de crédit. Ainsi, les commerçants s'assuraient-ils en permanence le travail des Indiens "pris" dans un système d'endettement permanent.

Il semble que deux systèmes d'exploitation aient prédominé dans la région du Haut Rio Negro : les employés des postes de commerce passaient dans les villages indigènes avec des marchandises (vêtements, couteaux, machettes, ciseaux, miroirs, outils, verroteries, hameçons, cartouches, cachaca, un alcool local à base de canne à sucre) qu'ils donnaient aux chefs de village contre des Indiens. La région du Uaupès semble avoir été importante dans l'approvisionnement en main-d'oeuvre pour les "plantations" de caoutchouc du Rio Negro.

"C'est au Uaupès que se rendent les regatoës /commerçants/ pour faire leurs enrôlements, là où ils trouvent des malocas importantes,

des villages ayant jusqu'à 200 ou 300 habitants. Le regatão laisse au tuxaua /chef en neengatu/ une certaine quantité de marchandises et emmène un nombre proportionnel d'individus"

(H. Coudreau 1880 : II : 221)

Au début du 20ème siècle, la majorité de la population adulte Baniwa, Bare et Tukano travaillait dans les plantations de caoutchouc situées sur le cours inférieur du Rio Negro.

L'autre procédure, qui semble avoir fonctionné sur le Tiquié consistait à acheter directement aux Indiens et aux métis le caoutchouc que ceux-ci avaient collecté. Les commerçants venaient jusqu'à Pari-cachoeira (siège de l'actuelle mission salésienne, située sur le Haut Tiquié à environ 8 heures de canot de la frontière), qui constitue la limite de navigation pour les bateaux de gros portage : de Pari-cachoeira à la frontière en effet, le Tiquié est entravé de nombreux rapides, rendant la navigation très difficile.

L'exploitation de caoutchouc était protégée par toute une série de réglementations (les "Lois concernant les plantations de caoutchouc") qui avaient principalement pour but de contrôler les travailleurs et qui garantissaient au commerçant le paiement des marchandises qu'il avait donné en avance sur la production de caoutchouc (Wagley 1953). Ce système de crédit, comme on peut s'en douter, institua une dépendance économique des travailleurs envers les patrons-caoutchoutiers. Pour renforcer encore cette dépendance et s'assurer ainsi une main-d'oeuvre permanente pendant la saison du caoutchouc (c'est-à-dire de janvier à avril) voire même, d'année en année, les patrons caoutchoutiers vendaient les marchandises indispensables à la survie indigène à un prix souvent exorbitant, destiné à couvrir les pertes

éventuelles en hommes et en matériel. Il est évident que la production indigène ne pouvait, à elle seule, les aider à faire face à leurs dettes, certains Indiens se réfugièrent dans l'alcoolisme, d'autres abandonnèrent définitivement leurs villages :

"Un bon travailleur sur le Haut Rio Negro peut faire au maximum entre 6 à 8 kilos par jour avec une moyenne de 4 kilos, bon an mal an, ils peuvent être payés de 100 à 2000 reis (unité monétaire équivalente au Crs) ce qui est une somme modique. Mais qui profite de ceci ? Certainement pas le collecteur de caoutchouc qui, à quelques rares exceptions près, est endetté du début à la fin de la production, mais qui reçoit le crédit nécessaire pour se maintenir jusqu'à une nouvelle collecte.

Comme ils ne peuvent payer, leur dette augmente et ainsi, indéfiniment. On peut voir certaines personnes passant leur vie dans un état d'ébriété qui ne possèdent ni pirogue, ni vêtement, empruntant pour cela des 100 et des 1000 liras, et le Tapuya (Indien) habitué à cela, qui dépose armes et bagages au pied du patron, et qui, ne possédant plus rien, lui fait don de sa personne..." (Stradelli cité par R. Wright 1981 : 333) (5)

L'exploitation du commerce a eu des conséquences positives indirectes dans la production indigène de farine de manioc. Celle-ci, en raison de ses nombreuses qualités - elle se conserve facilement, est aisément transportable et ne nécessite aucune préparation spéciale (elle peut être consommée telle quelle ou mélangée à de l'eau) - est devenue, au moment du boom du caoutchouc, la nourriture de base des voyageurs, des commerçants et des exploitants de

caoutchouc. A. R. Wallace notait le long du Uaupès et de ses affluents, l'existence d'un intense commerce de farine de manioc qui suivait de près les mouvements de fluctuation de l'exploitation du caoutchouc.

Les moyens utilisés par les Blancs pour trouver de la main d'oeuvre à bon marché pour les plantations de caoutchouc ont certainement aussi augmenté les conflits intertribaux, favorisé l'esclavage et la vente des Indiens Maku par les Tukano comme en attestent deux documents datant de 1882 et 1885 écrits par les missionnaires franciscains et qui interdisaient la vente des Maku aux collecteurs de caoutchouc. (Brüzzi 1975)

Bien que l'on ne dispose pas de statistiques globales de la population du Uaupès à cette période, les remarques de A. R. Wallace (1850), H. Coudreau (1880), T. Koch-Grünberg (1909-1910) et de C. Nimuendaju (1927) montrent à l'évidence que les Indiens ont beaucoup souffert au moment du boom du caoutchouc : ces auteurs parlent en effet de rivières dépeuplées, de villages désertés, de maisons abandonnées en parfait état de délabrement, et évoquent les Indiens fuyant à l'approche des Blancs.

Les mouvements de protestation indigène ne prirent pas seulement la forme de raids de vengeance mais aussi de mouvements messianiques à partir du milieu du 19ème siècle.

La première mention d'un messie indigène date de 1857 : un Indien Baniwa Venancio, originaire du Venezuela vint s'installer sur l'Içana. Il était malade et :

"tira profit de l'état dans lequel l'attaque de catalepsie l'avait réduit pour faire croire qu'il était mort, qu'il s'était rendu aux

Cieux, avait parlé avec Dieu, et avait le pouvoir de pardonner les péchés.

(R. Wright 1981 : 279) (6)

Utilisant ses crises comme fondement de ses expériences mystiques, il organisait des réunions où il se mettait à danser et à chanter en portant une croix et il prêchait sa nouvelle religion. Venancio prophétisait la fin du monde par le feu qui n'épargnerait que les habitants de l'Içana et ses adeptes. Il prévoyait aussi la libération des Indiens de leur dépendance économique et politique envers les Blancs. Sa religion contient selon R. Wright de nombreux éléments de la cosmologie et de la mythologie des Baniwa. Sa réputation grandit peu à peu sur tout l'Içana puis atteint le Uaupès. Les autorités entendirent parler de lui, il fut menacé d'emprisonnement par le vicaire de São Gabriel. Il s'enfuit avec quelques disciples au Venezuela mais, comme il avait fait de nombreux adeptes, les réunions continuèrent comme par le passé.

En novembre 1789, trois de ses adeptes (des vieillards) animaient une réunion dans un village situé sur un affluent de l'Içana. Ils administraient les sacrements de baptême et de mariage lorsqu'un détachement de soldats vint les arrêter. Avant de repartir, les soldats prévinrent les Indiens de l'arrivée d'un autre détachement militaire qui "allait tous les tuer". La rumeur se répandit dans toute la région. Peu de temps après, Joaquim Firmino Xavier alors commandant militaire de la frontière de cucui (Colombie-Brésil-Vénézuela) qui voulait recruter des Indiens pour les travaux de construction d'une forteresse trouva, à son arrivée, les villages de l'Içana désertés. Les Indiens, persuadés que Xavier venait pour les exterminer, s'étaient enfuis dans la forêt.

Il y eut d'autres mouvements messianiques dans la région du Haut Rio Negro en réponse à l'exploitation des Indiens par les patrons caoutchoutiers. Chaque révolte messianique fut réprimée avec violence par les militaires.

En 1880, un chamane de la tribu Arapasso du bas Uaupès qui se faisait appeler Vicente Christo commença à prêcher et à raconter qu'il pouvait communiquer avec Tupan (esprit du Tonnerre) et avec les morts. Il prédisait entre autres la fin des exploitants de caoutchouc qui seraient expulsés de la région, annonça aussi l'arrivée des missionnaires qui les protégeraient des commerçants ambulants, des patrons caoutchoutiers, des militaires. Il est intéressant de signaler que les traditions orales desana font référence à deux cas de messianisme qu'il est impossible de situer dans le temps, mais dont l'un, le second, présente une parenté évidente avec l'épisode messianique de Venancio Christo. Selon ces traditions un prophète chamane aurait prévu l'arrivée des prêtres et des religieuses en voyant ceci dans un miroir.

Au début du siècle, un autre mouvement messianique eut lieu, conduit par un Indien dénommé Anizeto qui se proclamait le Christ ressuscité. Il dit que les Baniwa ne devaient plus travailler la terre et qu'avec sa bénédiction les cultures pousseraient toutes seules.

Ces mouvements eurent principalement pour conséquence l'abandon des centres missionnaires par les Indiens.

Au début du siècle une famille de "Nordestinos" vint s'installer dans le village de Bela vista (cours inférieur du Uaupès) : la famille Albuquerque. L'un des membres de cette famille, Manduca, se rendit tristement célèbre dans la région par les mauvais traitements qu'il infligea aux Indiens : il est responsable

de plusieurs viols et de meurtres. Il mourut à Rio de Janeiro d'une maladie inconnue. On raconte qu'un chamane du Tiquié aurait fait une "cérémonie" pour le rendre gravement malade. Il alla se faire soigner d'abord à Manaus puis à Rio de Janeiro sans que l'on n'ait pu découvrir la nature de sa maladie.

C'est dans un état de misère indescriptible que l'évêque de Manaus Don Frederico Costa trouva, en 1908, les Indiens lors de son voyage le long du Uaupès. A Taracua les Indiens lui auraient dit "Aide-nous, ou ces hommes nous tuerons" faisant référence ici non seulement à la famille Albuquerque, mais aussi aux militaires installés dans les bases du Cucui, São Gabriel et Marabitanas qui avaient organisé contre eux plusieurs expéditions punitives sans que l'on connaisse précisément le motif de telles représailles.

Le voyage de Costa fut à l'origine de la construction de la Prélature du Rio Negro à São Gabriel da Cachoeira et de l'attribution par Pie X de la charge de catéchèse de la région à la Congrégation Salésienne de João Bosco (congrégation fondée en 1841) par la bulle papale du 18 Juin 1914.

3 - ACTIVITES DES MISSIONNAIRES SALESIENS

Les salésiens se sont installés alors que les Indiens étaient maltraités par les commerçants et les exploitants de caoutchouc, par les militaires et par les Directeurs des Indiens. Ils ont joué un rôle non négligeable dans l'affranchissement des Indiens et ce fait a probablement contribué à leur donner une image de libérateur et à faciliter leur acceptation par les communautés indigènes. Pour effectuer le travail de catéchèse et d'éducation,

les salésiens, contrairement à leurs prédécesseurs, n'ont pas cherché à regrouper la population indigène (de plusieurs groupes linguistiques) dans des villages importants situés sur les rivières principales, mais leur stratégie a consisté en deux points : d'une part, construire ou restaurer quelques centres dotés d'une infrastructure importante avec notamment église, hôpital, école et internat destiné à accueillir les élèves âgés de 10-12 à 16-18 ans. Ils s'installèrent d'abord à São Gabriel (Rio Negro) en 1920 puis restaurèrent Taracúá (bas Uaupès) en 1923, Iauareté (confluence Papuri/Uaupès) en 1929, Tapuruquara (Rio Negro) en 1942, et Pari-cachoeira (Tiquié) en 1945.

A partir de ces centres, les missionnaires sillonnaient fréquemment la région passant dans tous les villages pour dire la messe, prodiguer des conseils. Ils ont tenté, d'autre part, de convaincre les Indiens de quitter leurs maisons communes connues dans la région sous le terme neengatu de maloca et de s'établir dans des villages composés de maisons individuelles centrées autour de la famille nucléaire. Ils ont interdit la maloca sous les prétextes les plus divers (promiscuité sexuelle, manque d'hygiène...) en fait, ils avaient compris l'importance de la maison commune comme symbole de la cohésion du groupe de résidence mais plus profondément sa signification religieuse : plus qu'un lieu d'habitation, la maloca était avant tout un centre cérémoniel important (voir p. 63). Un de nos informateurs nous a conté les faits suivants :

"Mon aïeul avait construit une très belle maloca mais les missionnaires voulaient la brûler. A la fin, c'est mon aïeul lui-même qui la détruisit. Quand elle fut détruite, il ne voulut pas transmettre les traditions à mon père, car la maloca était le lieu où les traditions étaient transmises. Mon père ne sait pas autant de choses que mon aïeul. Mon grand-père ne voulait rien lui apprendre

parce qu'il savait parfaitement que mon père ne pourrait rien faire. Aussi, avant de mourir, il brûla lui-même toutes les parures de plumes cérémonielles qu'il portait en tant que chef et chanteur. Dans ses derniers moments, alors qu'il avait encore un peu de force, il détruisit et brûla tout puis mourut".

La destruction de la maloca a profondément désorganisé la vie cérémonielle et rituelle des Indiens.

Chaque village important fut doté d'une école, d'une chapelle et d'un centre d'artisanat connu dans la région sous le nom de "club des mères". Les clubs des mères sont de construction récente et ont été créés à l'initiative des soeurs de la mission salésienne pour favoriser la production artisanale destinée à la vente aux touristes. Les missionnaires ont profondément modifié le système de chefferie traditionnel en imposant une nouvelle forme d'administration des villages : le pouvoir du chef a été considérablement affaibli non seulement par l'introduction de fonctionnaires qui se partagent les charges autrefois attachées à la personne du chef de maloca, mais aussi par l'indépendance croissante des unités domestiques. Ainsi que nous le disait un informateur "comment pourrais-je leur demander de faire quelque chose alors que chacun est chef sous son propre toit". Le chef de village, l'actuel capitão n'est plus qu'un simple intermédiaire entre les membres du village et les autorités civiles et militaires de la région.

Parmi ces fonctionnaires, le catéchiste a une importance toute particulière : il est le représentant indigène de la mission dans le village, le trait d'union entre les missionnaires et les Indiens.

Pour donner une idée de l'encadrement des Indiens par la mission nous pourrions citer les faits suivants : la mission de Pari-cachoeira située sur le

haut Tiquié qui contrôle toutes les communautés indigènes vivant sur cette rivière (environ 800 personnes) avait, comme personnel en 1980-1981, 4 missionnaires et 8 religieuses dont l'une était infirmière. Tous les deux mois, l'un des missionnaires passe dans tous les villages pour donner une leçon de catéchisme, dire la messe, confesser les Indiens et les exhorter à vivre selon les préceptes catholiques. La soeur qui a la responsabilité de la production artisanale effectue plusieurs voyages dans l'année pour donner quelques conseils et recueillir les articles d'artisanat. Deux fois par an, deux soeurs chargées de l'école font passer les examens et s'assurent de la fréquentation des enfants à l'école du village.

L'équipement de la mission comprend 10 salles de classe, un hôpital de 30 lits avec divers endroits pour attacher les hamacs, un internat pouvant accueillir 80 enfants, un atelier de charpente, un centre d'artisanat et un système radio. La mission dispose d'un terrain d'atterrissage pour les avions de la Force Aérienne Brésilienne (FAB) qui, quatre fois par mois, apporte les vivres nécessaires à l'alimentation des internats.

De par leur installation en permanence dans la région et compte tenu du fait qu'elles sont la seule infrastructure d'assistance à l'Indien depuis 1952 (date du retrait du Servico de Proteção aos Índios) les missions ont élargi leurs activités bien au-delà de la sphère religieuse (travail de catéchèse), venant à assumer, peu à peu, tout le contrôle de l'éducation, de commerce (comme en témoigne la création des clubs des mères) et de la santé.

Pour résumer, les Indiens du Uaupès ont eu des contacts sporadiques avec les Blancs depuis plus de deux siècles. Chaque mouvement de retrait des

Blancs de la région était suivi corrélativement de l'abandon, par les Indiens, des centres missionnaires, villages ou villes installés sur les rivières principales et de leur retour dans les maisons communes, ce qui leur permit de préserver, du moins jusqu'à un certain point, leur autonomie culturelle. Certains Indiens, au moment du boom du caoutchouc, pour fuir le travail forcé, ont remonté le cours des rivières et se sont installés près des sources, donc dans des zones plus difficiles d'accès pour les Blancs. Ces mouvements de migration successives au fil des siècles vers les rivières principales et leurs cours inférieurs puis vers les sources et les petits affluents, expliquent probablement la distribution actuelle des groupes indigènes dans la région du Uaupès qui n'occupent plus un territoire continu, défini, mais dont les membres se dispersent le long des rivières principales de la région. Les Desana occupent actuellement quelques villages sur le Papuri - leur site traditionnel, où demeurent encore les clans de tête - le Uaupès et le Tiquié. Il est difficile de dater leur arrivée sur le Tiquié mais T. Koch Grünberg (1909-1910) notait qu'au début du siècle ils occupaient 12 malocas sur cette rivière (entre 200 et 300 personnes).

Les contacts avec les Blancs ont eu comme principales conséquences l'introduction de maladies (rougeole, grippe...) : une épidémie de rougeole a décimé pendant le boom du caoutchouc la population indigène des plantations, entraînant une sévère dépopulation de la région. T. Koch Grünberg avait vu, au début du siècle, des malocas contenir jusqu'à 100 personnes. C. Nimuendaju donnait pour sa part, en 1927, une moyenne de 14,5 personnes par maloca (le maximum étant de 30 personnes et le minimum de 3 personnes). Actuellement, la distribution de la population dans les villages n'est pas uniforme, ceux-ci pouvant contenir de 3 à 150 personnes. D'autre part, comme conséquence de la

colonisation, les groupes indigènes ont eu tendance à s'installer près des cours supérieurs des rivières. On assiste maintenant à des mouvements de migration vers les cours inférieurs mais, selon P. Emst (1967), ce sont des familles qui se déplacent et non pas des villages entiers.

Une autre conséquence non négligeable de la colonisation réside dans l'introduction de biens manufacturés qui ont profondément modifié l'environnement technologique des Indiens et leurs relations avec le milieu ambiant. Les Indiens sont habitués maintenant à avoir des hameçons d'acier, des haches en fer, des machettes, des bassines d'aluminium, des couteaux. Il est évident que ces instruments ont facilité leur vie, mais il ont aussi profondément modifié l'organisation existante, basée sur la coopération : chasse et pêche sont actuellement pratiquées individuellement. Cette individualisation a été bien évidemment accentuée par l'atomisation du groupe de résidence en maisons nucléaires.

L'abandon de la maloca au profit de maisons nucléaires a entraîné une sédentarisation forcée des membres du village : du temps de la maison commune, on pouvait noter une certaine mobilité de résidence et de site pouvant s'expliquer par différents motifs d'ordre économique (cycle itinérant des cultures, rareté du poisson ou du gibier à proximité de la maloca) ou social (mort du fondateur de la maloca, querelles entre co-résidents, récupération du site ancestral, etc.). Les villages sont stables actuellement et cette stabilité a des répercussions d'ordre économique non négligeables : il devient difficile de trouver de la terre fertile à proximité des villages pour établir les plantations de manioc. Aussi, celles-ci sont-elles ouvertes de plus en plus profondément dans la forêt et cela retentit sur le travail des femmes qui sont contraintes, chaque jour, à effectuer plusieurs kilomètres à pied ou en pirogue pour se rendre dans leurs plantations.

4 - ACTIVITES DE SUBSISTANCE

La famille nucléaire est l'unité de base de production et de consommation. L'alimentation repose essentiellement sur le manioc et ses dérivés, la pêche et la chasse.

Horticulture sur brûlis du manioc amer (Manihot esculenta cranz)

Le travail du manioc (planter les boutures, arracher les tubercules, les éplucher, les laver et enfin transformer le manioc en ses dérivés c'est-à-dire, farine, amidon) de même que l'entretien des plantations (roça) reposent essentiellement sur le travail des femmes, la participation des hommes aux travaux des champs se limitant traditionnellement au défrichage et au brûlage d'un pan de forêt.

Les missionnaires tentent de remettre en cause la division sexuelle du travail en demandant une participation masculine plus importante dans les travaux horticoles dans toutes les phases du travail du manioc, depuis l'arrachage des tubercules jusqu'à la cuisson de la galette. Que les hommes aident actuellement les femmes dans les roças comme nous avons pu le constater à plusieurs reprises - ce qui n'est pas une position traditionnelle - provient peut être aussi de l'importance de la farine de manioc comme valeur d'échange, seul élément fiable qui permet aux Indiens d'acquérir les objets nécessaires à la vie courante mais aussi d'acheter divers produits alimentaires (riz, sardines, sel, sucre, etc...) pour compenser la rareté de gibier ou de poisson.

Chaque famille nucléaire possède au moins deux roças d'âges différents. Une plantation est utilisée en moyenne 3 ans (pour deux à trois cycles culturaux)

mais le rendement commence à diminuer dès la seconde année en raison de l'envahissement croissant de la plantation par une végétation secondaire qui absorbe les valeurs nutritives du sol. La femme essaye de consacrer chaque jour une partie de son temps à l'entretien de la plantation mais elle y arrive difficilement étant la plupart du temps seule et ayant plusieurs plantations à entretenir. Le mari ouvre chaque année une nouvelle roça pour sa femme : le défrichage d'un pan de forêt se fait soit en mai-juin, soit en septembre-octobre, c'est-à-dire, au début des deux saisons sèches. L'on brûle après trois mois de séchage en cas de végétation secondaire et quatre mois en cas de végétation primaire et la femme plante le lendemain même. Le manioc met entre six et neuf mois - selon les variétés - pour atteindre sa maturité.

Les roças comportent un grand nombre de variétés de manioc plantées séparément ou mélangées selon les préférences propres à chaque individu. Nous avons pu répertorier dans le village desana de Santa Marta plus de 60 cultivares différents dans la même plantation et les Indiens en connaissent au moins deux cents variétés. Ils les différencient selon plusieurs critères : teneur en acide carbo-cyanhydrique, couleur de la chair des tubercules (on distingue ainsi les variétés blanches, crèmes et jaunes), couleur de la tige, forme et dimension des feuilles. Nous avons été frappée de constater le haut niveau de connaissance technique agricole des hommes et des femmes, fait que I. Goldman (1963) avait déjà signalé à propos des Cubeo. Les Indiens gèrent parfaitement leurs variétés, d'abord en éliminant celles "qui ne marchent pas", ensuite en les différenciant selon leurs usages, la qualité de farine, la haute teneur en amidon. Ainsi, il y a des variétés pour farine et des variétés pour cassave dépendant du goût personnel de chacun.

Les maniocs sont hiérarchisés selon leur teneur en amidon : les blancs sont

considérés comme les plus prestigieux. Les Indiens disent aussi fréquemment que les tubercules de la taille d'une petite pomme sont de véritables "paniers d'amidon". Si l'amidon est aussi valorisé, c'est non seulement en raison de ses qualités nutritives mais aussi de ses multiples usages : la fécula en effet entre dans la composition des galettes, de la farine et sert aussi à épaissir la soupe de poissons.

Un mythe, celui de **Baribo** (M. 5.), le seigneur de la nourriture, indique que la production de fécula échappe totalement à la femme.

" **Baribo** 'le Maître-de-la-nourriture' possédait une pierre précieuse de couleur blanche **bariboye**. Cette pierre pouvait donner toute la nourriture possible et imaginable.

Baribo la plaça sous la bassine à fécula et recommanda à sa belle-fille de ne pas déplacer la bassine. Celle-ci lui répondit "vous n'êtes pas une femme. C'est à la femme de s'occuper de ces choses. Pourquoi vous occupez-vous de mes affaires ?

Chaque jour, à l'aube, la bassine était pleine de fécula de manioc"

La bru, ayant découvert la pierre, la cacha dans son vagin. **Baribo** la reprit. Puis il quitta son fils et sa belle-fille et partit vivre avec les deux filles de l'agouti, en emportant la pierre et, dit le mythe "il n'y eut plus jamais d'amidon".

C. Hugh Jones qui a montré par l'analyse de plusieurs mythes que la fécula était assimilée à la semence paternelle, note la même chose : "le dépôt de fécula est considéré comme un processus naturel échappant au pouvoir technologique de la femme, car jadis, les gens plaçaient dans le pot des pierres magiques représentant la femme chamane, la femme créative, pour accroître la production". (1978 : 33)

Le mythe de **Baribo** explique d'autre part, le travail long et pénible de transformation du manioc : **Baribo** qui voulut punir les deux filles de l'agouti pour leur désobéissance fit s'élever une écorce dure sur le tubercule pour compliquer davantage leur travail.

Comment rendre compte de cette richesse et de cette hétérogénéité des variétés que l'on retrouve dans les plantations ? Le champ de manioc d'une jeune mariée est en général planté avec des boutures appartenant à la roça de sa belle-mère. Mais les femmes échangent entre elles des boutures (forme sous laquelle le manioc est planté) au sein d'un même village.

D'autre part, il semble qu'autrefois, les groupes linguistiques alliés échangeaient entre eux des maniocs (sous forme de tubercules ou de clones) au cours des fêtes d'offrande. Ceci était donc un moyen de diversifier les plantations. Il nous apparaît néanmoins qu'un autre fait peut, peut-être, expliquer l'hétérogénéité abondante des maniocs dans les plantations : un Indien connaît en général un manioc d'après le nom qui lui a été donné par le propriétaire du clone, aussi, il n'est pas impossible de penser que des termes différents peuvent désigner des maniocs de la même variété.

Chasse et pêche

Poisson et gibier fournissent l'essentiel des protéines dans l'alimentation. La chasse est une activité exclusivement masculine au contraire de la pêche qui est parfois pratiquée par les deux sexes (pêche des petits poissons ou à la nivrée). Cette dernière se pratique en général dans les petits cours d'eau des zones interfluviales.

L'importance accordée à la chasse ou à la pêche dépend étroitement de la localisation géographique des groupes indigènes : les Indiens vivant sur les rivières principales et leurs cours inférieurs, zones considérées comme plus riches en poissons (en quantité et en espèces) seront ainsi plus orientés vers la pêche. Au contraire les Indiens vivant près des sources ou le long des petits cours d'eau qui sont plus pauvres en poissons, accorderont à la chasse une importance plus grande.

Les Indiens ont une technologie de pêche très élaborée (hameçons, filets, épousettes, pièges de pêche, etc.) qui leur permet de faire face à n'importe quelle caractéristique de terrain, de force du courant, de profondeur des rivières... (pour une description de la technologie de pêche se reporter à l'étude de B. Ribeiro, 1980).

Par contre, la technologie de chasse est peu élaborée, elle se limite traditionnellement à l'arc et aux flèches et à la sarbacane. Ces deux armes tendent actuellement à être remplacées par le fusil.

Le terrain de chasse et de pêche n'est pas limité, et chacun peut chasser ou pêcher où il veut. Néanmoins, comme conséquence de la sédentarisation, forêt et rivières aux alentours des villages s'appauvrissent peu à peu en gibier et en poisson, aussi les Indiens doivent-ils de plus en plus s'éloigner du village pour chasser ou pêcher.

P. Silverwood Cope (1972) qui a travaillé parmi les groupes semi-nomades Maku a ainsi montré que leur production en gibier était trois fois plus importante dans les profondeurs de la forêt que près des sites habités.

Le succès à la chasse peut être amélioré par l'utilisation de plantes comme charmes de chasse, plantes qui sont contrôlées par les protecteurs et propriétaires spirituels des animaux, les chamanes-animaux. En cas

d'utilisation abusive de ces plantes, les animaux pourront se venger en tentant de capturer l'âme du chasseur (voir Chapitre VII-2-B).

Collecte

La collecte de fruits sauvages, de racines et de divers insectes est une activité complémentaire des deux précédentes qui peut être pratiquée par les deux sexes. Elle pallie occasionnellement l'absence de poissons ou de gibier. La collecte est soit occasionnelle c'est-à-dire effectuée au cours de déplacements en forêt (parties de chasse, retour des plantations de manioc), soit organisée en prévision, par exemple, d'une fête d'offrande de nourriture entre groupes alliés. Elle correspond en général à la maturation de certains fruits sauvages. Comme on le verra, les fruits sauvages jouent un rôle important dans la vie cérémonielle des Indiens.

CHAPITRE III ORGANISATION SOCIALE

1 - LES VILLAGES

Les Desana vivent actuellement dans des villages dispersés sur trois rivières : Uaupès, Tiquié et Papuri. Comme on l'a vu, les villages composés de maisons individuelles centrées autour de la famille nucléaire ont remplacé - sous l'influence des missionnaires salésiens - l'ancienne maison commune ou maloca. Néanmoins, dans la configuration spatiale des villages, l'on peut retrouver des vestiges de l'organisation traditionnelle de la maison commune. N'ayant pas vu de maloca - il n'en existe plus dans la région du Uaupès brésilien - nous avons dû pour décrire brièvement celle-ci, utiliser les descriptions de la maloca qui ont été publiées (voir en particulier C. et S. Hugh Jones 1979).

La maloca était le lieu d'habitation traditionnel des Desana comme des autres groupes tukano orientaux de la région. Plus qu'un lieu d'habitation, c'était un centre cérémoniel important, le lieu véritable de la narration et de la transmission des mythes et de leur actualisation au cours des rites. La maloca était désignée par le terme **bayari-wi** "maison de danse" dénomination qui indique sa vocation éminemment cérémonielle.

Elle était construite en référence à la rivière - la façade de la maison et la porte principale associée aux hommes faisant face idéalement à la rivière - la

porte arrière donnant sur les cultures et la forêt.

Sur le plan de l'organisation de l'espace interne, on pouvait distinguer deux aires principales : une aire centrale, publique, associée à la vie communautaire, cérémonielle et aux hommes, une aire périphérique associée à la domesticité (éducation des enfants, vie en famille, cuisine, etc...) et aux femmes. Dans cette zone périphérique chaque unité domestique occupait un lieu particulier - un compartiment familial - en fonction de l'ordre de naissance du chef de famille : la famille du chef de maloca occupant la partie arrière de la maison, près de la porte des femmes, les cadets ayant tendance à se disposer en direction de la porte est de la maison (associée aux hommes). Ordre de naissance, relations hiérarchiques et relations d'alliance s'expriment donc au niveau spatial par l'occupation d'espaces différents par les individus. La division centre/périphérie est particulièrement nette dans les mouvements et les activités des individus des deux sexes tant dans la vie quotidienne - les femmes entrent dans la maloca par la porte arrière, les hommes par la porte avant - que dans la vie rituelle : les rites se déroulent dans la partie centrale de la maison. Cette dichotomie entre centre et périphérie et leurs connotations respectivement masculine et féminine est encore plus affirmée au cours des rituels d'initiation où les femmes qui ne doivent pas voir, sous peine de mort, les instruments de musique sacrés, sont reléguées à l'arrière de la maison, derrière un écran de feuilles de palmier tressées.

La vie entière de la femme se déroule dans la partie arrière de la maloca, dans le compartiment familial ; le cycle de vie masculin par contre se développe successivement dans la partie périphérique (pendant l'enfance par l'occupation d'un compartiment familial), puis dans la partie centrale (l'initié dort au

centre de la maison) pour se terminer dans la partie périphérique : il occupe, après son mariage, un compartiment familial sous lequel il sera enterré, après sa mort.

Chaque village *desana* regroupe idéalement plusieurs familles nucléaires dont les chefs de famille sont liés entre eux par une relation de germanité (vrais germains ou cousins parallèles patrilatéraux).

Mais il existe aussi actuellement des villages mixtes, c'est-à-dire avec des représentants mâles de groupes linguistiques distincts. Plusieurs arguments d'ordre économique (rareté du poisson dans le village du mari), voire culturel (prestige à vivre près de la mission, "infériorité" des membres du village du mari, etc...) nous ont été présentés pour expliquer cette composition mixte des villages si contraire à la norme de résidence patrilocale.

Les maisons sont construites en bordure des rivières sur une plage de sable fin dont l'état de propreté, laissé au soin des femmes, reflète le prestige du village. Chaque maison est entourée d'une sorte de petit jardin où l'on peut trouver entre autres, différents arbres fruitiers, des plantes médicinales (notamment la plante *yãgi*, *Urera uraricera* utilisée contre les douleurs), des calebassiers (qui servent comme ustensiles de cuisine), de la coca et du tabac.

Les maisons ne sont pas disposées au hasard au sein du village : on retrouve des vestiges de l'organisation de l'espace interne de l'ancienne maloca tant dans la conception des maisons que dans leur disposition les unes par rapport aux autres. Les maisons comportent deux aires, une zone domestique arrière où les résidents prennent leur repas, dorment, et une pièce qui fait face à la rivière où ils reçoivent invités et visiteurs. Vie sociale et vie privée se déroulent donc dans deux aires différentes.

L'espacement géographique entre les maisons au sein du village est l'indice

d'une part de la proximité généalogique des individus - un père vit près de ses fils et loin de ses frères - et peut, d'autre part, refléter les tensions sociales au sein du groupe.

Les murs des maisons sont en argile séchée entre des baguettes de bois disposées horizontalement et verticalement, le sol est en terre battue, les toits faits de feuilles de palmiers tressées ou - concession à la modernité - couverts par des tôles d'aluminium.

Les villages les plus importants sont dotés d'une école, d'une chapelle - lieu d'un culte organisé le dimanche sous la conduite d'un catéchiste indigène appartenant au village - et d'un club des mères.

Les clubs des mères construits au départ par les soeurs de la mission pour favoriser la production artisanale destinée à la vente aux touristes, sont utilisés par les Indiens comme centres cérémoniels pour les régulières "fêtes de boisson" - connues dans la région sous le terme neengatu de caxiri - organisées entre membres de même village ou entre membres de villages alliés.

La disparition de la maloca a contribué à l'affaiblissement de la vie cérémonielle et rituelle des groupes indigènes : la taille des maisons actuelles, la dispersion de membres d'un clan ou du groupe linguistique comme conséquence du contact avec les Blancs mais peut être aussi de conflits avec les autres groupes de la région - il est difficile de le savoir - ont entraîné cette désorganisation du système rituel.

Chaque village dispose d'un territoire composé de forêt et de rivière à exploiter comme terrain de chasse, de pêche ou à aménager en culture. Ce territoire est délimité par des marques ou des bornes naturelles : affleurements rocheux, courbures de fleuves, etc... Au sein de ce territoire

global, une certaine partie de la forêt est répartie entre les unités domestiques pour l'établissement des plantations. Par contre, le terrain de chasse ou de pêche n'est pas limité (à l'exception toutefois des locaux de pêche, propriété des chefs de villages, voir p. 88), chacun a le droit d'aller pêcher et chasser où bon lui semble. Il n'y a pas de propriété au sens juridique du terme, en revanche les Indiens jouissent de l'usufruit des terres qu'ils cultivent.

La famille nucléaire est l'unité de production et de consommation de base. Le système actuel est en rupture complète avec celui de la maloca où chaque famille était liée aux autres par des règles strictes de coopération et d'échange mutuel de nourriture. Actuellement, les unités domestiques sont autonomes à tous les points de vue et leur séparation en maisons individuelles va dans le sens d'une privatisation et d'une individualisation des ressources.

2 - GROUPES SOCIAUX, PARENTE ET MARIAGE

La structure sociale desana présente les caractéristiques générales définies pour les groupes tukano orientaux et qui ont été regroupées sous la dénomination générique de "structure sociale du Uaupès" (J. Jackson 1977 - C. Hugh Jones 1979) : elle est de type segmentaire avec des unités de filiation patrilinéaires exogames de différents ordres ou niveaux de segmentation, articulées à une règle d'exogamie linguistique et à un système d'alliance prescriptif symétrique. La résidence est patrilocale.

Les Tukano orientaux du Uaupès sont probablement les seuls groupes de l'Amérique tropicale des Basses Terres qui présentent des éléments de

stratification interne avec une importance toute particulière attachée aux clans, mais ils diffèrent des systèmes segmentaires classiques (modèle africain) en ce que ces clans sont fondamentalement conceptualisés en termes de transmission de substance physique ou spirituelle. D'autre part, l'accent est davantage mis par les Tukano sur la relation de germanité que sur la distance généalogique des individus par rapport à l'ancêtre mythique fondateur et cette relation est expliquée par la communauté de langue.

Aussi, avant d'aborder l'étude des unités de structure sociale, il nous paraît essentiel de parler de la théorie indigène de la procréation et de la nomination qui confère à un individu une existence sociale.

L'être humain se compose d'un corps / *dipi*/ et d'une âme / *sihipōdā*/. *Dipi* serait mieux décrit comme l'enveloppe matérielle de chair ou encore le vêtement / *suti-ro*/ qui donne à l'individu l'apparence physique ou corporelle d'un être humain. Le corps est la résidence temporaire de l'âme et cette dualité corps/âme est particulièrement nette dans les théories indigènes relatives à la conception d'un enfant, au sommeil, à la maladie, à la mort, ces trois derniers étant perçus par les Desana comme des états d'absence temporaire - ou définitive dans le cas de la mort - de l'âme.

Sihipōdā que nous avons traduit par "âme" n'est pas un principe unique, il recouvre en fait plusieurs concepts ou notions : souffle, force vitale, nom d'un ancêtre. L'âme est située anatomiquement au niveau du coeur - dans d'autres conceptions, des poumons - elle est associée au souffle vital, à la respiration bien qu'elle n'y soit pas réductible : ainsi, le sommeil qui est perçu par les Indiens comme une séparation du corps et de l'âme n'est-il pas accompagné d'un arrêt de la respiration. Enfin, elle est associée au nom d'un ancêtre mais plus qu'un nom, c'est véritablement l'âme d'un ancêtre qui est donnée à l'enfant

au cours de l'imposition du nom.

L'être humain est donc formé d'un corps et d'une âme, tous les deux provenant de contributions différentes. Les théories indigènes sur la procréation confèrent un rôle important aux deux parents dans la conception d'un enfant : il y aurait fusion de sang menstruel et de sperme pour former un foetus. Néanmoins, les Desana valorisent plus le rôle du père comme donateur de la substance vitale indispensable à la conception, à la croissance et à la maturation de l'enfant dans la matrice féminine : pour eux, une femme n'est enceinte qu'après de nombreux rapports sexuels, pour le dire autrement, la matrice féminine doit être remplie de sperme pour qu'un enfant se forme. De même, l'enfant grandit dans la matrice maternelle par accumulation de sperme d'où la nécessité pour les parents d'avoir des rapports sexuels fréquents au début de la grossesse. la semence paternelle a, dans la conception desana, un rôle initiateur, donneur de vie et d'âme. Si l'on insiste pour connaître les contributions paternelles et maternelles respectives, les Desana disent que les parties molles du corps (c'est-à-dire, pour eux, la chair, le sang, la graisse qui sont tous désignés par un vocable unique *di*, ce qui traduit bien leur parenté dans la conception desana) sont faites à partir du sang de la mère alors que les parties dures du corps (c'est-à-dire les os, la moelle osseuse, l'âme) se forment à partir de la semence paternelle. L'enfant est donc fait physiquement par sa mère, physiquement et spirituellement par son père.

Deux mythes mettent en valeur la prédominance du rôle masculin, les femmes n'étant utilisées que comme réceptacle de la semence donneuse de vie. Ces deux mythes concernent d'ailleurs l'origine de certains objets et plantes rituels utilisés par les Indiens pour renouer le contact avec l'origine, l'essence de la vie, mais aussi pour assurer la continuité du groupe patrilinéaire.

Le premier conte l'origine de la boisson gapi et du Yurupari dont les os servirent à faire des instruments de musique (voir p. 94). Selon le mythe, deux soeurs furent enceintes après avoir mangé un fruit abiu (Lucuma caimito) dans lequel les hommes avaient déposé deux semences et accouchèrent, l'une de l'enfant gapi, l'autre de l'enfant Yurupari.

Le second raconte qu'autrefois, comme les femmes n'existaient pas, les hommes décidèrent de les créer : l'aîné donna à fumer à son frère cadet un cigare sur lequel il avait récité une incantation en lui recommandant de rejeter la fumée autour de son corps : le benjamin devint ainsi enceint et il accoucha, par la bouche, de la première femme.

Cette communauté d'origine entre un individu et ses parents rend compte aussi de la nécessité des prescriptions alimentaires et d'hygiène de vie qui accompagnent toute crise du cycle biologique de vie : naissance, maladie, puberté, mort. (voir Chapitre VI)

L'enfant, au moment de la naissance reçoit un nom : l'enfant mâle reçoit le nom d'un grand-parent décédé : FF ou FFB, la fille, le nom de FFZ. La cérémonie d'imposition du nom / sihipõdã bayiri/ (de sihipõdã = âme-nom et bayiri = cérémonie) a lieu au moment de la naissance. Le nom installe l'enfant dans la continuité spirituelle grand-parent/enfant mais c'est aussi ce qui lui confère véritablement une identité sociale, ce qui l'inscrit dans le groupe patrilinéaire et, plus encore, ce qui lui permet de vivre. Un informateur nous disait ainsi "sans nom, un enfant ne peut vivre". (1)

Les noms sont secrets : on ne s'adresse ni ne se réfère jamais à quelqu'un par son nom personnel mais par un surnom qui peut, par exemple, refléter une caractéristique physique, la phase du cycle de vie de l'individu (voir p. 93), ou

encore la terminologie de parenté. Enfin, la plupart des Indiens étant actuellement baptisés, ils possèdent un nom portugais qui sert en général de terme de référence ou d'adresse.

Ces noms font partie du stock de noms personnels qui constitue la propriété rituelle de chaque clan : ils ne peuvent être utilisés par les autres clans mais plusieurs individus dans un même clan peuvent avoir le même nom.

Le nom est donc un moyen de relier directement l'individu aux ancêtres fondateurs du clan et, par le système de recyclage des noms par générations alternées, la vie et la continuité du patriclan sont assurées. Il nous faut maintenant aborder la structure sociale desana. Nous avons dit que le groupe linguistique se définissait essentiellement par la possession d'une langue qui est un critère d'identité fondamental et, partant, de distinction avec les autres groupes tukano orientaux, et que, de ce fait, le groupe linguistique était l'unité exogame minimale. En réalité, il n'y a pas toujours correspondance terme à terme entre frontières linguistiques et exogames comme en témoigne l'existence de quelques groupes tels que les Cubeo (rivière Querari et Cuduyari) étudiés par I. Goldman (1963) ou les Makuna du Pira-Paraná (K. Arhem 1981) qui, tout en souscrivant à l'idéal d'exogamie linguistique, ne contractent pas moins une grande partie de leurs alliances de mariage à l'intérieur de leur unité linguistique.

Certains groupes linguistiques sont unis d'autre part, par une relation de germanité, relation qui se définit, ainsi qu'il a déjà été dit, par la communauté de langue ; les membres de ces différents groupes utilisent entre eux la terminologie agnatique.

Il est commode de suivre ici la dénomination de phratrie proposée par J. Jackson (1972) et reprise par C. Hugh Jones (1979) pour désigner ce type de

regroupement, pour ne pas compliquer davantage la terminologie des unités de structure sociale déjà abondante.

La phratrie ne peut être considérée comme un groupe d'unifiliation, sa seule raison d'être semble résider dans l'interdiction de mariage exprimée entre les membres des différents groupes qui constituent une phratrie. Ceux-ci disent qu'ils "se sentent trop proches pour pouvoir se marier". Tel est le cas par exemple, des Desana avec tous les groupes d'origine arawak. Le regroupement en phratrie n'a aucune incidence sur l'organisation politique, économique ou cérémonielle des groupes concernés.

Leur existence ne semble pas pouvoir être expliquée par la mythologie - les membres de ces phratries ne se réfèrent pas, en effet, à un ancêtre mythique commun - ou par le critère linguistique : ils ne parlent pas la même langue. On pourrait peut être arguer d'une quelconque spécialisation des langues arawaks, qui serviraient par exemple de langues cérémonielles pour les groupes indigènes de la région, mais l'état actuel de nos matériaux ne nous permet pas d'infirmier ou de confirmer cette hypothèse ; J. Jackson (1974 : 58) considère pour sa part qu'aucune langue de la région n'est spécialisée à l'exception toutefois du Tukano qui fonctionne comme langue véhiculaire.

Groupe linguistique : unité de filiation patrilinéaire, exogame dont le trait le plus marquant est la langue. Nous utilisons à l'instar de J. Jackson (1972) l'expression de "groupe linguistique" car ce terme met l'accent sur l'importance de la langue comme fondement de l'identité et donc, de l'altérité. Idéalement la différence linguistique fonde la règle d'exogamie et régleme ainsi les relations d'alliance entre les groupes.

Chaque groupe occupait autrefois un territoire continu, constitué d'une ou de plusieurs rivières et des terres adjacentes, borné de chaque côté par d'autres groupes linguistiques vis-à-vis desquels il se trouvait soit en position d'allié potentiel, soit en position "d'allié d'allié" (voir p. 85). Les Desana occupent traditionnellement quelques sites sur le Papuri qui est le territoire ancestral où vivent encore les clans de tête, les autres clans venant s'installer sur le Uaupès et le Tiquié.

Les raisons de cette migration nous sont inconnues de même que nous ignorons si cette migration est, ou non, récente mais, d'après certaines indications qui figurent dans les traditions orales, les Desana auraient été délogés du Papuri lors de l'arrivée de groupes plus puissants et plus nombreux tels que les Tukano et les Tariano.

Les membres d'un groupe linguistique se considèrent comme frères et font remonter leur origine et leur filiation commune à d'un groupe de frères dont l'aîné Boreka "carpe" est considéré comme l'ancêtre majeur des Desana. Toutefois, les individus n'explicitent pas leur relation de germanité par cette filiation commune à un ancêtre mythique fondateur, mais utilisent le critère linguistique pour le faire. Ainsi, ils se déclarent frères "parce qu'ils parlent la même langue" et non parce qu'ils se réclament tous de l'ancêtre Boreka, la possession d'une langue commune est, de même, l'argument avancé pour expliquer les prohibitions de mariage entre eux.

Chaque groupe linguistique se subdivise en segments nommés, hiérarchisés, que nous dénommerons "groupes composés", eux-mêmes divisés en clans.

Groupe composé : ensemble nommé de clans (d'après le nom de l'ancêtre mythique du premier clan, le clan du chef) différenciés selon l'ordre de

naissance des ancêtres fondateurs des clans. Le nombre de clans au sein d'un groupe composé est variable ; le groupe linguistique desana comprend entre 20 et 30 clans répartis, selon les versions, en 3 ou 4 groupes composés. Chaque groupe composé est idéalement une unité territoriale occupant une rivière ou une portion de rivière.

Clan : unité de filiation patrilinéaire : les membres d'un clan descendent en ligne patrilinéaire d'un ancêtre mythique commun qui donne son nom au clan.

A l'intérieur de chaque groupe composé, les clans sont différenciés selon deux principes qui se superposent :

- ordre de naissance ou d'émergence des ancêtres mythiques fondateurs des clans : distinction aîné/cadet. Chaque clan est défini comme "plus âgé" ou "plus jeune" qu'un autre et les membres d'un clan utilisent pour se référer ou s'adresser aux membres d'un autre clan, la terminologie agnatique, c'est-à-dire *gãbõ bãsã* "Gens-frères-aînés" ou *kãbĩ bãsã* "Gens-frères-cadets". Les clans sont disposés le long de la rivière, d'aval en amont, selon l'ordre de naissance, les aînés vivront vers l'aval plus riche en poissons et les cadets en amont. L'organisation hiérarchique des clans s'exprime donc au niveau spatial.

- spécialisation : certains clans sont spécialisés c'est-à-dire qu'ils sont associés à une fonction spécifique déterminée par l'ordre de naissance des ancêtres mythiques fondateurs.

Il est difficile de décrire ces fonctions comme de parler de leur fonctionnement dans la mesure où il ne reste actuellement que des vestiges de

ce type d'organisation. Aussi, les éléments d'information qui suivent reposent-ils uniquement sur les souvenirs de nos informateurs.

Nous avons pu ainsi trouver des clans de chefs / *opi*/, des clans de maîtres-de-cérémonie / *baya*/, des clans d'aïeuls / *yekĩsĩbã*/ et des clans de serviteurs / *dĩkẽdã*/.

a) les clans de chef assuraient l'organisation des rituels de même qu'ils fournissaient plantes et objets utilisés au cours de ceux-ci (hallucinogènes, tabac, coca, peinture). Des membres de ce clan devaient aussi contracter des membres du clan des maîtres-de-cérémonie et du clan des aieuls. Comme indices de leur statut, ils avaient la fonction de préséance au cours des rituels et détenaient le privilège de porter les parures cérémonielles appartenant aux différents clans.

b) les clans de maîtres de cérémonies : les membres de ces clans dirigeaient les sessions de chants et de danses au cours des rituels ; à eux revenaient aussi la charge de réciter les traditions orales du groupe.

c) Le clan des aïeuls : ils remplissaient les fonctions de chamane / *kũbũ*/ à l'égard des membres des autres clans, c'est-à-dire qu'ils guidaient et protégeaient les participants au cours des rituels et de la période d'isolement qui suit.

d) Les clans de serviteurs se chargeaient des fonctions subalternes dont certaines sont associées au statut féminin comme aller chercher de l'eau, allumer le feu. A eux revenaient également le soin d'allumer le cigare cérémoniel, de préparer la poudre verte de coca (*Erythroxylon coca*).

Cette classification des clans selon l'ordre de naissance et une fonction spécialisée, ne semblait avoir de sens qu'au moment des rituels où les membres de chaque clan devaient remplir pour les autres, le rôle qui leur était imparti du fait de leur appartenance à tel ou tel clan. En d'autres termes, l'organisation fonctionnelle de cet ensemble de clans n'avait de sens qu'au moment de la vie cérémonielle ou rituelle, les clans ne fonctionnant de façon interdépendante que pendant celle-ci.

L'appartenance à un clan de chef ou de serviteur, pour prendre les deux positions les plus extrêmes, ne se traduisait pas, dans la vie quotidienne, par un mode de vie différent des individus : ils vivaient tous dans une maloca, chassaient, pêchaient. Le standard de vie entre clans de niveaux différents est identique en dehors du fait, néanmoins, que les clans de tête occupaient l'aval des rivières réputé comme plus prestigieux. D'autre part, cette classification des clans ne semblait pas avoir des répercussions d'ordre politique sur la vie de ces groupes, chaque clan, qui occupait idéalement une maloca, étant une unité politique autonome.

Il faut toutefois signaler que cette stratification des clans avait des répercussions sur le plan des règles du mariage : on ne pouvait se marier qu'avec quelqu'un appartenant à un clan d'un niveau équivalent mais cette règle semble surtout s'appliquer pour les clans de serviteurs : ceux-ci devaient toujours prendre leurs épouses dans un clan de serviteur d'un autre groupe linguistique. Par contre, si idéalement les membres du clan des chefs ne pouvaient se marier qu'avec des membres d'un autre clan de chef tout en respectant bien évidemment la règle d'exogamie linguistique, ils avaient

également la possibilité de prendre leur épouse dans d'autres clans.

Il y a donc une certaine endogamie tendancielle par niveau, mais c'est pour les clans de serviteurs qu'elle est la plus explicite. La différence de statut est ainsi essentiellement marquée par l'accès différentiel aux femmes des autres groupes.

La position hiérarchique des clans est sujet à controverse comme peuvent en attester les deux listes de clans et leur répartition au sein des groupes composés, qui suivent. La première liste a été publiée par les auteurs du livre Antes o mundo não existia (São Paulo : 1980) qui appartiennent au clan de chef du 4ème groupe composé Tolaman Kenhiri.

La seconde nous a été donnée par les représentants du clan Kisibi (2ème groupe). Nous avons adjoint à ces deux listes, chaque fois que cette information nous était connue, des indications relatives à la localisation actuelle des membres de ces clans ainsi qu'à leur spécialisation.

LISTE I :

	Localisation (rivières et affluents)	Spécialisation
<u>Groupe 1 : Boreka</u>		
Clan 1. Boreka	Papuri	Chef
2. Uali dēlē	Papuri	Chef
3. Tolaman oguei		
4. Aun iuhku deun		Maître-de-cérémonie
5. Bēguē ieri ponlan		
6. Pola baē		Aīeul
7. Se kean		Aīeul
8. Milun pu kemilun		Serviteur

	Localisation (rivières et affluents)	Spécialisation	
Groupe 2 : Uali nami ioaliru composition inconnue			
Groupe 3 : Dē baialu composition inconnue			
Groupe 4 : Tolaman Kenhiri			
Clan 1.	Tolaman Kenhiri	Papuri	Chef
2.	Kisibi ye suliro	Papuri	Aïeul
3.	Umusin Panlon	Tiquié	Aïeul
4.	Umusin bohso tali buhali	Tiquié	
5.	Wiri baialu	Disparu	Maître-de-cérémonie
6.	Uali paia		
7.	Kisibi iepuli waliru	bas Rio Negro	
8.	Uali diapoa nii		Aïeul
9.	Kisibi wabelo pela		Aïeul
10.	Buiasu		Serviteur
11.	Maha gubu		Serviteur
12.	Mimi gubu		Serviteur
13.	Nami milu		Serviteur
14.	Umusin sealo kumu		Serviteur
15.	Maha kole		Serviteur

LISTE 2 :

Groupe 1 : Boreka			
Clan 1.	Boreka	Papuri	Chef
2.	Toarâbi ye	Papuri	Chef
3.	Bigi yeri		

	Localisation (rivières et affluents)	Spécialisation
4. Beberi		
5. Osoa		Aïeul
6. Payateda		Aïeul
7. Wiaroa	Abiu	Serviteur
8. Ahĩdã	Cucura	Serviteur
9. Dasua	Papuri	Serviteur
Groupe 2: Duputuriru		
Clan 1. Duputuriru	Rio Negro, Cucura	Chef
2. Wahari	Umari	
3. Tõãrãbĩ ye	Papuri	
4. Ũbũĩ	Umari	
5. Kisibi	Umari	Aïeul
6. Bereya	Uaupès	
7. Yebaboreka	Umari, Papuri	Aïeul
8. Tasoro	Umari, Papuri	Aïeul
9. Wahari-aturi	Umari, Papuri	Aïeul
10. Diakurubuari	Castanha	Serviteur
11. Bĩbigõbũ	Papuri	Serviteur

On peut tout d'abord remarquer que tous les clans ne sont pas attachés à une fonction spécialisée. Il est difficile de savoir s'il en a toujours été ainsi. Ainsi qu'il a déjà été dit, les informations relatives aux clans et à leur spécialisation reposent uniquement sur les souvenirs des Indiens et non sur l'observation empirique de leur fonctionnement.

On peut remarquer en second lieu que les listes sont largement divergentes tant au niveau du nombre des clans, de leur désignation que de leur position hiérarchique : chaque clan ne semble finalement bien connaître que celui qui est immédiatement en dessus ou en dessous de lui. Néanmoins, si la position des clans aînés n'est en général pas remise en question, il n'en est pas de même pour les autres clans.

Ainsi par exemple, le clan Tolaman Kenhiri dont les représentants actuels vivent dans les villages de São João et São Antonio sur la rivière Tiquié n'apparaissent pas dans la liste que nous avons recueillie auprès des représentants du clan Kisibi. Tout d'abord, les membres de ces deux clans ne sont pas d'accord sur la signification du terme Kenhiri, les premiers le traduisent par "les dessins du rêve", les seconds par "qui est né dehors" ou encore "qui est né sans père". Ils se réfèrent ainsi au mythe qui explique que le clan Kenhiri de même que le groupe composé du même nom n'existent pas, plus exactement qu'ils n'ont aucune place dans la généalogie, ce qui signifie en d'autres termes qu'ils ne sont pas cités lors de la narration des traditions ancestrales des Desana. L'argument est le suivant : l'ancêtre de ce groupe composé serait "de père inconnu", il n'est donc pas possible de l'inclure dans la généalogie du groupe linguistique desana, dans la mesure où, comme on l'a vu, l'appartenance à un groupe donné est déterminée par la ligne patrilinéaire, et ceci expliquerait son nom "qui est né dehors".

Ainsi, lors des fêtes d'échange de nourriture entre alliés, quand hôtes et invités commencent respectivement à entonner mythes et traditions orales de leur groupe en faisant circuler le cigare cérémoniel, le groupe composé Kenhiri - toujours selon les membres du clan Kisibi - ne serait pas cité.

On a dit plus haut que les clans utilisaient la terminologie agnatique pour

dénoter leur rang, d'autres moyens existent comme on le voit, tel que celui de ne pas inclure un clan ou un groupe dans la généalogie, ou encore de considérer un groupe comme nouveau-venu.

Ceci rend plus généralement compte de la compétitivité inhérente à toute organisation de type hiérarchique : selon L. Dumont (1966) la compétitivité est inscrite dans l'ordre même d'une organisation hiérarchique.

C. Hugh Jones (1979 : 54-75) qui fut le premier ethnologue à mettre l'accent sur ce système de classification des clans, a décrit pour les Barasana d'autrefois, un système beaucoup plus complet : chaque groupe composé (dans sa terminologie "groupe exogame simple") étant constitué d'un ensemble de 5 clans classés selon l'ordre de naissance et une fonction spécialisée. Elle décrit dans l'ordre décroissant de prestige :

chef - maître de cérémonie - guerrier - chamane - serviteur

Nous n'avons pas trouvé, pour notre part, de clans de guerriers. Les Desana se déclarent pacifiques depuis l'origine mais il est difficile de savoir si cette affirmation est fondée ou si elle est due à l'acculturation missionnaire : les sources historiques sont assez floues, néanmoins il y a quelques indications que les groupes tukano étaient en guerre les uns contre les autres probablement pour des questions de territoire.

C. Hugh Jones pour sa part, note la fréquente omission de cette troisième classe, mais pense que la négation par les Indiens de leur passé de guerriers résulte probablement de l'attitude des missionnaires qui auraient tenté, dès leur arrivée, de mettre un terme aux conflits entre groupes.

Nous n'avons pas recueilli de mythes expliquant le regroupement de ces clans, mais les matériaux de C. Hugh Jones, par contre, semblent indiquer que les membres d'un groupe exogame simple proviennent de la segmentation du corps de l'anaconda-ancêtre mythique.

Le système de spécialisation que nous venons de décrire pour les groupes composés se reproduit au niveau de chaque unité familiale, les individus devant prendre, idéalement, une spécialisation déterminée par leur ordre de naissance. Pour K. Arhem (1981 : 112) les noms seraient aussi classés selon les diverses spécialisations, ainsi, l'aîné recevra-t'il un nom de chef, le second un nom de maître-de-cérémonie. Il semble qu'autrefois au moment de l'imposition du nom, le chamane faisait une cérémonie pour les futurs baya et kũbũ. Les enfants prédestinés à l'une de ces fonctions recevaient une éducation particulière dès le plus jeune âge, et devaient notamment s'abstenir de manger certains aliments, particulièrement les aliments riches en graisse.

Groupe local : le groupe local (ou de résidence) est composé d'un groupe de frères, de leurs cousins parallèles patrilatéraux, de leurs soeurs mariées et de leurs femmes et enfants.

Il est traditionnellement co-extensif au clan : actuellement, probablement en raison de la dispersion des membres d'un groupe linguistique et des clans, les villages qui ont remplacé la maloca peuvent être le lieu de résidence des membres d'un ou de plusieurs clans, voire même de membres de groupes linguistiques distincts (voir p. 65).

Terminologie de parenté desana

La terminologie de parenté présente les caractéristiques définies par

Louis Dumont (1953) pour le système de parenté dravidien dont l'élément le plus marquant est la distinction, dans les générations intermédiaires c'est-à-dire G+1, G.0, G-1, de deux classes de parents de chaque sexe. La terminologie, en d'autres termes, renferme une distinction agnats/alliés potentiels que l'on pourrait conceptualiser comme "nous" par rapport aux "autres", et que L. Dumont désigne comme "consanguins terminologiques" par opposition ou contraste avec les "affins (alliés) terminologiques".

Les autres traits de la terminologie sont les suivants :

- distinction des générations : on distingue 5 générations du grand-père au petit-fils.

- distinction des sexes dans toutes les générations mais celle-ci n'est exprimée, dans les générations extrêmes (G+2 et G-2) c'est-à-dire celles des grands-parents et des petits-enfants de même que dans la génération d'Ego pour les cousins croisés, que par une féminisation du terme masculin qui reçoit la voyelle " o ", forme du féminin, pour remplacer la voyelle " i " indice du masculin.

- distinction d'âge : distinction aîné/cadet dans la génération d'Ego. Chaque frère ou soeur d'Ego est distingué comme plus âgé(e) ou plus jeune qu'Ego. Il n'y a pas de terme simple pour dire "frère" ou "soeur", mais il existe, pour chaque sexe, deux termes qui indiquent l'ordre de naissance de l'individu en référence à Ego.

Les cousins parallèles patrilatéraux qui sont assimilés par la terminologie aux germains d'Ego, sont également différenciés selon l'ordre de naissance. Ce n'est pas leur âge relatif qui est pris en compte mais la position d'aîné ou de cadet de leur père par rapport à celui d'Ego. Ainsi par exemple, Ego désignera par le terme "frère aîné" / *gābī*/ le fils du frère aîné de son père (FeBS) quels que soient leurs âges respectifs.

Cette distinction aîné/cadèt qui se retrouve à chaque niveau de la structure sociale desana est, fondamentalement, la distinction du droit d'aînesse ou de primogéniture sur les autres enfants. Les aînés de famille sont traditionnellement appelés à être tôt ou tard chefs de lignée, statut qui ne peut être remis en cause en raison de leur antériorité de naissance.

Le tableau qui suit donne les principaux termes de parenté (voir Annexe 3 la liste complète des termes de référence et d'ordre).

	AGNATS		AFFINS POTENTIELS	
+ 2			FF-MF Ahikiro MM-FM Běōbīro	
+ 1	F Ahī FB Pagitigi FZ Pagipiribo		M Běō MB Dibi MZ Wayo	
0	eB gābō yB Kābī eZ di'o yZ kābī	FZS Basuri FZD Basurio	MBS Basuri MBD Basurio	MZS Běō bagi MZD Běō bago
- 1	S bāgī D bāgō BS wāibī BD wāibō	Zs Dīōbī ZD Dīōbō		
- 2		SS-DS Pādābī DD-SD Pādābīō		

La terminologie de parenté desana présente toutefois une irrégularité ou une particularité par rapport à la terminologie dravidienne type en ce que, à la génération d'Ego, l'on distingue à l'intérieur des consanguins les "consanguins vrais" c'est-à-dire les vrais agnats d'Ego appartenant au groupe patrilinéaire exogame de ce dernier (germains vrais et cousins parallèles patrilatéraux) des cousins parallèles matrilatéraux ou "utérins". Par "utérin" on entend essentiellement les enfants issus de la même mère qu'Ego mais d'un père différent, ou d'une soeur de cette dernière, ou enfin d'une femme appartenant au même groupe patrilinéaire que la mère d'Ego, mais d'un groupe exogame différent de celui d'Ego.

Les enfants utilisent entre eux non la terminologie agnatique correspondant à leurs âges relatifs, mais l'expression *běõ bǎǵĩ* "Fils de même mère" ou *běõ bǎǵõ* "fille de même mère". La relation "fils de mère" peut également lier deux groupes patrilinéaires exogames qui prennent leurs femmes dans un troisième groupe : ils sont en ce sens des "alliés d'alliés".

Cette particularité de la terminologie de parenté a également été notée pour les autres groupes tukano orientaux, notamment pour les Tatuyo (P. Bidou 1976), les Bara (J. Jackson 1972), les Barasana (C. Hugh Jones 1979) et les Makuna (K. Arhem 1981).

Les utérins représentent une catégorie de parents intermédiaires, ils ne sont ni vraiment des consanguins (car ils ne le sont que du côté de la mère), ni vraiment des alliés. Le mariage entre utérins fait l'objet d'une prohibition. Cette relation particulière entre deux individus n'est pas héritée, elle n'existe ou ne définit une relation particulière qu'entre deux individus, relation qui prendra fin avec la mort de ceux-ci.

La terminologie de parenté est articulée à une règle d'alliance symétrique

prescriptive, elle contient une dimension d'alliance et une dimension de linéarité. Elle est prescriptive en ce qu'elle détermine la catégorie d'épouses potentielles, c'est-à-dire qu'elle définit la classe où prendre son conjoint : un homme doit se marier avec une femme de sa génération appartenant à la catégorie **basurio** c'est-à-dire à la catégorie des cousins croisés bilatéraux.

Outre la règle de mariage avec la cousine croisée bilatérale, plusieurs facteurs déterminent les règles d'alliance entre groupes :

- La règle d'exogamie linguistique : un homme ne peut se marier qu'avec une femme qui parle une autre langue. La règle d'exogamie se définit au niveau linguistique et non au niveau territorial. Se marier à l'intérieur de son propre groupe linguistique est considéré comme incestueux.

- La proximité géographique des villages échangistes est un autre facteur important. Comme les Desana sont dispersés dans toute la région du Uaupès, les alliances ne sont pas contractées au niveau du groupe linguistique mais au niveau des groupes de résidence.

Sur 60 mariages que nous avons répertoriés à São João (Tiquié), 35 ont été contractés avec des femmes du groupe tukano appartenant à trois communautés situées dans un rayon d'environ une heure de pirogue.

Les alliances ont tendance à être établies entre membres de communautés voisines, les jeunes s'étant connus la plupart du temps à l'internat de la mission.

- Les alliés préférentiels : les Desana montrent une préférence marquée pour le mariage avec les membres du groupe tukano comme le

montre le tableau ci-contre qui regroupe les mariages entre les Desana et les Tukano orientaux. Ces données proviennent des registres de la mission de Paricachoeira qui contrôle toutes les communautés vivant sur cette rivière et ses affluents, et elles couvrent la période comprise entre 1945 (date de l'installation des salésiens sur le Tiquié) et 1981.

	TUKANO	191
	TUYUKA	12
	KARAPANA	7
DESANA		
	PIRA-TAPUIA	3
	MIRITY-TAPUIA	3
	BARA	1

Le mariage préférentiel avec le groupe tukano est d'ailleurs fondé sur le mythe. Au moment de la différenciation des ancêtres, le Créateur, qui est aussi l'ancêtre majeur des Tukano, s'est tourné vers Boreka en l'appelant "cousin croisé". -

Les registres de la mission montrent aussi l'existence de mariages non

conformes c'est-à-dire avec un partenaire du même groupe linguistique : trois alliances ont ainsi été contractées entre deux membres Desana. Considérant que la règle d'exogamie linguistique limite le choix des mariages possibles, la mission essaye d'y mettre un terme en encourageant les mariages au sein d'un même groupe linguistique.

3 - ORGANISATION POLITIQUE ACTUELLE DES VILLAGES

Le village est une unité politique autonome. Depuis l'installation des missionnaires, certains aspects de la chefferie ont changé : chaque village comprend actuellement plusieurs fonctionnaires qui se partagent les tâches autrefois assignées au chef de maloca.

- Le capitão (pluriel capitoões) remplace l'ancien chef de maloca / opi/ qui, par droit de naissance, héritait de cette fonction.

Il doit parler portugais, son rôle essentiel étant celui de représentant et de médiateur des membres du village auprès des autorités civiles, militaires ou religieuses de la région. Il ne détient pas forcément cette fonction par droit héréditaire : dans certains villages "stratégiques", par exemple, dans les villages situés à proximité des missions, les missionnaires ont souvent imposé comme capitão un individu qui leur était totalement allié. En d'autres termes, cette charge repose moins actuellement sur la position lignagère d'un individu que sur le choix fait par la mission de la confier à un individu particulier. Les capitoões doivent se faire enregistrer à la première délégation régionale de la

Fondation pour l'Indien (FUNAI) qui leur délivre un titre les reconnaissant comme capitão de tel ou tel village. Ils n'ont pas de pouvoir politique, les décisions sont prises en commun, elles reposent sur le consensus social. Les capitões qui ont hérité de cette charge, ont conservé certains privilèges héréditaires tels que la possession de locaux de pêche / tirikari/, insignes de leur statut. Les chefs de maloca avaient en effet le droit de déposer des pièges en certains endroits des rivières pour attraper des poissons. Ils sont, en un sens, propriétaires de cette portion de rivière et aucun Indien ne peut ni déplacer, ni utiliser les pièges de pêche. Ceux-ci sont transmis héréditairement selon la ligne patrilinéaire d'un père à l'un de ses fils. Firmiano qui possédait trois locaux de pêche sur le Tiquié en a fait don à ses fils comme cadeaux de mariage.

- le catéchiste : ce sont des hommes jeunes, choisis par la mission sur la base de leurs résultats scolaires et de leur comportement pendant leurs études à l'internat de la mission. Ce sont les représentants indigènes de la mission et, outre l'enseignement du catéchisme aux enfants dans l'école du village, ils dirigent le culte du dimanche et des jours fériés dans la chapelle du village et exhortent les Indiens à vivre selon les préceptes catholiques.

Les Indiens disent souvent qu'ils sont "les yeux et les oreilles" de la mission, c'est en effet par eux que celle-ci est au courant de ce qui se passe au sein du village. Dans certaines communautés, il est l'intermédiaire privilégié des Blancs, le capitão actuel ne pouvant le faire en raison de son ignorance de la langue portugaise. La mission renforce le prestige du catéchiste en lui confiant - et non au chef - une caisse de médicaments. Il est ainsi de plus en concurrence avec le chamane local.

Capitão et catéchiste sont astreints à suivre des séances de formation, deux à trois fois par an, organisées par la mission. Les principaux thèmes abordés sont les suivants : vie et développement communautaires, administration de village et en plus, pour le second, catéchisme. Ainsi, dans la pensée des missionnaires, les catéchistes de par la formation commune qu'ils reçoivent avec les chefs de village, sont appelés à remplacer ceux-ci.

- le responsable des clubs de mères : il prend en charge la production artisanale du village. Une journée par semaine est actuellement consacrée aux travaux d'artisanat et les femmes ne vont donc pas à la plantation de manioc le jour fixé par les soeurs de la mission salésienne. Celles-ci se chargent de la commercialisation des objets artisanaux dans les boutiques pour touristes de Manaus. La somme d'argent récoltée (toujours très minime en raison de la dévalorisation des produits indigènes) sert à alimenter une "petite boutique" dans le village où chacun peut se procurer sel, savon, fils, aiguilles, tissus, hameçons, nécessaires à la vie quotidienne.

- l'animateur des travaux collectifs, communautaires élu pour trois ans, il coordonne les travaux collectifs : défrichage de forêt, construction de maison, entretien du village. Celui qui sollicite une aide temporaire en réfère à l'administrateur des travaux collectifs qu'il charge d'exposer sa demande à tous les chefs de famille. Le travail demandé n'est pas payé mais celui qui le requiert offre nourriture et çaxiri aux gens du village qui l'ont aidé.

Il y a, dans chaque village, un certain nombre d'individus qui savent

soigner ou prévenir les maladies, mais peu, sont reconnus comme *kũbũ*. Il faudrait sans doute distinguer, à l'instar de R. Hamayon (1982) les "gens qui chamanisent", c'est-à-dire ceux qui utilisent leur connaissance pour leur compte personnel ou celui de leur famille immédiate, des vrais chamanes "*kũbũ*" qui agissent pour le compte de la communauté. Le caractère social de la fonction est d'ailleurs en général l'un des critères retenus dans toutes les définitions du chamane (M. Eliade 1968).

CHAPITRE IV

VIE CEREMONIELLE

Les Desana, comme de nombreux groupes indigènes, marquent par des cérémonies particulières les différentes phases ou étapes du développement humain : naissance, puberté, mort.

Tous ces rites expriment la transformation corporelle et spirituelle de l'individu et forment, ainsi que l'a montré S. Hugh Jones (1979), un système rituel total. Le matériel présenté ici repose uniquement sur les informations recueillies au cours de notre séjour en 1980-1981 et non sur l'observation de ces cérémonies, auxquelles nous n'avons jamais pu assister en un an de terrain. En ce qui concerne les rituels d'initiation, nous nous sommes servie de la description des rituels de puberté des Barasana donnée par S. Hugh Jones (1979), en donnant les principales conclusions de cet auteur qui nous seront utiles dans la suite de ce travail. L'auteur en effet, considère que la description des rituels chez les Barasana est applicable aux autres groupes tukano du Uaupès.

Naissance : La femme accouche, en l'absence du mari, en dehors de la maison, dans la plantation ou dans la forêt. Le lieu de l'accouchement aura été auparavant purifié par le *kũbũ* avec des fumigations de résine d'arbre. Le cordon ombilical est coupé, le placenta est enterré et la femme retourne à la maison en entrant par la porte arrière. L'enfant reçoit à la naissance le nom d'un grand-parent décédé (idéalement, le garçon portera le nom du père de son

père, la fille, le nom de la soeur de celui-ci).

Commence alors pour les deux parents une période d'isolement et de restrictions alimentaires qui prendra fin avec le bain du troisième jour. Ce bain marque pour l'enfant et ses parents plusieurs événements importants : il introduit l'enfant dans le groupe patrilinéaire et réintègre le couple dans le groupe de résidence. Tout de suite après le bain, mari et femme consomment du poisson bouilli avec du sel et des piments. Le chamanisme du piment signe la reprise alimentaire, les restrictions sont progressivement déplacées mais elles s'appliquent avec plus de force pour la mère car tout ce qu'elle mange "passe dans le lait".

L'enfant est sevré à l'âge de 2 ou de 3 ans, et les aliments sont progressivement introduits par la médiation du chamanisme des nourritures (voir Chapitre VI). L'enfant, au cours de la croissance, recevra plusieurs noms qui, tous, reflètent une étape particulière de son développement.

- oe ou **diagi** (o) : bébé
- paragi** (o) : "il (elle) se cramponne"
- doagi** (o) : "il (elle) s'assoit"
- kurigi** (o) : "il (elle) commence à marcher"
- obãbedãgi** (o) : "il (elle) commence à courir"

Puberté : A la puberté, garçons et filles sont initiés. L'initiation masculine donne lieu à un rite communautaire au contraire de l'initiation féminine qui est un rite privé. Les initiés des deux sexes sont désignés, au cours de cette période, par le même terme **gãbi** ou **gãbõ** "initié(e)" ou aussi par l'expression **biá-wihigi** (o), littéralement "celui (celle) qui prise le piment". C'est en effet

au cours de l'initiation que garçons et filles devront inhaler par les narines un liquide pimenté, et cette opération très douloureuse aurait pour but de faciliter l'installation de la graisse sur le visage et le haut du corps (voir p. 163).

menstruation : Dès les premières pertes de sang, la jeune fille est isolée dans une partie de la maison, son corps est peint en noir, ses cheveux coupés. Elle ne doit ni prendre de bain, ni travailler aux champs, et elle est soumise à la diète typique des périodes d'isolement. La fin de l'isolement est marquée par le bain dans la rivière.

initiation masculine : S. Hugh Jones (1979) a montré que les rituels d'initiation comportaient plusieurs phases :

- Participation du futur initié à plusieurs "rituels de fruits" : ces rituels sont en général tenus lors de la maturation de certains fruits sauvages : de grandes quantités de fruits sont apportées par les hommes au son des instruments de musique.

- Participation au rituel d'initiation proprement dit qui a lieu en mars-avril, c'est-à-dire à la fin de la saison sèche et au début de la saison humide. Au cours de ce rite, les flûtes et les trompettes (connues dans la région sous le nom de Yurupari) représentant les ancêtres du groupe patrilinéaire, sont montrées aux jeunes garçons qui apprennent à en jouer. Les instruments de musique sont interdits à la vue des femmes sous peine de mort. Celles-ci, pendant tout le rite, restent à l'arrière de la maison derrière un écran de feuilles de palmier tressées, dressé pour cette occasion, ou vont se réfugier dans la forêt.

Le rite dure trois jours, commence et se termine un soir, les initiés n'y participent que le second soir.

Les flûtes sont sorties de la rivière où elles sont habituellement immergées en

dehors des périodes rituelles. Les aînés jouent de ces instruments toute la nuit à l'intérieur de la maison pendant que les jeunes hommes (déjà initiés) jouent sur la place, à l'extérieur.

Au cours de la nuit, le chamane purifie toutes les substances qui seront utilisées au cours du rituel (tabac, coca, yagé, peintures, etc.).

Le lendemain, les flûtes sont de nouveau immergées dans la rivière et les chamanes distribuent cigares cérémoniels, coca, tabac, peinture noire qui sera appliquée sur le corps de tous les participants. La journée se passe en chants .

Le soir, les initiés, les cheveux coupés, le corps peint en noir, entrent dans la maison sur les épaules des aînés. Au cours de la nuit, les hommes leur présentent les flûtes et les trompettes sacrées et leur apprennent à en jouer. Plus tard, l'un des chamanes flagelle tous les participants pour les "rendre forts, agressifs et féroces". Ceux-ci s'enduisent ensuite de nouveau de peinture noire et le reste de la nuit de même que le jour suivant, se passent à chanter et à jouer de la flûte.

La troisième nuit du rituel, les initiés vont dormir pour la première fois près de l'écran de feuilles dressé devant la partie arrière de la maison. Le lendemain, ils prennent un bain dans la rivière et entrent dans la maison sur les épaules des aînés. On leur sert un repas composé de fourmis-manioc, de termites, de galettes de fécule de manioc. Les flûtes et les trompettes sont enveloppées dans des feuilles de palmier et immergées dans la rivière.

Les initiés sont alors isolés pendant deux mois dans un compartiment de feuilles de palmier dressé par les chamanes près de la porte des hommes. Cette période d'isolement est consacrée à l'apprentissage des mythes et des traditions orales. La fin de la réclusion est marquée par un bain rituel dans la rivière. Puis les initiés, le corps peint en rouge par les femmes, entrent dans la

maison sur les épaules des aînés "comme des nouveaux-nés" disent les Indiens. On leur sert alors un repas de poisson bouilli avec du sel et du piment. Peu après, une danse communautaire a lieu avec la participation des femmes, danse au cours de laquelle d'épaisses galettes de fécula de manioc sont distribuées à tous les participants. Ce rite marque la réintégration de l'initié dans le groupe patrilinéaire. L'initié retourne progressivement à une alimentation normale.

Mort : Après la mort, un individu est enveloppé dans son hamac et enterré avec tous ses effets personnels dans un canot coupé en deux. Au moment de la mort, ou tout de suite après, le *kũbũ* récite une incantation sur un cigare dont il rejette la fumée sur le corps du défunt. Dans l'incantation il parle d'entourer l'âme d'une sorte d'enclos protecteur / *ĩbika*/ ; il est aussi question d'un voile posé sur les yeux du mourant pour empêcher que l'individu, attiré "par la vision du monde", ne soit tenté de revenir sur terre.

La fumée de tabac libère l'âme de corps du défunt et la transporte jusqu'au séjour des morts. Les âmes se rendent dans la Maison-de-transformation, lieu d'émergence des ancêtres du clan. Le *kũbũ* ne joue pas le rôle de psychopompe, il n'accompagne pas, en effet, l'âme de l'individu jusqu'au séjour des morts. Les parents du défunt sont soumis à différentes restrictions alimentaires et de leurs occupations habituelles.

Toutes les cérémonies du cycle de vie comportent un certain nombre de séquences identiques : isolement, restrictions alimentaires et des activités, bain rituel dans la rivière, chamanisme du piment.

Restrictions alimentaires et isolement traduisent le statut marginal de

l'individu au cours de ces périodes de crise. Le bain rituel dans la rivière et le chamanisme du piment marquent la réintégration de l'individu dans le groupe social. Toutes les périodes de crise du cycle biologique de vie sont interprétées par les Indiens comme des périodes de contact avec le monde des ancêtres.

Au moment de la naissance, l'âme d'un grand parent pénètre dans le corps du nouveau-né à travers l'imposition du nom. Après la mort, l'âme retourne dans la maison des ancêtres. L'initiation est l'expérience d'une mort symbolique suivie d'une renaissance. La mort est symbolisée par la peinture noire posée sur le corps des initiés au début du rite, la renaissance par la peinture rouge et le bain rituel. Au cours du rituel d'initiation, le jeune garçon est aussi introduit pour la première fois dans le monde des ancêtres.

L'initiation masculine, ainsi que l'a indiqué S. Hugh Jones (1979) est aussi étroitement liée à la menstruation féminine. Par l'analyse du mythe d'origine des Yurupari, cet auteur a montré que les flûtes et les trompettes qui représentent les ancêtres, sont l'équivalent masculin des règles féminines. Au cours du rituel, les hommes s'approprient symboliquement la capacité de procréation de la femme.

Au cours des périodes de crise, l'individu est particulièrement vulnérable d'où la nécessité pour lui de se soumettre à de nombreuses restrictions alimentaires. Nous verrons plus loin la logique des prescriptions alimentaires qui accompagnent chaque période de crise (voir Chapitre VII-2).

DEUXIEME PARTIE

**LE CHAMANISME DESANA : THERAPEUTIQUE, INCANTATIONS
ET MEMOIRE DES ORIGINES**

CHAPITRE V

MODE DE FORMATION ET RECRUTEMENT DES KUBU

"J'ai appris assis avec mon père". Cette phrase si souvent réitérée par les *kũbũ* desana est intéressante à plusieurs titres, elle résume parfaitement les modalités d'accès à la fonction et de formation des *kũbũ* actuels. "On apprend en écoutant" : la formation se fonde essentiellement sur la mémorisation parfaite des textes mythiques, thérapeutiques, d'agression.

Le savoir chamanique n'est donc pas transmis au cours d'une maladie reconnue et interprétée comme "maladie initiatique", ni au cours d'états visionnaires tels que le rêve ou tous les états produits par l'ingestion de drogues hallucinogènes où l'on va en pensée auprès des ancêtres, des esprits ou des animaux pour apprendre certains chants, certaines techniques. L'apprentissage n'est pas révélé et transmis au cours d'une expérience brutale. La remarque de C. Reichel Dolmatoff (1975 : 107) concernant les chamanes / *ye/* tukano s'applique parfaitement au *kũbũ* :

"Un chamane tukano ne reçoit pas de révélation soudaine dans une bouleversante expérience traumatique, mais développe sa personnalité résolument, la force motrice étant un intérêt véritable pour l'inconnu ; et ceci, pas seulement dans le but d'acquérir du pouvoir sur les autres, mais plutôt pour la satisfaction personnelle de "savoir" les choses que les autres sont incapables de comprendre" (1)

On apprend en écoutant, mémorisation facilitée par la prise de potions

émétiques à l'aube pour "libérer le corps", "rendre le corps léger", "rendre la mémoire claire", "ne pas avoir la tête lourde" : ces exercices de lavage, de purification du corps visent donc à une préparation de l'esprit.

Le savoir est transmis selon la ligne patrilinéaire d'un père à l'un de ses fils : on est donc *kũbũ* par tradition familiale. C'est le seul mode de transmission reconnu par les Desana. Le savoir ne peut être acquis contre paiement et la participation à des séances de cure n'est pas un moyen d'apprendre ces textes par le fait même que les incantations, qui constituent l'essentiel de la cure (voir p. 112) sont récitées intérieurement, donc de manière inaudible pour les spectateurs.

Un mythe insiste de manière particulièrement dramatique sur le caractère secret de la parole thérapeutique qui ne peut être transmise qu'en filiation directe. (M. 2. 87)

"Alors elle commença à boucher avec des feuilles leurs narines, leur bouche, et tous les orifices du corps. Puis elle se mit à réciter les incantations mais les *Diroa* étaient très malins. Ils avaient fait semblant d'être mort pour voir ce que la vieille allait faire et pour apprendre les incantations. Simulant la mort, ils sortirent de leurs corps et se disposèrent de chaque côté de la vieille pour regarder ses moindres gestes et écouter ses moindres paroles.

Ainsi apprirent-ils les incantations"

A la fin du mythe, les *Diroa*, voulant ramener à la vie la vieille qu'ils venaient de tuer, procédèrent de même : ils commencèrent par lui boucher les narines, les oreilles, etc... pour qu'elle n'entende pas la parole thérapeutique.

Le père transmet son savoir à l'un de ses fils, de préférence au benjamin. Pour

expliquer cette préférence les Desana se réfèrent à la mythologie : les mythes en effet sont souvent de longues digressions sur les aptitudes psychologiques et intellectuelles différentes des aînés et des benjamins de famille. L'aîné est toujours présenté comme désobéissant, paresseux au contraire du benjamin qui témoigne de capacités d'ingéniosité et de ruse peu communes. Cette différence entre aîné/benjamin peut s'expliquer par un motif d'ordre socio-politique : l'aîné, de par son antériorité de naissance est appelé à assumer tôt ou tard la fonction de chef de lignée, statut qui ne peut être remis en question, alors que le cadet, pour avoir une existence sociale, se doit d'être imaginatif, rusé, entreprenant. Il est souvent aussi décrit comme possédant une parfaite maîtrise de lui-même.

Ainsi, dans le mythe des trois frères partis à la recherche de la nuit (M. 1), seul le benjamin, témoigna d'une capacité de contrôle remarquable, puisqu'il parvint à se tenir éveillé pour apprendre les rites, les paroles "pour faire la nuit" et installer, dans le temps, l'alternance jour/nuit.

Le benjamin se caractérise souvent dans la mythologie par une personnalité visionnaire peu commune. L'aptitude à voir les êtres et les choses sous plusieurs aspects et de différents points de vue est, d'ailleurs, une caractéristique de la vision chamanique, du don de voyance du chamane.

Dans le mythe de l'origine de la boisson hallucinogène *gapi* dont nous avons déjà donné un extrait, la benjamine ne peut ramasser un fruit que les hommes avaient lancé dans sa direction car ce fruit, pour elle, était une personne, alors que pour sa soeur, ce n'était qu'un fruit

Ainsi, bien que les femmes ne puissent accéder à la fonction de *kūbũ*, les benjamins sont toujours présentés dans le mythe comme plus imaginatives, voire même, plus visionnaires que les aînées, la différence de sexe s'estompe donc au profit de celle de l'ordre de naissance.

Dans le mythe du Dieu de la Paresse (M. 2. 39-43) *Butari-gõãbĩ* voulant avoir une aventure avec *Abo* partit, à la demande de cette dernière, râper l'écorce d'un arbre pour s'en servir comme savon : il était en effet d'une saleté repoussante. En s'approchant de l'arbre, il le vit comme une personne, aussi, ne put-il en râper l'écorce.

Le caractère visionnaire des benjamins ou des *kūbũ* est, ainsi, souvent présenté dans les mythes comme un handicap.

Dans la pratique, le *kūbũ* choisit parmi ses descendants directs celui qui lui semble être le plus apte à remplir la fonction.

La fonction de *kūbũ* est une prérogative masculine, l'accès à la fonction est, traditionnellement, limitée au sexe masculin : aucune femme ne peut être *kūbũ* disent les Desana et toute tentative d'obtenir de leur part les raisons de cette impossibilité se heurte à des faux-fuyants : "parce qu'elle ne peut pas", ce "elle ne peut pas" signifiant pour certains "qu'elle n'est pas capable" - l'impossibilité pour une femme d'être *kūbũ* et donc renvoyée sur un problème d'ordre intellectuel, de compréhension, d'intelligence - pour d'autres parce "qu'elle n'a pas le temps" ou encore "qu'elle ne peut se permettre de rester là, assise avec son père" et les Indiens d'arguer des tâches domestiques et

éducatives qui empêcheraient une femme de rester avec son père le temps nécessaire pour apprendre. Ce dernier argument ne tient pas dans la mesure où l'enseignement est réservé aux heures de nuit, c'est-à-dire après l'arrêt des activités de production (chasse, pêche, horticulture).

La vraie raison de cette impossibilité pour une femme d'être *kũbũ* réside, d'une part, dans le statut marginal de la femme par rapport au groupe social - la femme, en vertu des règles d'exogamie linguistique et de résidence patrilocale est appelée à quitter tôt ou tard le village paternel et elle sera toujours une étrangère vis-à-vis du groupe patrilinéaire de son mari - d'autre part, dans l'existence de rituels d'initiation contrôlés par les *kũbũ*.

Comme on l'a vu au cours de ces rituels, les hommes s'approprient le pouvoir de rajeunissement perpétuel que possèdent naturellement les femmes : en effet les règles féminines sont perçues par les Indiens comme un changement de peau interne, source de leur immortalité. De par leur idéologie de filiation patrilinéaire, ils s'approprient aussi symboliquement la capacité de procréation des femmes.

Dans le mythe, les instruments de musique sacrés (qui sont utilisés actuellement au cours des cérémonies) appartenaient d'abord aux femmes et le mythe dit qu'à cette période le monde était inversé : les hommes se sont mis à vivre comme les femmes, à assumer les tâches domestiques ou autres, normalement attachées au sexe féminin. La reconquête de ces instruments de musique par les hommes explique l'origine des règles féminines : les hommes pour les punir, violèrent les femmes ou leur enfonçèrent les flûtes ou les trompettes dans le vagin, les faisant ainsi saigner. Les deux versions sont données comme l'origine de la menstruation. Les flûtes sacrées sont l'analogue

masculin des règles féminines et la possession des uns exclut de la possession des autres soit :

hommes : femmes :: flûtes : règles féminines

On peut presque dire que les flûtes sacrées sont le garant du statut masculin des hommes. La conjonction de ces deux pouvoirs en une seule et même personne -une femme chamane - pourrait sans doute conduire à une situation complètement chaotique qui menace directement l'existence masculine.

Ainsi, même si les Desana attribuent la création du monde et des premiers êtres à une femme, Yeba *bĩrõ*, ils n'en insistent pas moins sur le fait que cette femme chamane conçut le monde par "la force de sa pensée". Elle apparaît dans le mythe totalement asexuée, les Desana d'ailleurs la dénomment "la non-crée" parce qu'elle s'est faite d'elle même.

L'enseignement est graduel : c'est une initiation lente dans la connaissance et la compréhension des textes mythiques et des incantations. Il y a une certaine progression dans la transmission des textes thérapeutiques : certains sont enseignés en premier lieu, par exemple les incantations destinées à soigner les troubles considérés comme mineurs : céphalées, grippe, plaies, etc. D'autres clôturent l'enseignement : l'incantation pour la tumeur du sein /*ũpĩdũ bihiribu*/ par exemple, est un texte très long qui est récité pendant plusieurs heures et qui fait référence à tout le cycle mythique.

Cette graduation dans la transmission du savoir chamanique thérapeutique semble traduire une notion de difficulté progressive de compréhension de ces textes qui va de pair avec la gravité de la maladie : difficulté à comprendre et

à mémoriser des textes souvent très longs, aggravée par le fait que le langage des incantations est un langage essentiellement figuratif (voir p. 172) qui utilise différents procédés stylistiques que le néophyte doit apprendre pour comprendre les sens des incantations.

L'enseignement est réservé aux heures de nuit entre le père et le fils assis l'un en face de l'autre, engagés dans une sorte de dialogue cérémoniel : le père narrant un épisode mythique, le fils reprenant les dernières phrases ou ponctuant celles-ci par "c'est ainsi" (voir p. 117). Le père, s'aidant de poudre de coca ou de tabac "pour raviver sa mémoire" et "ne pas s'endormir" commence à raconter un mythe, à l'expliquer en y adjoignant des commentaires personnels (questions posées à son propre père, souvenirs de cure) ou ceux de son père. Le fils alors reprend et répète mot pour mot, phrase par phrase les textes mythiques et les incantations : comme on le verra celles-ci sont construites à partir de morceaux de mythes .

L'enseignement allait de pair autrefois avec la prise d'hallucinogènes. On connaît l'importance des plantes psychotropes dans le chamanisme sud-américain mais aussi plus généralement, dans la vie religieuse indigène. L'utilisation privilégiée de plantes psychotropes sous forme de potions (Banisteriopsis spp.) ou de poudre à inhaler par les narines (Virola sp. ; Anadenthera peregrina) au détriment d'autres moyens (méthodes de privation sensorielle, chants, danses, fumigations, percussion, etc...) est d'ailleurs l'une des caractéristiques du chamanisme sud-américain. L'importance des hallucinogènes dans la vie religieuse a conduit certains chercheurs (par exemple G. Reichel Dolmatoff : 1975) à affirmer que le chamanisme prenait corps dans l'expérience hallucinatoire. Les plantes servent essentiellement à retourner à la source, à l'origine de la vie, des êtres et des choses et jouent un

rôle fondamental dans la transmission du savoir mythique. Ainsi que le disent les Indiens Yéba-Masa, autre groupe tukano oriental vivant sur le Pira-Paraná en Colombie : "Tu ne peux apprendre ces histoires à moins que tu ne voies les choses qu'elles racontent" (Deltgen 1978-1979 : 65) (2)

Les périodes de prise d'hallucinogènes sont très dangereuses pour le néophyte d'où la nécessité, pour lui, de se soumettre à diverses restrictions : isolement, abstinence sexuelle, éloignement de toute source de chaleur, jeûne partiel. L'interdit au cours de cette période porte surtout sur la consommation d'aliments froids, rôtis, fumés ou pimentés (voir p. 158). La folie / guriri/ est souvent expliquée dans le mythe et dans la vie courante comme la sanction du non-respect des contraintes alimentaires qui règlementent la prise de plantes psychotropes : l'individu ne supporte pas les effets des hallucinogènes, se met à parler plusieurs langues en même temps, commence à raconter "les secrets des vieux" et finit par s'enfuir dans la forêt, confirmant ainsi, par cet acte, son statut a-social qui le place hors du monde socialisé des humains.

Les kũbũ que nous avons rencontré, disent ne plus prendre d'hallucinogènes mais il est difficile de savoir si cette affirmation est exacte : les missionnaires en effet se sont empressés d'interdire, dès leur arrivée, les drogues hallucinogènes, ce qui a contraint les Indiens à plus de discrétion. D'autre part, quand on connaît l'importance des plantes dans la transmission du savoir mythique - ce sont elles qui permettent d'appréhender l'autre réalité des choses - on peut douter d'une telle assertion. Néanmoins, certains kũbũ qui disent ne pas utiliser de telles plantes, avouent en même temps leurs propres limites : ainsi, ils se déclarent incapables de "rêver le futur", de "voir la maladie dans le corps du patient", de "rêver l'arrivée d'un malade et la cause de sa maladie", fonction de divination ou de double vue qui semble être

étroitement associée, dans la conception indigène, à la pratique des hallucinogènes.

La durée de l'apprentissage est variable : elle dépend de la personnalité, des capacités intellectuelles du néophyte et également du temps qu'il peut consacrer à son père : l'enseignement commence actuellement assez tard, le fils étant déjà marié et père de famille.

Le vieux Firmiano se plaignait fréquemment de son fils aîné à qui il reprochait de "passer trop de temps avec sa femme et pas assez avec lui" : pour lui, il ne serait jamais un grand *kũbũ*.

L'apprentissage prend fin avec la "cérémonie du cigare" / *ore-a bayiri*/ (de *ore-a* = cigare et *bayiri* = cérémonie) qui doit se comprendre comme une cérémonie d'intronisation de l'apprenti à la carrière sociale de *kũbũ*.

Après cette cérémonie, l'apprenti est déclaré apte à exercer cette fonction au bénéfice des autres. La cérémonie du cigare, disent les Desana, ne peut être effectuée que par un père pour son fils, et non par un oncle pour son neveu ou par un beau-père pour son gendre, ils insistent donc sur la nécessité du respect de la règle de transmission du savoir chamanique. Seul, celui qui détient un droit héréditaire peut bénéficier de cette cérémonie, celle-ci symbolise donc la filiation spirituelle d'un père à son fils.

Récitant une incantation sur un cigare, le père le donne à fumer à son fils : cette opération est censée mettre en réserve (ou en sommeil) le savoir chamanique du fils dans une partie du corps de celui-ci, savoir qui ne se révélera qu'en situation concrète c'est-à-dire, en cas de demande de cure. Les Desana disent aussi que cette cérémonie garantit l'inocuité du savoir chamanique : comme on le verra pour les Desana, les textes thérapeutiques ont

un effet matériel en eux-mêmes d'où la nécessité de ne les réciter qu'en deux circonstances : situation de cure et transmission. Le savoir chamanique ne peut être utilisé sans raison pour simple motif d'expérimentation : dans ce cas, il aurait un effet inverse. Les *kūbū* se plaignent fréquemment de la légèreté de certains d'entre eux qui, n'ayant pas appris selon les règles traditionnelles de l'art, mettent à l'épreuve leur savoir nouvellement acquis "pour voir", provoquant ainsi de nombreuses maladies. (voir p. 119)

En un sens, cette cérémonie empêche qu'une telle chose ne se produise, elle confère donc à l'apprenti-*kūbū* les capacités de maîtrise, de contrôle du savoir chamanique. On pourrait se demander dans quelle partie du corps ce savoir est "engrangé" : on pourrait émettre l'hypothèse d'une malle, d'une boîte ou de toute autre représentation matérielle dans le corps, destinée à contenir ce savoir. Un indice nous en est donné par le mythe d'origine de la nuit. (M. 1)

Le monde, dit le mythe, ne connaissait que le jour. Les Desana fatigués de ce jour qui n'en finissait pas, et épuisant peu à peu toutes leurs "provisions" de nourriture décidèrent d'envoyer trois d'entre eux, trois frères, voir *Yābĩ-gōābĩ* le Maître-de-la-Nuit (de *yābĩ* = nuit et *gōābĩ* = créateur), pour lui demander comment obtenir la nuit. Celui-ci leur expliqua tout ce qu'il fallait faire et dire pour instaurer la nuit : il mit pour cela une nuit entière, en poussant du pied une malle et en prononçant des paroles en même temps. Les deux premiers frères ne purent résister au sommeil et s'endormirent presque tout de suite. Le benjamin *Birupu-kuiru wiagi* littéralement "Birupu au-grand-oeil" parvint à rester éveillé et put ainsi apprendre les gestes et les paroles.

Les trois frères partirent le lendemain en emportant la malle, cette même malle que *Yābĩ-gōābĩ* avait poussé de son orteil

pendant toute la nuit. Au milieu du chemin qui les ramenait au village, l'aîné, trouvant que la malle était très lourde voulut voir ce qu'il y avait à l'intérieur. Se faisant aider du second, il l'entrouvrit, contre l'avis de Birupu qui leur rappela les recommandations de Yãbí-gõãbí : celui-ci leur avait dit de n'ouvrir la malle que le jour où les femmes auraient préparé du çaxiri (jus de manioc fermenté) et lorsqu'elles se seraient peintes avec de la teinture noire.

De la malle s'échappèrent insectes et oiseaux, tous nocturnes : ils s'envolèrent vers le ciel, vinrent buter contre l'horizon et s'éparpillèrent ainsi dans le monde entier. La nuit recouvrit tout. Les trois frères se retrouvèrent seuls sur un chemin obscur sans plus pouvoir se diriger.

L'aîné, puis le second, voulurent refaire les gestes du Maître-de-la-nuit, redire les paroles mais comme ils s'étaient endormis presque tout de suite, ils n'avaient presque rien vu, ni rien entendu.

Le benjamin refit alors, dans l'ordre, tout ce qu'il avait vu faire et le jour revint.

Le mythe présente donc le benjamin comme celui qui, par sa volonté, est capable d'instaurer dans le temps l'alternance régulière du jour et de la nuit : il contrôle non seulement la nuit dont les pouvoirs sont contenus dans une malle mais il est aussi le maître du jour car il installe le jour (on pourrait même dire qu'il le "refait") alors que la nuit recouvrait le monde entier. Il rétablit donc un équilibre entre deux excès - au tout début il n'y avait que le jour, à la fin du mythe, il n'y avait plus que la nuit - en instaurant l'alternance jour/nuit. En un sens, le benjamin contrôle la périodicité cosmique.

Le mythe conclut en disant que si les Desana avaient ouvert la malle le jour convenu, oiseaux et insectes qui assombrèrent le ciel se seraient immédiatement transformés en parures de plumes, ces mêmes parures que les

Indiens utilisent au cours des rituels pour entrer en contact avec le monde des ancêtres, le monde des esprits.

Ainsi, on peut dire que par le contrôle de la nuit, le benjamin assume aussi le contrôle des parures de plumes et, pour comprendre l'importance de ceci, il nous faut revenir aux premiers temps mythiques de la création.

Yeba-Bĩrõ est apparue sur un banc de pierre blanche couverte de parures de plumes : de ces parures elle fit le monde. Le mythe indique ensuite que l'humanité s'est formée à partir des parures qu'elle avait confié au troisième tonnerre : dans chaque Maison-de-transformation, celles-ci étaient déposées sur le sol et les ancêtres de l'humanité en jaillissaient. Ils se mettaient à danser, à chanter puis disparaissaient de nouveau à l'intérieur des parures pour continuer le voyage sub-aquatique à l'intérieur du canot-anaconda.
(voir p. 26)

Les pouvoirs du chamane sont donc analogues à ces parures de plumes et par la cérémonie du cigare, l'apprenti en acquiert la maîtrise, un pouvoir de contrôle qui lui est transféré par son père, par la médiation de la fumée de tabac.

CHAPITRE VI

RITUELS THERAPEUTIQUES

Observant à plusieurs reprises des séances de cure chamanique, nous avons été frappée de constater à quel point la cure réalisée par le *kũbũ* divergeait des cures chamaniques classiques - du moins telles qu'elles apparaissent au travers des descriptions ethnologiques du chamanisme tant sibérien que sud-américain - par l'absence de théâtralité, de cette dimension dramatique si caractéristique dans les descriptions et qui semble essentielle à l'efficacité thérapeutique de la cure.

A lire ces dernières on imagine le chamane dansant, bondissant au son des hochets-calebasses, appelant les esprits, les mimant, les questionnant à propos des causes de la maladie, leur répondant... dans un jeu de va-et-vient perpétuel vers le corps du malade souffrant, suçant, extirpant la cause du mal, la recrachant, soufflant de la fumée de tabac... au cours d'une transe induite sous hallucinogènes.

La cure chamanique est une séance publique, collective et s'effectue en général en présence d'une audience (1) active qui formule, questionne, commente le jeu et les interprétations du chamane, les confirme, en soumet d'autres : il est important, primordial pour la réussite de la cure, que toutes les causes possibles et imaginables de la maladie soient envisagées, que tous les esprits susceptibles d'avoir engendré la maladie soient identifiés et nommés par le chamane.

Claude Lévi-Strauss ("L'efficacité symbolique", 1958) a insisté sur le rôle de l'assistance dans la cure chamanique ; pour lui, la réussite de la cure dépend en

grande partie de la croyance de l'assistance dans les pouvoirs du chamane. Elle dépend pour sa légitimation de l'acceptation et de la validation immédiate - par la voix par exemple - par le patient lui-même mais surtout par l'audience, des interprétations et des techniques utilisées par le chamane : la cure se fonde dans, par et pour le groupe (2). La participation émotionnelle, active de l'assistance traduit du reste l'interprétation sociale qui est faite de la maladie - la maladie n'affecte pas seulement le corps individuel mais aussi le corps social - et la réponse que le groupe collectivement donne à celle-ci.

Or, la cure réalisée par le *kũbũ* est silencieuse sans nécessité aucune d'une audience. Le patient peut être, ou non, présent à la séance, il n'est pas nécessaire qu'il le soit, mais il doit rester néanmoins à portée de voix du *kũbũ*. C'est une séance privée, plus exactement qu'il y ait, ou non, des spectateurs importe peu pour la réussite de la cure, est peu signifiant. Le *kũbũ* ne se donne pas en spectacle, ne donne rien à voir, ne parle pas, ne mime pas les esprits, n'exprime pas dans son corps le combat qu'il mène avec eux, avec les agents du mal... Il entre très peu en relation avec son patient, n'utilise aucune des techniques de manipulation de l'objet ou de l'essence de la maladie si souvent attachées à la méthodologie thérapeutique chamanique : succion, massages, étirements du corps...

La cure n'implique donc pas de rituels collectifs où un effet psychothérapeutique serait recherché (voir Chapitre IX) et se résume dans la récitation muette d'incantations sur un objet intermédiaire et non sur la partie du corps malade, par le *kũbũ*, à toute heure du jour ou de la nuit : la cure n'est donc pas réservée aux heures nocturnes. La guérison repose sur la parole, sur le pouvoir de la parole, disent les *kũbũ* desana et il faudra, bien sûr, s'interroger sur ce qui, dans les mots, est susceptible d'avoir une efficacité thérapeutique.

1 - ROLE DES MOTS DANS LE RITUEL :
PUISSANCE PRAGMATIQUE OU PERFORMATIVE DES ENONCES

C'est à B. Malinowski (1923 - 1974) que revient le mérite d'avoir attiré l'attention sur l'importance et le rôle des mots au cours des rituels de quelque nature qu'ils soient (rites de fertilité, rites thérapeutiques...). Se heurtant à de nombreuses difficultés d'ordre linguistique pour traduire les formules magiques - inadéquation des catégories linguistiques occidentales mais aussi difficulté à retrouver le sens général des énoncés et à les traduire dans un langage intelligible - il en conclut que seule l'analyse ethnographique pouvait permettre la compréhension et la traduction des énoncés magiques. Il élabora pour rendre compte de ce fait le concept de contexte de situation dont la première mention apparaît dans un article intitulé The Problem of Meaning in Primitive Languages en 1923. Le contenu sémantique d'un énoncé magique dépend étroitement de son contexte d'énonciation : "l'énoncé n'a de sens qu'à l'intérieur du contexte de situation" (1923 : 307) (3). Seule une analyse ethnographique non seulement de la situation globale d'énonciation mais aussi plus généralement de la culture en cause peut permettre d'appréhender et de comprendre ces énoncés linguistiques : "replacer les symboles linguistiques dans le paysage culturel d'une société" (1974 : 254).

Le contexte de situation est le concept central d'une théorie sémantique qui considère le langage primitif - mais B. Malinowski espère par son approche jeter quelques lumières sur le langage humain en général - d'abord et avant tout comme un mode d'action : le sens des mots et des énoncés est donc pour l'auteur fonction du contexte de situation et le langage doit être étudié comme

partie d'un acte et non pas abstraitement. Son approche contextuelle du langage s'oppose en cela aux théories mentalistes de l'époque qui voyaient dans le langage un reflet ou un résidu de la pensée et considéraient le mot comme une figure abstraite dont le sens est indépendant de la situation d'énonciation. Cette fonction pragmatique du langage est ce que J. L. Austin (1970) nommera plus tard l'aspect performatif ou illocutoire du langage. Nous rappelons ici brièvement sa théorie des " Actes de parole" en raison de ses convergences de vue avec B. Malinowski.

J. L. Austin considère d'abord certains énoncés qui ne sont pas prononcés pour informer, pour émettre une idée, pour traduire un état de chose mais pour "exécuter une action" : l'acte est contenu dans la parole elle-même (par exemple, le "oui" prononcé au cours de la cérémonie de mariage). Austin dénomme ces énoncés performatifs : la performativité est une qualité ou une propriété particulière de certains énoncés. L'énonciation permet la réalisation d'une action par le simple acte de parole. Il n'y a pas séparation entre le "dire" et le "faire", en d'autres termes entre la parole et l'action. Austin considère que l'emploi d'un verbe à la première personne du singulier au présent de l'indicatif et à la voix active est une marque du performatif.

Procédant ensuite à la comparaison des performatifs avec des énoncés voisins tels que les "comportatifs" ("je m'excuse", "je m'oppose"), les "expositifs" ("je soutiens", "je conclus"), etc, en fait, tous ceux qui ont à voir avec le comportement ou les démarches de la pensée, l'auteur comprend qu'il n'est pas toujours facile de décider si un énoncé est, ou non, performatif et si dans l'exemple "je m'excuse" le caractère performatif est évident, en revanche il est plus problématique pour "je me repens". D'autre part, certaines expressions

peuvent être performatives dans un cas, descriptives dans un autre : ainsi, l'exemple "je suis désolé" est-il performatif quand il signifie "je demande pardon", constatif (voir infra) quand il traduit un état d'âme. Seul le contexte d'énonciation peut permettre d'interpréter correctement le sens de cet énoncé. Il compare ensuite les performatifs avec les constatifs (description - vraie ou fausse - de la réalité) et il montre que ces derniers, tout comme les premiers, effectuent, quelque chose : ils réalisent un acte de parole qui est, bien évidemment, autre chose que l'acte physique qui consiste à produire des sons. Il peut être, par exemple, un acte d'affirmation. Dire "la terre est ronde" est non seulement décrire une réalité qui peut être jugée en termes de vérité ou de fausseté mais c'est aussi accomplir un acte d'affirmation. D'autre part, dire quelque chose entraîne toujours une réaction sur l'auditeur "sur les sentiments, les pensées, les actes de l'auditoire, ou de celui qui parle, ou d'autres personnes encore" (1970 : 114). Tout constatif est donc, en un sens, aussi performatif. Ceci amène Austin à réviser sa conception des performatifs et son opposition performatif/constatif. Il écrit :

"Nous avons distingué l'acte locutoire qui possède une signification, l'acte illocutoire où le fait de dire a une certaine valeur / il emploie le terme anglais de "force"/ et l'acte perlocutoire, qui est l'obtention de certains effets par la parole (ibid : 129).

Par "force" l'auteur signifie essentiellement l'intention manifestée par le locuteur de réaliser tel ou tel acte illocutoire : par exemple, dire "je serai là" peut avoir selon les cas, force ou valeur d'une promesse, d'une prédiction ou d'une affirmation et ceci, non en vertu d'une modification du sens de l'énoncé mais du contexte de l'énonciation (ibid : 63). Ce qui implique également que

l'auditeur reconnaisse la valeur attachée à l'énoncé.

L'acte locutoire exprime quelque chose, les deux suivants réalisent quelque chose mais la procédure est légèrement différente dans les deux cas : en effet, dans l'acte illocutoire l'action est contenue dans la parole elle-même "il s'agit d'un acte effectué en disant quelque chose" (ibid : 113) par exemple, informer, menacer, commander. Par contre, dans l'acte perlocutoire l'action est vue, comme la conséquence ou comme l'effet de l'acte de parole ("par le fait de dire") (ibid : 119). La parole est donc le moyen de réaliser l'acte, par exemple, convaincre, empêcher.

Austin en viendra ensuite à considérer ces trois actes de parole non plus comme indépendants mais comme les trois aspects ou dimensions du même acte de parole (ibid : 129) et il insiste sur le fait qu'il faut distinguer l'acte effectué par la parole de ses conséquences, le premier étant du ressort de l'illocutoire, les secondes du perlocutoire. La vision de cet auteur est donc très proche de celle de B. Malinowski notamment en ce qui concerne la fonction pragmatique du langage et la nécessité d'une approche contextuelle du discours.

Une autre contribution importante de B. Malinowski à la linguistique et qui va dans le sens de sa vision pragmatique du langage réside dans la notion de "communio phatique"

"qui sert à établir des liens d'union personnelle entre des gens réunis par le simple besoin de camaraderie et ne sert pas à communiquer des idées."

Il s'agit "d'un type de discours dans lequel les liens de l'union sont

créés pas un simple échange de mots (...). Les mots dans la communion phatique remplissent une fonction sociale et c'est leur principal but, mais ils ne sont pas le résultat d'une réflexion intellectuelle et ils ne suscitent pas nécessairement une réflexion chez l'auditeur. Une fois encore nous pouvons dire que la langue ne fonctionne pas ici comme moyen de transmission de la pensée" (1923 : 315 - 316) (4).

Les énoncés phatiques sont des énoncés vides, ils ne signifient rien : questions sur l'état de santé, remarques sur le temps, affirmation d'un état de chose évident... Ils servent essentiellement à établir, prolonger ou interrompre une communication et ils remplissent ainsi une fonction éminemment sociale.

La narration des mythes parmi les Desana implique toujours la présence de deux personnes engagées dans une sorte de dialogue cérémoniel : le narrateur et "celui qui répond". Celui-ci reprend les derniers mots de la phrase du narrateur : par exemple le narrateur termine en disant "il est mort", l'auditeur reprendra aussitôt, mais sous forme interrogative, "Il est mort ?" et le narrateur "oui il est mort" et il reprendra le fil de son discours. Parfois le "répondant" ponctue le discours du narrateur par différentes exclamations "irota !" "C'est ainsi" ou encore "a a" "oui". Ces exclamations sont des énoncés phatiques émis par l'auditeur pour témoigner son attention (son intérêt) au discours de l'autre, et ce jeu de dialogue cérémoniel est perçu par les Desana comme un signe de bonne éducation, mais c'est aussi plus fondamentalement un moyen d'exprimer son respect à la parole des Anciens.

Les travaux de B. Malinowski ont inspiré un certain nombre d'études dont la caractéristique majeure est l'explicitation du rôle des mots au cours du rituel : citons entre autres le travail de S. J. Tambiah (1968) qui est une

relecture critique de l'analyse de la magie des jardins chez les Trobriandais faite par B. Malinowski, celle de A. et M. Strathern sur le symbolisme des incantations chez les Mbowamb (1968) ou celle de M. Rosaldo et J. M. Atkinson sur les métaphores de chasse (1975).

Il est regrettable que ces auteurs aient uniquement porté leur attention sur les procédés stylistiques utilisés par le langage magique - en particulier sur le pouvoir des métaphores dans le contexte du rituel pour tenter de montrer ainsi que le choix d'expressions métaphoriques particulières pouvait rendre compte de l'efficacité magique des incantations - au détriment de ce que nous dénommerions les conditions de mise en forme de la parole efficace. Ces études laissent finalement penser que la simple énonciation de formules magiques est suffisante pour produire l'effet attendu, pour le dire autrement, que le pouvoir magique réside dans les mots eux-mêmes, plus exactement dans une construction particulière du discours. Or, la formulation correcte des énoncés est une condition nécessaire mais non suffisante pour avoir une efficacité magique, même si le discours indigène a tendance à insister, à mettre l'accent sur l'importance des incantations au cours du rituel.

B. Malinowski remarquait déjà aussi l'insistance avec laquelle les Trobriandais affirmaient "la force de la magie réside dans l'incantation".

Les Desana insistent eux-mêmes sur la force de la parole : "il y a la parole qui guérit", "il y a la parole qui tue", mais ils disent aussi que la personne qui prononce les paroles doit être habilitée à le faire ; encore faut-il donc que certaines contraintes d'espace, de situation et d'agents soient respectées. C'est ce que les théoriciens d'une ethnographie de la parole dont B. Malinowski, de par son approche contextuelle, peut être considéré à juste titre comme le précurseur, dénomment le contexte culturel de performance (voir en

particulier Explorations in the Ethnography of Speaking, R. Bauman & J. Sherzer, eds., 1974). Bien que la vue de J. L. Austin soit partielle et que sa notion de "force illocutoire" puisse prêter à confusion, laissant supposer que pour lui le pouvoir réside dans les mots, il n'en a pas moins insisté sur l'importance de certaines conditions de "félicité" et d'efficacité pour qu'un énoncé soit considéré à juste titre comme performatif, c'est-à-dire en d'autres termes pour que l'effet attendu se réalise.

"C'est ainsi que pour baptiser un bateau, il est essentiel que je sois la personne désignée pour le faire ; que pour me marier (chrétiennement), il est essentiel que je ne sois pas déjà marié avec une femme vivante, saine d'esprit et non divorcée, etc..." (1970 : 43).

Un énoncé performatif est voué à l'échec chaque fois que les "personnes ou les circonstances particulières" ne sont pas "celles qui conviennent" (ibid : 64). Un énoncé performatif dont l'effet attendu ne se réalise pas (cas des mariages nuls, par exemple) est jugé non en terme de vérité ou de fausseté mais "de bonheur ou de malheur" : on dit que l'énoncé est "malheureux".

Les Desana ne disent pas autre chose quand ils reprochent à certains *kũbũ* de provoquer inutilement des maladies : ceux qui n'ont pas appris selon les règles traditionnelles de l'art ne sont pas habilités à utiliser ce savoir, et ils auraient tendance d'autre part, à vouloir mettre à l'épreuve leur savoir "pour voir", c'est-à-dire à l'utiliser en dehors de circonstances spécifiques de cure : la parole thérapeutique a alors un effet inverse, elle est susceptible d'agresser. C'est en fin de compte la parole malheureuse de J. L. Austin ! Comme on le

voit, pour les Desana, l'efficacité thérapeutique des incantations dépend étroitement de plusieurs facteurs qui ne se limitent pas à la formulation correcte des textes.

Il nous a semblé important de revoir brièvement les théories de ces deux auteurs, le rôle des mots est un aspect souvent négligé dans les analyses de cure chamanique, à tout le moins pour le chamanisme sud-américain. Les Desana insistent toujours sur le caractère pragmatique de la parole proférée et c'est dans une approche contextuelle des textes thérapeutiques que nous aborderons le problème de leur efficacité.

2 - DESCRIPTION D'UN RITUEL DE CURE

Les cures se déroulent de jour comme de nuit dans la maison du *kūbũ* si le patient a pu se déplacer, sinon dans la maison du malade. Le patient vient seul ou accompagné d'un parent.

Assis sur un petit banc de bois / *sero*/ dans la partie centrale de la maison, le *kūbũ* récite des incantations sur une gourde contenant un liquide ou une plante. A côté de lui, posée à même le sol - autrefois sur un support ayant la forme de deux cônes posés sur leurs pointes respectives / *saripu*/ - se trouve unealebasse - bien souvent aujourd'hui une boîte en fer blanc - contenant de la poudre verte de coca / *Api*/ (*Erythoxylon coca*) dans laquelle le *kūbũ* puise fréquemment à l'aide d'une petite cuiller ou d'un bâtonnet, laissant ce dernier un instant sur la langue pour que la coca s'imprègne de salive.

Après avoir ingurgité une bonne dose de coca, le *kūbũ* se concentre sur l'objet

de la cure, les événements mythiques qui ont trait à la maladie... puis, bloquant sa respiration, il expulse par le nez ou par la bouche - par le nez quand il mâche de la coca - l'air par petites bouffées en prononçant en même temps intérieurement une incantation et en veillant à ce que son souffle se concentre sur l'ouverture de la gourde de manière à ce qu'il atteigne l'objet ou la substance contenue dans celle-ci : l'incantation est donc portée par le souffle.

Puis, à la fin de la cure il tend la gourde à son patient qui devra boire le contenu de celle-ci. Si la substance contenue dans la gourde est une plante, il devra frotter ou frapper la plante sur la partie du corps douloureuse.

La cure est de durée variable, elle dépend de la gravité du symptôme ou de la maladie ; la même incantation pourra être récitée plusieurs fois de suite, à chaque fois le malade remplira la gourde d'un peu d'eau, la donnera au *kũbũ* qui récitera une incantation selon la technique décrite.

Le *kũbũ* entre donc très peu en relation avec son patient, l'incantation est récitée sur un objet intermédiaire et non directement sur la partie du corps malade ou en direction du patient. La cure implique donc une manipulation d'objet : il n'y a pas de "magie de bouche" ("only by mouth") au sens où l'entendait B. Malinowski c'est-à-dire, sans rites concomitants, par la seule énonciation de formules en direction de l'objet ou de la personne destinataire de la magie.

Mais si, comme l'affirment fréquemment les Desana, l'efficacité thérapeutique réside dans l'incantation, on peut se demander pourquoi le rite ne consiste pas seulement en la récitation de l'incantation en direction de la personne malade - c'est après tout un moyen utilisé par le sorcier quand la personne qu'il veut agresser est à proximité de lui - en d'autres termes, pourquoi y-a-t'il nécessité

d'un objet intermédiaire et, dans ce cas, quelle est la fonction de cet objet.

B. Malinowski distinguait deux sortes de rites :

- les rites d'imprégnation
- les rites de transfert

en fondant la distinction sur le fait que dans le premier cas, l'objet ou la substance sur lequel est récitée l'incantation fait partie de l'objet destinataire de la magie (par exemple, soit en participant à sa fabrication, soit en faisant partie de l'objet : respectivement le grattoir et la peinture dans la construction d'un canot) alors que, dans le second cas, l'objet sert à véhiculer le pouvoir mobilisé dans l'incantation, il n'a aucun rapport avec le destinataire de la magie.

Quelle fonction remplit la substance contenue dans la gourde ? La réponse nous sera peut être donnée par la nature de la substance utilisée par le *kũbũ*.

La gourde contient un liquide ou une plante, le plus souvent un liquide : eau ou éventuellement, dans le cas d'un enfant malade, une bouillie de farine de manioc : la bouillie a donc pour but de nourrir l'enfant.

En cas de douleurs, l'incantation sera récitée sur une plante, laquelle, après la cure, sera frottée ou frappée sur la douleur, de haut en bas. Le sens descendant est important puisque, comme on le verra, dans l'incantation le *kubu* retire toujours la maladie de haut en bas (et jamais l'inverse), ce sens doit donc être respecté par le malade.

En cas de plaies le *kũbũ* déposera souvent au fond de la gourde une plante mouillée d'un peu d'eau : le malade devra alors exprimer le liquide sur la plaie.

L'utilisation des plantes dans les cures semble répondre à deux principes :

Certaines plantes sont utilisées par les Indiens pour leurs vertus curatives (propriétés chimiques) connues et elles sont donc en général - bien que pas

toujours, voir infra - utilisées en dehors du contexte rituel, pour soigner des troubles considérés comme mineurs : céphalées, douleurs musculaires, coliques abdominales...

Elles relèvent donc de la thérapeutique familiale et sont en général plantées en bordure de la maison en même temps que tabac, coca et arbres fruitiers. La connaissance de ces plantes ne relève pas d'un savoir privilégié et n'est pas réservée aux seuls spécialistes.

On peut ainsi trouver différentes plantes :

Yãgĩ (Urera uraricera) plante urticante utilisée en cas de douleurs, on frotte ou on fouette la partie douloureuse avec les feuilles.

Pera sari (non identifiée), plante aromatique : on renifle les feuilles en cas de douleurs abdominales.

Bupu gori (littéralement "fleurs du tonnerre") que l'on utilise comme onguent dans les luxations.

D'autres plantes sont utilisées - c'est-à-dire qu'elles entrent dans la composition d'une préparation particulière - ou sont seulement invoquées au cours de l'incantation. Elles ne sont pas choisies pour leurs propriétés chimiques particulières mais en raison d'une caractéristique physique désirable (couleur, saveur, texture...) qui évoque l'effet recherché dans la cure.

Par exemple, en cas d'accouchement difficile (mauvaise présentation de l'enfant, la femme n'arrive pas à expulser le placenta...) le kũbũ récitera une incantation sur une potion faite à partir du suc de plusieurs fruits qui ont la caractéristique d'être particulièrement visqueux : les fruits abiu (Lucuma caimito), biriba (Rollinia aff. orthopetala), cupuacu (Theobroma grandiflorum) et cucura (Pourouma cecropiaefolia). Le kũbũ invoque également au cours de l'incantation la plante yagĩ pour diminuer les douleurs

de l'accouchement. La viscosité particulière de ces fruits est donc censée lubrifier la matrice maternelle et faciliter ainsi l'accouchement ou l'expulsion du placenta.

En cas de plaies, le *kũbũ* nommera certaines plantes particulièrement amères pour nettoyer la plaie, retirer le sang coagulé, les impuretés, resserrer les tissus de la peau et faciliter la cicatrisation. Ces plantes sont donc invoquées pour leurs qualités désinfectantes et astringentes.

Certaines lianes seront ensuite citées pour leur couleur noire dont on veut qu'elle s'imprègne dans la plaie pour rendre celle-ci moins visible.

Ces exemples montrent à l'évidence que la substance contenue dans la gourde a un effet parallèle à l'incantation, elle sert souvent à renforcer le sens de l'incantation ou l'un de ses effets. Ces rituels sont des rites de transfert, la substance est utilisée comme véhicule de l'incantation.

Il nous reste maintenant à parler des différentes substances ou des instruments essentiels à la pratique thérapeutique chamanique, c'est-à-dire, coca et/ou tabac et le "banc à penser".

Coca et tabac

Ingurgitant une dose de coca pour dit-t'il "aiguiser ses sens" "fortifier sa mémoire", "rendre la mémoire claire" et l'empêcher de dormir ("sans coca je m'endormirais"), le *kũbũ* se concentre, revoit en lui-même les événements mythiques qui ont abouti à la création de la maladie : il parcourt ainsi en pensée différents endroits mythiques, offre coca et tabac aux esprits "pour les calmer" les "faire se détourner du patient", "leur retirer toute jalousie".

La coca est le seul stimulant - avec le tabac - utilisé aujourd'hui par le *kũbũ* desana. Elle est consommée sous forme de poudre : les feuilles de coca sont

réduites en poudre après avoir été séchées sur la platine à cassave puis, déposées au fond d'un mortier en bois, elles sont mélangées à des feuilles de l'arbre Cecropia, elles-mêmes réduites en cendres. Ces feuilles assument la fonction de catalyseur de l'alcaloïde contenu dans les feuilles de coca : la cocaïne.

La coca a deux fonctions essentielles : consommée de manière régulière par le *kũbũ* elle renforce l'endurance physique, la capacité de celui-ci à se tenir éveillé et diminue les sensations de faim (le *kũbũ*, avant une cure, jeûne généralement). Elle augmente de plus la faculté de concentration du *kũbũ*, renforce l'acuité de sa pensée.

Le *kũbũ*, quand il ne dispose pas de poudre de coca, utilise le tabac dans le même but, c'est-à-dire pour aiguïser la pensée. Coca et tabac sont donc à ce niveau interchangeables, et bien qu'ils ne soient pas classés comme hallucinogènes, ils remplissent dans la conception indigène la même fonction. Les réflexions de J. Wilbert à propos du rôle du tabac chez les Indiens Warao du Venezuela s'appliquent à la coca pour les Indiens Desana :

"Même s'il n'est pas un "vrai" hallucinogène du point de vue du botaniste et du pharmacologue, il leur est souvent assimilable tant au plan du concept qu'à celui de la fonction".

(*in* : Furst, 1974 : 19)

Contrairement aux autres Tukano orientaux, les Desana ne semblent pas avoir de mythe d'origine du tabac et de la coca. Ceux-ci sont apparus en même temps que *Yeba bĩro*, l'Aïeule-du-Monde : tabac et coca existent depuis les premiers temps mythiques avant la création du monde, avant l'apparition des

premiers hommes. Dans le mythe, la coca est souvent dénommée **Apiku** c'est-à-dire "lait de l'origine" car elle existe depuis l'origine des temps.

Elle est liée à l'immortalité. Un fragment de mythe conte que les ancêtres étaient autrefois immortels parce qu'ils mangeaient de la coca qu'ils puisaient dans la **pābīdī kuasoro** "le calabasse-de-transformation" sur le bord de laquelle vivaient des insectes et des serpents non venimeux de toutes sortes. Quand les ancêtres devenaient vieux "ils changeaient de peau", processus analogue à la mue des serpents et redevaient jeunes de nouveau (5). Par suite du mauvais comportement des Desana les insectes et les serpents se sont mis à piquer, à mordre pour empêcher les gens de puiser dans la calabasse.

Leurs piqûres et leurs morsures sont à l'origine des ganglions / **bihiribu**/ autour du cou, sous les oreilles. Depuis ce temps, disent aussi les Desana, les hommes sont mortels.

Tabac et coca sont la nourriture des chamanes-animaux (voir p. 141) et des esprits : par la pensée le chamane dans les cures leur offre coca et tabac "pour les amadouer", "pour les calmer", "pour qu'ils n'aient plus de haine". Le tabac a une fonction particulièrement ambiguë pouvant être tout autant bénéfique que maléfique selon l'intention de l'utilisateur : ainsi, il peut être utilisé en cas de maladies graves pour protéger le patient : le **kūbū** récite une incantation sur un cigare qu'il donne à fumer au malade en lui recommandant de rejeter la fumée sur son corps. La fumée / **ībikā**/ crée une sorte d'enclos de protection autour du corps du patient. Il peut être utilisé d'autre part, pour transporter le pouvoir d'agression contenu dans une incantation qui est ainsi dirigée par la fumée de tabac vers la future victime (voir p. 137).

Le tabac peut donc être manipulé par le **kūbū** qui l'oriente selon ses propres désirs.

Le banc de bois

Un autre élément essentiel à l'activité thérapeutique du kũbũ est le banc / sero/. Quand le kũbũ effectue une cure, il est toujours assis sur un petit banc de bois. Le banc existe depuis l'origine des temps, il est intimement lié à l'exercice de la pensée, de la réflexion.

Coca ou tabac et banc sont les seuls accessoires utilisés par les kũbũ lors d'une cure. Ils n'utilisent pas, contrairement aux chamanes / yea/ hochet-calebasse, tambour, etc, et ne portent pas d'ornements rituels. C'est en mâchant de la coca et en fumant le cigare, que Yeba-bĩro, assise sur son banc, se mettait à penser comment faire le monde.

De même les kũbũ, aujourd'hui, assis sur leur banc de bois mâchent de la coca ou fument le cigare et se remettent ainsi dans la position de l'Aĩeule-du-Monde pour effectuer une cure. Nous y reviendrons.

CHAPITRE VII

CLASSIFICATION DES MALADIES

L'analyse du discours indigène tend à montrer que l'on peut distinguer sur la base des données étiologiques (identification de la cause et de l'agent responsable de la maladie), mais aussi selon la configuration interne du tableau clinique, deux grandes classes de maladies regroupées sous le terme *desana dore* : les maladies imputées à la malveillance humaine et que nous dénommerons, pour plus de commodité, "maladies de sorcellerie" et les maladies attribuées aux animaux et aux esprits.

Dore qui signifie "maladie" est donc une dénomination générique qui regroupe indistinctement les deux grands schémas de causalité reconnus par les *Desana* :

DORE

"Maladies de
sorcellerie"

"Maladies des animaux
et des esprits"

Le terme *desana dore* n'est pas réservé au domaine de la pathologie : il dérive du verbe *doreri*, verbe utilisé dans différents contextes comme peuvent en attester ses principaux sens : "commander, ordonner, dominer, envoyer".

Dore véhicule donc une idée d'ordre, de commandement, qui renvoie à un schéma d'agression : les maladies sont en effet toujours imputées à la malveillance des hommes, des animaux ou des esprits mais ceci n'implique

nullement que cette violence soit gratuite ni qu'elle ne soit pas secondaire à une impropriété (consciente ou non) de l'individu malade à l'égard des animaux, des esprits ou des individus : en d'autres termes, il y a toujours à la base de la maladie une erreur de l'individu qui déclenche le processus d'agression produisant la maladie (par sorcellerie ou par vengeance des animaux et des esprits). La maladie est donc toujours perçue comme la sanction d'une erreur de l'individu.

Dore est souvent employé avec un autre mot qui le spécifie :

- Par exemple, un terme de référence étiologique : ainsi les maladies normalement associées aux animaux et aux esprits sont regroupées sous la désignation générique **wai-bāsā-dore** (littéralement poisson-gens-maladies) ou encore **yuki-bāsā-dore** (arbre-gens-maladie). **Wai-bāsā** regroupe tout ce qui vit dans l'eau ou est associé à la vie aquatique par contraste avec **yuki-basa** qui désigne tout ce qui vit dans la forêt. Les deux termes sont souvent utilisés indifféremment par les Indiens dans la conversation courante.

- Autre exemple, un élément de localisation (partie du corps atteinte) : ainsi la maladie **šihpōdā-ahidī-dore** (âme/corps-tirer-maladie) consécutive à la capture de l'âme d'un individu ; cette expression désigne en fait non seulement la localisation mais aussi le mécanisme de la maladie, et elle est souvent accompagnée de l'identité de l'agent responsable **wāibidā-šihpōdā-ahidī-dore** "maladie consécutive au vol de l'âme par le gibier".

Par contre, il n'existe pas de catégorie générique pour les maladies interprétées comme étant la conséquence de la malveillance humaine. Les Desana disposent de plusieurs termes pour se référer aux actions du sorcier : **wēhēdibā** "empoisonner" (de **wēhēdī** = tuer et **dībā** = poison), **dore yeeri** "rendre malade", **birari** "détruire" (un village, les récoltes), **djērō gorotori** "vicier, corrompre".

1 - LES MALADIES DE SORCELLERIE

Les maladies de sorcellerie se distinguent nettement des maladies de la seconde catégorie par leur tableau clinique parfaitement défini : elles sont en effet clairement circonscrites, affectant une partie du corps déterminée et sont aisément reconnaissables et identifiables par l'observation du symptôme dominant. Ainsi, la seule observation des manifestations cliniques est-elle suffisante pour déterminer la cause de la maladie ; pour le dire autrement, l'interprétation de sorcellerie est donnée dès le départ, elle est lue dans la nature, la configuration du symptôme, de la maladie : tumeur du sein, ganglions, bubon inguinal, colique menstruelle, gangrène du pied.

Les maladies de sorcellerie ont une origine mythique : elles ont été créées à la suite du comportement incorrect de l'un des protagonistes du mythe, et donc pour marquer, a posteriori et dans l'avenir, l'erreur sociale ou rituelle de tel ou tel héros mythique, qu'il soit humain ou esprit. La maladie - dont on peut supposer qu'elle n'existait pas avant l'erreur mythique - est donc le symptôme ou le signe - l'inscription corporelle - d'une transgression à l'égard des normes de la société, de l'ordre du monde, des relations entre le monde animal, humain ou des ancêtres. Il y a donc renvoi du social sur le pathologique, le corporel. L'erreur mythique est transmise à l'humanité de façon symbolique sous forme de maladie. La création d'une maladie instaure finalement la distance entre ce qui est culturellement correct et culturellement incorrect : la mythologie n'indique jamais, que sous forme négative, par la création d'une maladie-sanction par exemple, les règles propres à la société. En d'autres termes, la création des maladies institue les règles culturelles.

D'autre part, des textes ont été inventés pour soigner (incantations thérapeutiques) ou pour provoquer (incantations maléfiques) ces maladies. Ces textes sont construits à partir des épisodes mythiques relatifs aux situations créatrices des maladies. On ignore si ces incantations ont été créées par l'être humain ou l'esprit qui a voulu punir la conduite incorrecte de tel ou tel individu (humains, animaux et esprits sont toujours présentés dans les mythes en possession de grands pouvoirs, ils "étaient tous chamanes" disent souvent les Indiens) ou si cette création est redevable au Créateur. Tout ce que l'on sait, c'est que ces textes ont été enseignés aux ancêtres des *kūbũ* actuels. La connaissance thérapeutique et agressive est donc entre les mains de spécialistes - les *kūbũ* - qui sont les seuls à posséder ces moyens techniques pour provoquer des maladies. Cure et moyen de produire les maladies sont transmis aux *kūbũ* depuis des générations. Les Desana insistent toujours sur le fait qu'il n'y a pas de "bons *kūbũ*" et des " *kūbũ* malfaisants", toute cure est enseignée et apprise en même temps que son contraire, incantations thérapeutiques et d'agression font partie de l'arsenal thérapeutique de tout *kūbũ* : ainsi qu'ils le disent fréquemment "pour utiliser l'antidote d'une plante il faut d'abord connaître cette plante et ses effets", incantations thérapeutiques et d'agression sont donc complémentaires.

Il s'ensuit aussi que si les incantations maléfiques sont liées à des maladies particulières, le *kūbũ* peut choisir les maladies qu'il désire provoquer. On s'interrogera plus avant sur les motifs de la malveillance des *kūbũ*, l'interprétation d'une incantation thérapeutique et du mythe qui la soutient, nous donnera quelques indications.

Un de nos informateurs nous a tenu les propos suivants :

"Quand un kũbũ veut agresser il peut tout utiliser dans l'univers pour provoquer des maladies. Le soleil, quand il est vicié par un kũbũ peut donner des maladies ! De même pour le tonnerre ou encore l'horizon. Ce dernier s'appelle ~~dihari~~ ~~bero~~ "arc-tristesse" ou encore "horizon-tristesse" (de ~~dihari~~ = tristesse et ~~bero~~ = arc, horizon), car il apporte la tristesse aux gens ; après la tristesse les gens sont malades. Tout dans l'univers peut provoquer des maladies par l'action maléfique d'un kubu : la terre, les poutres de la maison, les portes, les étagères, les bancs de bois, etc. oui, tout dans l'univers peut provoquer des maladies par l'action d'un kũbũ. Les boutures et les tubercules de manioc, les fruits, tous les fruits peuvent provoquer des maladies quand ils sont viciés par un kũbũ. Les oiseaux peuvent annoncer la maladie : quand ils viennent chanter près de la maison, il apportent la tristesse et après la tristesse, vient la maladie. Quand un kũbũ veut faire du mal aux gens, il ordonne aux oiseaux de venir chanter près de la maison. Les fourmiliers, les paresseux, peuvent aussi annoncer la maladie."

Ces propos sont intéressants car ils nous indiquent que si, pour les Desana, rien dans l'univers ne peut être néfaste de lui-même pour un individu, tout peut le devenir par l'action malveillante d'un kũbũ : les astres, les phénomènes météorologiques, les éléments naturels, les parties de construction de la maison peuvent être utilisés, transformés, manipulés par celui-ci pour provoquer différents troubles ou maladies ; soleil, tonnerre, horizon, etc, quand ils sont viciés par le kũbũ sont susceptibles de provoquer céphalées, fièvre et vomissements ; les poutres de la maison, les bancs, les portes, toutes les parties de construction de la maison peuvent provoquer rhumatismes, fièvre et maux de tête. La nuit, quand elle est viciée par le kũbũ apporte la

tristesse / ~~dihari~~/ or, la tristesse pour les Desana est présage de maladie (voir infra).

Nous avons décrit au départ les maladies de sorcellerie comme ayant une configuration interne parfaitement définie ; nous avons dit, d'autre part, que les incantations maléfiques étaient liées à des maladies spécifiques. Il apparaît à travers les propos tenus par notre informateur, que les *kũbũ* provoquent également de vagues malaises pouvant être attribués à une foule d'agents et qui ne sont pas fondamentalement différents - sur le plan du tableau clinique - des troubles provoqués par les animaux ou les esprits. On y reviendra.

Notre informateur insiste aussi sur le rôle des animaux dans la maladie, rôle qui semble se limiter à l'annonce de la maladie.

C'est par la voix que les animaux annoncent la maladie : leurs cris ou leurs chants ont, en effet, valeur de présage pour l'humain, ils annoncent la tristesse "ef après la tristesse, vient la maladie".

Pour comprendre pourquoi les animaux sont susceptibles d'apporter la tristesse aux humains, il nous faut revenir au mythe d'origine de la nuit dont nous avons déjà donné quelques extraits (voir pps. 108-109). Le passage qui nous intéresse ici se situe au moment où l'aîné et le second des trois frères essayent - sans succès - de rétablir le jour (M. 1. 17-18). Devant l'échec de leurs tentatives, les animaux, dans l'obscurité, commencèrent à se moquer :

"Le lézard : on dit que vous êtes forts et sages mais vous n'avez même pas su résister au sommeil. Il cherchait à les attrister.

Le papillon : vous avez ouvert la malle-de-la-nuit sans écouter les recommandations de *Yãbĩ gõãbĩ*. J'avais entendu dire que vous

étiez sages pourtant, et maintenant la nuit s'étend sur le monde entier, il n'y a plus que la nuit ! Il se mit à rire, à se moquer des trois Desana.

Le fourmilier fit de même pour se moquer des trois frères.

L'aîné, en colère, saisit alors sa sarbacane et se mit à tirer des flèches dans la direction des voix pour marquer, dans le sol, l'endroit où se trouvait chacun des animaux moqueurs."

Ainsi, c'est parce que les animaux, dans le mythe, n'ont pas hésité à se moquer des trois frères malgré leur tristesse de se retrouver seuls dans la nuit sans pouvoir retrouver leur chemin, que leur voix (cris et chants) présagent des évènements sinistres pour l'homme. Depuis ce jour, lorsqu'ils viennent chanter ou crier près de la maison, leurs chants ou leurs cris annoncent la tristesse et la tristesse pour les Desana évoque la maladie, la mort.

L'apparition des animaux près de la maison exprime une anomalie dans l'ordre du monde : il y a irruption du monde de la nature dans le domaine socialisé des hommes et ceci constitue une irrégularité, ou pour le dire autrement, une conjonction indésirable entre deux entités opposées.

Monde humain et monde animal sont irrémédiablement séparés et doivent le rester. L'action du *kūbũ* visera essentiellement à réinstaurer la démarcation ou la frontière entre ces deux mondes (voir infra) et si l'irrégularité que constitue la présence des animaux près de la maison est liée au mythe d'origine de la nuit, c'est parce que, fondamentalement, la libération de la nuit introduit une rupture dans l'organisation temporelle ancienne du monde : rappelons les premiers mots du mythe : "Dans le Monde-univers, à cette époque, il n'y avait que le jour, les Desana ne connaissaient pas la nuit".

Depuis ce jour, disent aussi les Desana, lorsque l'on se voit en rêve seul sur un chemin obscur, c'est mauvais signe, ce rêve est un présage de tristesse : quand la nuit recouvrait l'univers, le monde entier était triste. Aussi, quand on rêve d'obscurité, c'est un signe de tristesse et donc de maladie ou de mort. La tristesse pour les Desana apparaît donc comme le terrain (au sens psychologique ou médical du terme) privilégié sur lequel se développe la maladie.

Dès l'annonce de la tristesse faite par les animaux, le *kūbū* protégera la maison en l'encerclant avec des fumigations de résine d'arbre / *kōbēpī*/ - on dit aussi que les fumigations la recouvrent d'un vêtement / *suti-ro*/ protecteur -pour opérer une disjonction entre le monde de la nature et le monde des hommes, ou pour le dire autrement, rétablir la frontière entre ces deux mondes. Il agit donc essentiellement ici comme réparateur de l'ordre du monde. Après avoir récité une incantation sur la résine - le *kūbū* dans l'incantation parle d'entourer la maison d'un cercle de fumée / *were ībikā*/ littéralement "défense-clôture" -il dépose la résine sur des braises brûlantes disposées au fond d'un morceau de poterie d'argile cassé et, à la tombée de la nuit, c'est-à-dire au moment de transition entre le jour et la nuit - ce qui laisse supposer que son action de protection va autant à l'encontre des animaux diurnes que des animaux nocturnes - il commence à faire le tour de la maison, puis, pénétrant à l'intérieur de celle-ci, il enfume toutes les pièces. Il dépose enfin les braises et la résine à l'extérieur de la maison, à même le sol, en veillant à ce que les fumigations se dirigent vers la porte principale pour en interdire l'accès aux animaux, aux esprits, à la maladie : on a vu que la porte principale était associée à l'est, source de la vie, des choses pour les Desana (voir p. 64). Cette porte est l'endroit le plus vulnérable de la maison, et il est

naturel que les fumigations se concentrent sur cette porte et non sur la porte arrière de la maison.

Par mesure prophylactique les *kũbũ* enfument régulièrement avec des fumigations de résine la maison pour la protéger des animaux et des esprits. Puis, récitant une incantation sur un cigare, ils le donnent à fumer à chaque personne présente dans la maison en leur enjoignant de rejeter la fumée sur tout le corps. Fumée de tabac et fumigations de résine assument ici la même fonction de protection : il est intéressant de signaler d'ailleurs que le même terme desana *ĩbĩkã* désigne tout autant la fumée, les pièges de chasse ou de pêche que les enclos, *ĩbĩkã* a donc une connotation d'encerclement qui est perçue dans ce cas, sous un aspect positif de protection. Cette opération sera répétée chaque fois que le *kũbũ* notera une anomalie : rêves récurrents, nervosité des chiens, caquetage effréné des poules, tous ces signes étant interprétés comme l'annonce de l'attaque d'un sorcier.

Ainsi, même si les Desana reconnaissent que l'on peut utiliser certaines plantes ou des préparations spéciales (à partir de débris corporels par exemple) pour rendre malade et que ces techniques sont connues de tout le monde, ils n'en insistent pas moins sur le fait que la sorcellerie est affaire de spécialistes et que seuls, ceux qui savent, c'est-à-dire ceux qui connaissent l'origine des maladies et les incantations, peuvent provoquer ces maladies (1). Les indications relatives à l'origine des maladies, comme on le verra, ne sont jamais révélées lors de la narration des mythes, elles constituent une connaissance ésotérique au même titre que les incantations thérapeutiques et d'agression.

L'acte de sorcellerie peut être direct ou indirect : dans le premier cas le *kũbũ* récitera intérieurement, ou à voix basse, une incantation en direction de la

personne qu'il veut agresser. L'incantation peut aussi être récitée sur un cigare que le *kūbũ* donnera à fumer à sa victime. Celle-ci, en fumant, s'imprègnera lentement de la maladie. On retrouve ici le caractère ambigu du tabac que nous avons déjà signalé, le tabac, selon l'intention de celui qui l'utilise pouvant avoir des vertus bénéfiques (protection d'un patient), créatrices (rendre enceint un homme) ou maléfiques (agresser un individu).

Si la personne que le *kūbũ* veut attaquer est distante de lui, il utilisera les fumigations de résine d'arbre pour transporter le pouvoir d'agression contenu dans l'incantation : les fumigations de résine dotent l'incantation d'un support matériel et lui permettent d'atteindre son but. Le temps de latence entre l'acte de sorcellerie et la maladie est proportionnel à la distance entre l'agresseur et sa victime, c'est-à-dire en d'autres termes, au temps mis par la fumée pour trouver cette dernière.

La deuxième forme de sorcellerie consiste à altérer un objet qui appartient à, ou qui est utilisé par la personne que l'on veut agresser, en récitant une incantation sur cet objet : la maladie est ainsi transférée à l'individu. Comme de nombreux groupes indigènes, les Desana postulent un lien entre un individu et les objets qui lui appartiennent (vêtements, outils, etc...) comme s'il se continuait finalement dans ses effets personnels ou dans les objets qu'il utilise. Sur le plan de l'efficacité, ces deux méthodes - directe et indirecte - sont équivalentes.

Nous n'avons pu recueillir des incantations maléfiques mais celles-ci sont, comme les incantations destinées à soigner les maladies de sorcellerie dont nous donnerons plus tard un exemple, construites à partir de morceaux de mythes.

La maladie *guburu* que l'on peut sans doute assimiler à la gangrène du pied,

peut être provoquée par un *kūbū* qui va réciter une incantation sur les sandales de sa future victime : dans le mythe, la femme de l'esprit forestier boraro (voir p. 158) urina en l'air pour tuer avec son urine qui était très acide *wasuwi gōābĩ*, assis en haut d'un arbre. Elle ne réussit pas à l'atteindre : seule une goutte de son urine tomba sur le pied de *wasuwi gōābĩ* et le brûla. Le *kūbū* va donc utiliser ce passage pour que les sandales de sa future victime deviennent très acides et brûlent de cette manière, le pied de celle-ci.

Le *kūbū* peut aussi s'attaquer au toit de la maison. Les toits des maisons sont en général fait de feuilles de palmier tressées. Dans le mythe de l'origine de la *pupunha* dans le monde humain (voir Chapitre VIII-2), le Desana, pour nourrir sa femme qui appartenait au monde des Gens-de-l'eau créa différentes herbes pour attirer les insectes qu'il pouvait alors collecter. Le *kūbū* utilisera donc cet épisode mythique en s'adressant aux feuilles de palmier du toit comme s'il s'adressait à des herbes, incitant ainsi les insectes à venir s'y nourrir pour détruire, de cette manière, le toit de la maison. La même incantation peut aussi être utilisée pour anéantir les plantations de manioc : différents insectes vont ainsi s'abattre sur les plantations. Mais le *kūbū* dispose, pour réaliser ce même but, d'une autre incantation. On a vu (pps 58-59) que les maniocs étaient hiérarchisés selon leur plus ou moins grande richesse en fécule. Dans le mythe, les maniocs prennent tous naissance, sous forme de branches primaires et secondaires, à partir du tronc de la variété de manioc que les Desana considèrent comme la plus prestigieuse : le manioc *bere*. Il suffira alors au *kubu* de cacher, à l'aide d'une incantation, le tronc du *bere* pour empêcher que les autres variétés ne se reproduisent en tirant de lui leur existence.

Dans le mythe (M. 2. 97) les *Diroa* fabriquèrent à partir du corps de l'anaconda différentes espèces de poissons qu'ils fumèrent dans l'intention de les offrir à

leurs ennemis. En utilisant cet épisode mythique le *kũbũ* pourra envoyer un rêve à un individu qui se verra ainsi en train de pêcher puis de fumer de grandes quantités de poissons. Il peut aussi rêver qu'il tue un serpent-anaconda. Des rêves récurrents de ce type annoncent la maladie : l'individu se sent de plus en plus déprimé, fatigué, il ne veut plus s'alimenter et il finit par mourir. Ainsi, le rêve peut-il être un moyen direct utilisé par le *kũbũ*, pour attaquer un individu. Le sommeil, dans la conception desana, est perçu comme la séparation temporaire du corps et de l'âme qui va, au cours de ses pérégrinations nocturnes, expérimenter diverses situations qui s'expriment dans le langage du rêve : l'âme peut faire de mauvaises rencontres, être capturée. Par le rêve, le *kũbũ* peut s'emparer de l'âme de sa future victime. Il enverra à celle-ci un rêve menaçant, en utilisant, par exemple, un passage du mythe de l'oiseau tinamou et de la sarigue (M. 3. 21). Dans cet épisode, les rapaces *gaviões* (*Busarellus nigricolis*) voulant tuer Tinamou réussissent à l'emprisonner dans une épuisette au moment où celui-ci se mettait à chanter sur la demande insistante des deux soeurs. Le *kũbũ* avec une incantation fondée sur ce passage du mythe pourra envoyer un rêve à sa future victime, rêve dans lequel celle-ci éprouvera la sensation d'être enfermée dans une maloca voire même dans une épuisette. Au réveil, l'individu se sentira très affaibli, déprimé et mourra rapidement en cas d'échec d'une thérapeutique appropriée à retrouver son âme (voir pps. 170-171).

2 - LES MALADIES IMPUTEES AUX ANIMAUX ET AUX ESPRITS

"Tous les animaux avaient à l'origine forme humaine"

Cette vérité qu'énoncent les *kūbū* est souvent ponctuée d'une autre : "Pour nous ils le sont toujours" ou encore "C'est sous cette forme que nous les voyons".

Ainsi, les animaux avaient à l'origine forme humaine et de nombreux mythes mettent l'accent sur la transformation des humains en animaux, transformation qui s'est effectuée en plusieurs phases, souvent au cours de rituels au moment de l'installation des ancêtres des groupes tukano orientaux dans ce monde.

Cette mutation de certains humains en animaux qui sont maintenant la proie des chasseurs, est en général consécutive à une erreur des premiers à l'encontre des usages sociaux ou rituels, ces individus ayant "cédé à la nature" ou ayant outrepassé les limites de la condition humaine : les mythes parlent ainsi de cas d'inceste, de glotonnerie ou de perte de contrôle de soi.

Les animaux sont donc, dans le mythe, des individus oublieux de leur condition humaine. Ils ne sont pas consubstantiellement fondamentalement différents des humains, ils sont de la même essence.

Le monde animal est conçu à l'image du monde humain : les animaux forment une société, ont une vie identique à celle de l'homme : ils vivent comme les humains dans de grandes *malocas* / *wi*/ que les Desana situent dans les collines, les affleurements rocheux, qui viennent rompre la monotonie du paysage

amazonien. Les poissons vivent dans les profondeurs de la terre, au fond de la rivière Umari / *bĩĩ dia'*/ du nom d'un fruit (*Poraqueiba paraensis*). Cette rivière est inconnue de l'homme. Un mythe, probablement d'inspiration chrétienne, montre que certains individus, tentant d'échapper au déluge provoqué par le Créateur, creusèrent un trou et s'enfoncèrent dans les profondeurs de la terre ; ils se changèrent en wai *bãã*.

Ces maisons où vivent les animaux sont sous la protection de chamanes-animaux qui assument, à l'égard du gibier ou des poissons, la fonction de protecteur et de gardien et sont les intermédiaires privilégiés du monde animal avec le monde humain. Ces chamanes-animaux - G. Reichel Dolmatoff (1973, 1975) parle de "Maître-des-Animaux" mais nous avons préféré garder l'expression indigène qui rend mieux compte de la vision d'un monde animal à l'image du monde humain - contrôlent le gibier qu'ils relâchent périodiquement pour le bénéfice des chasseurs.

De cette transformation en animal jugée irréversible, de cette impossibilité à regagner la forme humaine, les animaux ont gardé à l'encontre de l'homme, une grande hostilité, et ceci d'autant plus qu'ils sont maintenant la proie et la nourriture des humains. Cette hostilité s'exprime tout particulièrement en certaines périodes où l'homme se révèle plus vulnérable : procréation et étapes du cycle de vie, rituels où l'individu entre volontairement en contact avec le monde des ancêtres et des esprits, maladies.

Les individus, pour se protéger de la jalousie et de l'hostilité des animaux, doivent se soumettre à diverses prescriptions portant tant sur les activités que sur l'alimentation (voir infra)

Les animaux ont des armes avec lesquelles ils peuvent provoquer différents troubles (en les projetant à l'intérieur du corps de leur victime ou en l'en

frappant) : épée, couteau, machette, pendant d'oreille, flèche, bâton.

Mais, et tous les Desana s'accordent pour le dire, les animaux ne peuvent d'eux-mêmes provoquer des maladies, ils peuvent par contre être utilisés comme véhicules de la maladie par les chamanes-animaux. En d'autres termes, l'animal devient le moyen (ou le mécanisme) par lequel la maladie affecte l'individu. De même que dans le monde humain, disent fréquemment les kũbũ, seuls les individus qui savent, peuvent rendre malade / *dore yeeri*/, de même seuls les chamanes-animaux peuvent provoquer des maladies.

Les chamanes-animaux peuvent apparaître aux hommes sous de nombreux déguisements esprits, humains ou animaux : ainsi, l'esprit forestier Boraro (voir p. 158) est-il souvent perçu par les Desana comme l'une des personnifications du chamane-animal. Celui-ci emprunte également l'apparence de l'anaconda, du jaguar, d'une espèce de grillon, de l'oiseau cassique, du lézard *Plica plica L.* En temps ordinaire, les individus ne peuvent voir les chamanes-animaux mais ceux-ci peuvent leur apparaître au cours de rêve, d'état produit par les hallucinogènes ou par une fièvre intense accompagnée de délire.

Les maladies attribuées à ces chamanes-animaux se présentent en général de façon ambiguë, sans symptômes bien précis : fièvre, nausées, troubles digestifs, vomissements, céphalées, cauchemars, rêves récurrents non angoissants, douleurs musculaires, frisson.

Ces symptômes peuvent apparaître de façon indépendante ou au contraire simultanément . Parfois le malade ne présentera que des cauchemars ou des rêves non angoissants, lesquels néanmoins pourront être interprétés comme annonçant l'imminence de la maladie.

Il ne s'agit pas à proprement parler de maladie - au sens de syndrome identifié et nommé - mais de symptômes isolés, lesquels rebelles à tout traitement

familial (plantes, massages, incantations) conduiront l'individu à consulter un spécialiste avec la crainte qu'ils pourront dégénérer en une maladie grave.

Les interrogations du *kũbũ* s'attacheront à faire préciser au malade les points suivants :

- Le contenu de ses rêves et sa position (ou réaction) - dans le rêve - qui peut avoir valeur de pronostic, c'est-à-dire indiquer l'évolution probable de la maladie : accidents, offrandes de nourriture, rêves érotiques, etc...

- La nature des aliments consommés récemment : les questions relatives à l'alimentation occupent une place importante dans l'interrogatoire du *kubu* : de nombreuses maladies sont en effet perçues comme étant la conséquence d'une transgression alimentaire et l'établissement du diagnostic de même que le choix de la cure se fondent toujours sur un examen attentif de l'alimentation du patient.

- Le statut rituel de l'individu : phase biologique du cycle de vie.

- La nature du gibier ou du poisson pris récemment.

Les questions du *kũbũ* ne cherchent pas tant à identifier la maladie - d'ailleurs il n'y a pas de traitement défini en raison du caractère vague et de l'évolution incertaine du tableau clinique - qu'à déterminer l'origine du mal, en d'autres termes rechercher les causes ultimes du mal, c'est-à-dire ce qui, dans la conduite de l'individu, a pu motiver la colère des animaux ou des esprits, les offenser. Car si l'hostilité ou la jalousie des animaux représente une menace potentielle constante dans la vie indigène, elle ne sera concrètement dangereuse qu'en cas de comportement incorrect de l'individu à l'égard du monde animal, c'est-à-dire essentiellement en cas de transgression des règles

alimentaires ou des normes liées à la chasse. La maladie est donc un symptôme ou le signe d'une infraction, le prix à payer pour une faute commise. Certains rêves d'apparence non-angoissant - l'individu ne se sent ni effrayé, ni menacé - correctement décodés pourront avoir une signification négative pour le rêveur. Ainsi on peut se voir en rêve convié au cours d'une fête à manger (voir Chapitre VIII-1, l'incantation destinée à soigner les troubles provoqués par un tel rêve). Des rêves récurrents de ce type annoncent en général l'imminence de la maladie : l'individu se sent au réveil fatigué, déprimé et finit par tomber malade.

Cette fête peut être considérée comme le prototype des fêtes d'offrandes de nourriture entre groupes alliés bien que ce soit les animaux qui, sous un déguisement d'humains, offrent de la nourriture au rêveur. Cette nourriture est appelée *dihari-bara* "nourriture-tristesse" (de *dihari* = tristesse et *bara* = nourriture) : elle apporte la tristesse et la tristesse pour les Desana évoque la maladie, évoque la mort (voir pps. 133-134). Pourquoi cette nourriture est-elle appelée tristesse ? En conviant l'individu à manger, les animaux l'induisent à transgresser un tabou rituel : les Desana marquent l'opposition entre temps rituel et temps quotidien de diverses façons et particulièrement sur la base de l'alimentation : poissons et gibier qui constituent la nourriture de base dans la vie quotidienne, ne peuvent être consommés au cours des fêtes ou des rituels où l'on se nourrit exclusivement de coca, de tabac qui sont la nourriture des ancêtres et des esprits.

Les animaux induisent donc le rêveur à consommer de la nourriture, nourriture qui est associée aux activités quotidiennes, profanes. Or, accepter en rêve la viande ou le poisson est présage de maladie, maladie qui, si l'on croit les *kubu*, sera très grave. Les *kũbũ* se plaignent, du reste, fréquemment des Indiens qui n'accordent pas assez d'attention à leurs rêves et ne viennent les consulter que

lorsqu'ils sont malades. S'ils venaient plus tôt, le *kūbū* pourrait alors les protéger avec des fumigations de tabac.

Refuser au contraire la nourriture sera interprété de manière positive : l'individu ne sera pas malade ou sa maladie sera bénigne.

Nous avons dit plus haut que les animaux - par l'intermédiaire de leurs chamanes-animaux - pouvaient se venger de l'individu particulièrement en deux occasions : transgression des normes alimentaires et des normes liées à la chasse.

A. Transgression des normes alimentaires

La consommation des aliments est strictement réglementée par toute une série de prescriptions rituelles définissant très précisément la nature des aliments propres à la consommation, dans quelles circonstances, sous quelles conditions et pour quels individus.

Ces prescriptions, qui prennent la forme de prohibitions et de restrictions alimentaires, s'appliquent particulièrement et prennent tout leur sens au cours de certaines périodes considérées par les Desana comme critiques pour l'humain : naissance, puberté, maladie et mort. Elles accompagnent également toute cérémonie ou rituel et enfin sont essentielles lors de l'initiation chamanique.

La non-observance des prescriptions alimentaires (consommation d'aliments considérés comme dangereux au cours - "d'une mauvaise période" - ou d'aliments non purifiés - ou encore insuffisamment purifiés - par le *kūbū*) est susceptible d'occasionner chez le consommateur mais parfois aussi chez certaines personnes qui lui sont directement affiliées (voir p. 70) divers symptômes ou troubles plus ou moins graves qui varient en général selon la

nature de l'aliment ingéré : simple désordre digestif, plaies inguérissables, maladie de consommation. Quelques substances ne provoquent pas de maladie mais rendent l'individu vulnérable à l'attaque de certains animaux ou esprits (anaconda, jaguar, serpent). Les aliments présentent donc un danger en raison de leurs qualités inhérentes ou de l'hostilité des animaux et des esprits.

En règle générale, on peut dire qu'il n'y a pas forcément de relation bi-univoque entre un symptôme et une cause donnée (telle substance entraîne telle maladie), un même aliment peut provoquer différents symptômes et les mêmes symptômes peuvent être attribués à la consommation incorrecte d'aliments variés.

Pour comprendre la nécessité de ces prescriptions alimentaires, il faut se reporter à la théorie indigène des substances. Pour les Desana, toute substance comestible est potentiellement dangereuse et ces dangers, qui peuvent aggraver un état de faiblesse, de débilité physique et sociale, et/ou provoquer une maladie, peuvent provenir autant de la nature de la substance elle-même qu'à des éléments qui lui sont extérieurs.

Les aliments comestibles *bāsā bara* ("nourriture pour l'homme") sont donc classés dans un ordre progressif de danger selon plusieurs principes qui se complètent, mais qui gardent chacun une cohérence et une logique interne.

Ces principes sont les suivants :

- nature de la substance
- mode d'obtention : technologie utilisée
- mode de préparation culinaire
- statut rituel du consommateur

1 - Nature de la substance : végétaux et animaux

Les premiers qui relèvent de l'horticulture sont considérés comme moins dangereux que les seconds et seront réintroduits plus rapidement dans l'alimentation.

Un vrai repas pour un Desana consiste en poisson ou viande cuite dans de l'eau avec piments et sel, galette de manioc et jus de manioc bouilli (le jus de manioc qui est toxique est bouilli pour le détoxifier). Divers insectes (termites, fourmis-manioc (Atta spp.), chenilles crues ou grillées) peuvent pallier occasionnellement la pénurie de viande ou de poisson, mais il arrive fréquemment aux Desana de jeûner pendant un jour ou deux n'ayant que des dérivés du manioc à consommer.

Tous les animaux ne sont pas comestibles / bãã bara/ : certains font l'objet d'un interdit alimentaire permanent, notamment le jaguar et l'anaconda, tous les deux prédateurs d'humains. En fait, ils ne sont pas tant prohibés en raison de leur caractère carnivore d'humains - le fait que le piranha / bũyũ/ autre prédateur d'humain, ne soit pas interdit de façon permanente dans l'alimentation en est une preuve indirecte - que parce qu'ils occupent une position importante dans la mythologie : ce sont les ancêtres majeurs des groupes tukano et ils sont aussi parfois perçus comme les propriétaires ou les représentants spirituels des animaux (voir p. 142).

D'autre part, certains animaux seront prohibés sur la base de leur alimentation : ainsi, les Desana ne consomment-ils pas la chair de vautours car ceux-ci se nourrissent de pourriture.

Enfin, les animaux domestiques (chiens, chats, gallinacés et de façon plus générale tout animal élevé par les Indiens) c'est-à-dire "nourris par l'homme"

/ wãĩbĩdã ihora/ ne sont pas consommés.

Tous les animaux comestibles sont donc, à un moment ou à un autre, objets de restrictions alimentaires et ils sont classés selon un ordre progressif de danger qui prend en compte différents critères :

- Caractéristiques physiques : valeur énergétique de l'animal qui est en général associée à la richesse en sang et en graisse de cet animal qui va souvent de pair avec sa taille : les poissons les plus gros - pirarara (Phractocephalus hemilopterus), surubim (Pseudoplastocyma corruscans), piraiba (Brachyplatistoma filamentosum Licht) - les mammifères les plus gras - tapir (Tapirus terrestris), paca (Cuniculus paca), cervidé (Mazama sp) - sont les plus dangereux, les premiers à être interdits et les derniers à être réintroduits dans l'alimentation.

Sang et graisse qui sont désignés par le même vocable en desana / di/ sont susceptibles d'occasionner différents troubles : le sang d'un animal consommé improprement (à la "mauvaise" période ou non purifié par le kũbũ) provoque chez le consommateur une maladie se présentant comme une anémie ; le sang de l'animal attaque celui de l'individu ou l'assèche, ce qui se traduit au niveau clinique par les symptômes suivants : épuisement, pâleur, maigreur ; l'homme devient de plus en plus maigre et finit par mourir.

La graisse des mammifères provoque en général des plaies / kãĩĩ/ sur tout le corps, plaies considérées comme inguérissables par les Desana. Certaines graisses animales - en particulier de poissons - ne provoquent pas de maladies, mais sont susceptibles de se déposer à la surface du corps du consommateur : imperceptible gonflement du corps (invisible à l'oeil nu) qui attirerait néanmoins certains reptiles, jararaca (Bothrops spp.) et anaconda (Eunectes

murinus) lesquels, percevant l'homme comme une proie, comme leur gibier / wāibidā/ se jetteraient sur lui.

Deux mythes donnent quelques indications sur l'origine des poissons dont la consommation au cours des périodes rituelles, est susceptible d'entraîner ce genre d'accident. Dans le premier, les poissons sont nés de la graisse d'un individu qui venait d'enfreindre un code rituel (M. 4. 14).

L'aîné des deux frères demanda à son cadet de fabriquer des parures de plumes cérémonielles et lui recommanda tout particulièrement de terminer ce travail avant d'aller se baigner ou de déjeuner. Au bout d'un moment, le cadet ayant très chaud voulut prendre un bain, il demanda alors la permission à l'aîné qui le lui autorisa, tout en lui disant de ne pas regarder en arrière quand il prendrait son bain. Le cadet alla se baigner et, au moment de sortir de l'eau, il regarda par inadvertance en arrière ; il aperçut alors au loin ses parents défunts et vit sa mère pleurer, se lamentant de les avoir quittés. Elle le convia à venir partager leur repas, aussi se rendit-il dans le Village-des-Morts. Quand il revint dans son village toutes les plumes étaient abîmées, elles étaient inutilisables. Sur ces entrefaites l'aîné arriva pour voir où en était son frère et comprit, en voyant l'état des plumes, que celui-ci lui avait désobéi. Il l'invita alors à venir pêcher avec lui puisque le cadet "ne pensait qu'à manger". Le passage qui suit conte l'origine des poissons :

"L'aîné alluma un feu et commença à faire rôtir dans la braise les poissons qu'ils avaient pris. Quand ceux-ci étaient cuits il les lançait à son frère en lui criant : "Mange, puisque tu aimes tant les poissons !"

Le cadet se mit à manger, il mangea plusieurs heures de suite ; la nuit finit par tomber, il continua à manger tout ce que son frère lui lançait. L'aîné ne prit bientôt plus de poissons. Il demanda au cadet

enflé comme une baudruche d'avoir tant mangé, de se rendre à la source du cours d'eau et de faire du bruit pour effrayer les poissons qui se dirigeraient là où il se trouvait. Des poissons commencèrent par arriver. Le temps passait et le cadet ne revenait pas. L'aîné commença à s'inquiéter. Il prit son canot et se mit à descendre le long de la rivière à la recherche de son frère. Des poissons de toutes sortes continuaient à remonter le courant. L'aîné finit par apercevoir son cadet assis sur une branche en haut d'un arbre. Il était dans un état lamentable : de la partie inférieure de son corps il ne restait que le squelette, que les os. La chair se désagrégeait en gouttes de graisse qui, en tombant, faisaient "tec tec tec". En arrivant dans l'eau, la graisse se changeait aussitôt en poisson. Le cadet lui donnait alors un nom, décidait s'il serait ou non comestible et dans quelles circonstances, les techniques de pêche que l'on pourrait utiliser, le ou les modes de préparation culinaires."

Les poissons naissent donc de la graisse du cadet qui avait enfreint un code rituel. Le mythe exprime aussi indirectement, par la sanction de cette infraction, la nécessité de se conformer aux prescriptions portant sur les activités et les aliments qui accompagnent toute cérémonie ou rituel. La confection de parures de plumes cérémonielles est déjà une activité rituelle et, à ce titre, elle est soumise aux mêmes contraintes que le rituel. Les Indiens disent souvent que lorsqu'ils portent leurs diadèmes, couronnes de plumes, colliers de plumes, ils sont "d'un autre niveau" : parures de plumes, instruments de musique et potions hallucinogènes (Banisteriopsis spp.) leur permettent en effet d'accéder à une autre dimension des choses, de la vie, du monde.

Un thème annexe de cet épisode mythique concerne la compétition ou la rivalité entre le Monde-des-Morts et le Monde-des-Vivants. Il est difficile de

savoir si la mère a essayé d'amener son fils à venir la rejoindre dans le Pays-des-Morts pour voir s'il était capable de résister à la tentation de manger, en bref de respecter un code rituel, ou si ce mythe ne traduirait pas plutôt l'hostilité entre les vivants et les morts, ceux-ci cherchant par tous les moyens à nuire à ceux-là.

Le second mythe qui nous intéresse ici indique que les poissons ont été fabriqués à partir de la chair d'un anaconda. Chaque poisson créé de cette façon reçoit un nom et est associé à une qualité psychologique particulière (voir infra).

Selon les deux mythes, la consommation incorrecte de la chair de ces poissons est susceptible d'être sanctionnée par une attaque des serpents ou des anacondas.

Le tapir, l'animal le plus gras de la forêt, est considéré de façon ambiguë par les Desana non seulement en raison de sa taille mais aussi, sinon surtout, de son caractère excessivement génital : c'est le "séducteur impénitent" de la plupart des mythologies sud-américaines ainsi que l'avait fait remarquer C. Lévi-Strauss.

Le piranha, bien que prédateur d'humain, n'est pas interdit de façon permanente dans l'alimentation sans doute en raison de sa valeur nutritive. Dans le mythe, il remplit une fonction éminemment sociale, il est souvent chargé de dévorer, de faire disparaître de ses "dents fines et acérées" un être, qu'il soit animal, humain ou esprit, considéré comme un obstacle par l'un des protagonistes du mythe. Mais le piranha est aussi appelé le "poisson de l'envie", de la jalousie dans un autre mythe. A chaque poisson est associée une qualité psychologique particulière et cette attribution rend plus manifeste le danger que l'ingestion du poisson représente pour un individu, dans les périodes de

vulnérabilité, de faiblesse extrêmes.

L'individu dans cette situation devient très facilement sujet ou objet de la jalousie, de l'agressivité des autres, comme si, finalement il donnait plus facilement prise aux querelles (voir aussi p. 164) et se laissait plus aisément emporter par des mouvements d'humeur.

Nous donnons ici le passage du mythe qui indique les principales caractéristiques "psychologiques" des poissons (M. 2. 96) :

"Les Diroa prirent une grande écuelle et commencèrent à la frapper sur l'eau pour attirer l'anaconda. Celui-ci, en entendant le bruit, sortit bientôt de l'eau. Ils l'attrapèrent, le tuèrent et le dépeçèrent. Ils changèrent enfin la chair de l'anaconda en poissons. Le premier poisson qu'ils firent ainsi fut la carpe / boreka/. Ils décidèrent que ce poisson serait "bon à manger" et qu'il n'occasionnerait pas de maladie.

Au second poisson ils donnèrent le nom de paçu / uru/ et décidèrent qu'il serait mauvais à manger.

Le troisième poisson fut le "poisson de l'envie" c'était le piranha / buyu/. Lorsque l'on consomme ce poisson l'on se sent plein de jalousie envers les autres.

Le quatrième poisson - une espèce de carpe de couleur jaune - fut le "poisson des causeries" : / bīwi/.

Au cinquième poisson, ils donnèrent le nom de "poisson des disputes" : le surubim / waipi/.

Le sixième poisson, ils décidèrent qu'il serait venimeux : c'est le pjraiba / bõ/. Lorsque l'on consomme ce poisson l'on cherche à empoisonner les autres.

Ils créèrent de nombreux poissons aux noms et aux fonctions différentes."

La caractéristique psychologique d'une espèce animale donnée est ainsi susceptible de s'imprégner dans le corps de l'individu en cas de consommation incorrecte et de provoquer chez lui un comportement en accord avec les attributs psychologiques du poisson ingéré.

- Caractéristiques comportementales

Certains animaux sont censés posséder une caractéristique comportementale indésirable pour l'humain dont on craint qu'elle n'induisse un état similaire dans le corps de l'individu qui en consomme la chair au cours d'une mauvaise période.

Le tatou / pābū/ par exemple, sera particulièrement évité par les deux parents dans la période qui suit la naissance d'un enfant, en raison de son caractère lent. C'est un animal aux mouvements très lents et on craint que cette lenteur ne finisse par affecter le consommateur en provoquant un état de torpeur, mais surtout on redoute que cette lenteur n'induisse chez l'enfant un état similaire, retardant ainsi son développement. Il est à remarquer que, dans ce cas, l'enfant hériterait de cette caractéristique non par ingestion directe, mais par la consommation de la chair de tatou par ses parents.

Certains poissons qui se déplacent en zig-zag sont susceptibles de provoquer des étourdissements, un état de somnolence voire de torpeur. La maladie biari - qui se traduit au niveau clinique par les symptômes suivants : paralysie, torpeur - est souvent attribuée à la consommation incorrecte de ces poissons : on dit que les mouvements de va-et-vient de ceux-ci finissent par entremêler les veines de l'individu, ce qui entraîne un état de torpeur (Reichel Dolmatoff 1976 : 184).

Tous les oiseaux sont interdits pendant trois mois après la naissance d'un enfant : les deux parents doivent se conformer à cette prescription alimentaire sinon l'enfant sera malade : on dit que le bruit / *bayakũdĩ*/ (cris et chants) des oiseaux s'introduit dans le corps de l'enfant, le rend nerveux, le fait pleurer. Cela peut déboucher sur une maladie grave et entraîner la mort.

Parmi les animaux susceptibles de provoquer des étourdissements, des éblouissements, il faut sans doute citer tous ceux qui, dans le mythe, ont perdu tout contrôle d'eux-mêmes sous les effets de la boisson hallucinogène *gapi* (*Banisteriopsis caapi*) : tapir, singe hurleur, cerf.

Nous avons déjà donné un extrait du mythe d'origine du *gapi* (voir p. 26), et nous avons vu en particulier que le *gapi* était intimement lié à la multiplication des langues. Certains individus, ne supportant pas cette boisson, se sont mis à faire n'importe quoi : ils sont présentés dans le mythe comme des animaux mais les Desana insistent sur le fait qu'ils étaient humains à l'origine, et que leur comportement a entraîné leur mutation d'humain en animal :

"Le singe laineux se mit à mastiquer la plante *bayapika* (non identifiée) pour essayer de faire passer les effets du *gapi*. Le voyant manger quelque chose, un autre lui demanda : Qu'est-ce que tu manges ?

- Je ne supporte pas le *gapi*, aussi je mange ma queue pour essayer de faire passer ses effets !

L'autre le crut et se mit à faire de même.

Puis un autre, un autre encore, et un autre encore en les voyant faire, en firent autant.

Le singe laineux dit alors en riant :

- Je supporte mal le *gapi* mais est-ce une raison pour manger ma

propre queue ?

Les autres réagirent :

- Serait-ce que nous mangions notre queue, notre propre queue ?
- Tous ceux qui mangèrent leur queue se changèrent en animal :
singe hurleur, tapir, cervidé, tous animaux à petites queues."

Ainsi c'est parce que ces individus n'ont pas su se dominer et maîtriser leur corps au cours du rituel qu'ils sont devenus des animaux. Les Indiens considèrent que l'individu doit toujours garder le contrôle de son esprit et de son corps, qu'il ne doit pas se laisser aller sous l'influence des plantes hallucinogènes, comportement qui traduit, pour eux, une "faiblesse spirituelle" (Deltgen 1978 : 74).

Les caractéristiques physiques d'un animal sont étroitement dépendantes de son mode de vie et particulièrement de ce qu'il consomme : les animaux herbivores sont donc les moins dangereux, les carnassiers (les mangeurs de chair), les plus dangereux. Mais cette règle ne se vérifie pas toujours : ainsi le tapir, qui est végétarien, est-il le dernier animal à être autorisé dans l'alimentation ; par contre le piranha, malgré sa petite taille, est considéré comme très dangereux en raison justement de son caractère carnassier.

Le danger qu'une substance animale peut représenter pour un individu peut être augmenté ou diminué par le mode d'obtention de cette substance et par le mode de préparation culinaire.

2 - Mode d'obtention

Selon le mode d'obtention, c'est-à-dire selon la méthode utilisée, pour se les procurer, les aliments sont aussi classés dans un ordre croissant de danger pour l'homme :

- Végétaux : arrachage
- Poissons : pêcher à la main
pêcher à l'épuisette
pêcher à l'hameçon
pêcher au filet
pêcher au poison de pêche
- Gibier : Flécher (arc et flèches)
flécher à la sarbacane
tuer par balle

3 - Mode de préparation culinaire

Le mode de préparation culinaire (cuisson et assaisonnement) est perçu comme pouvant modifier de façon sensible l'état (la nature crue) d'une substance, c'est-à-dire en d'autres termes les caractéristiques ou qualités inhérentes à la substance qui la rendent impropres à la consommation.

Les viandes (poisson - gibier) ne sont jamais consommées crues mais doivent toujours être transformées par deux opérations :

- Par l'action médiatrice du feu : cuisson

Le danger d'une substance peut être diminué par l'ébullition et augmenté par le fumage et le rôtissage : en conséquence, les premiers aliments permis seront bouillis puis boucanés et enfin rôtis, ce dernier mode de cuisson des aliments étant considéré comme le plus dangereux.

C. Lévi-Strauss examinant le champ sémantique de ces trois modes de cuisson a pu démontrer la logique de cette progression (1968 : III 397) : le bouilli est médiatisé par deux éléments (l'eau et le récipient), le boucané par un élément, le boucan qui s'interpose entre la viande et le feu. Enfin, le rôti opère sans médiation, la viande étant directement exposée au feu.

La façon la plus courante pour les Desana de cuire les viandes et les poissons est de les faire bouillir dans de l'eau avec du sel et des piments. Ils consomment très peu de viandes boucanées ou rôties, le fumage étant en général utilisé comme méthode de conservation en période d'abondance (quand les Indiens ont pris beaucoup de poissons ou de gibier dans la perspective d'une fête d'offrande de nourriture : le gibier ou le poisson offert est toujours fumé) ou également en période de piracéma (du tupi pira = poisson et cema = frayer) c'est-à-dire lorsque les poissons remontent le courant pour frayer (2). Consommer trop tôt une viande rôtie ou boucanée provoque des bourdonnements ou des maux d'oreille.

Mais le danger de ces deux modes de cuisson provient surtout de l'odeur du feu qui imprègne les viandes et qui s'exhale ensuite du corps de l'individu après l'ingestion d'une viande rôtie ou boucanée, odeur qui est censée rendre nerveux certains esprits forestiers. De nombreuses odeurs ont en effet des vertus répulsives : on a vu par exemple que les fumigations de résine d'arbre avaient pour but de chasser les animaux, les esprits. Dans le même but, les Indiens utilisent aussi parfois des fumigations de piment : le piment dresse donc une sorte de barrière entre le monde humain et le monde des esprits.

L'odeur de la cuisson au feu que dégage un individu qui a consommé une substance rôtie ou fumée est susceptible aussi d'attirer certains esprits et de les rendre furieux, car cette odeur ne leur rappelle que trop les motifs de leur

transformation d'humain en esprit.

Ainsi, le curupira (du tupi curu : abréviation de curumi "adolescent" et pira "corps d'adolescent") dénommé dans la plupart des langues tukanos orientales boraro, (cet esprit serait nommé d'après son cri " boraaaaaro", Reichel Dolmatoff 1973 : 111) qui était humain à l'origine, avait entrepris l'apprentissage pour devenir chamane : n'ayant pas respecté les contraintes alimentaires qui accompagnent la prise d'hallucinogènes, il devint fou, s'enfuit dans la forêt, et se changea en curupira. Boraro qui est souvent décrit par les Indiens comme l'une des manifestations du chamane-animal, et perçu comme le protecteur du gibier : favorable au chasseur quand celui-ci respecte les normes liées à la chasse (voir infra) il peut, par contre, devenir l'ennemi de l'homme en certaines occasions.

Ainsi, l'odeur du feu le rend particulièrement furieux, il se sent "comme insulté" disent les Desana car cela ne lui rappelle que trop les raisons qui l'ont poussé à la folie : l'interdit au cours de la période d'initiation chamanique porte essentiellement sur la consommation de choses froides (en particulier des fruits) - il nous a été impossible d'en connaître les raisons - mais surtout sur le rôti, le grillé, le fumé et le pimenté. Le piment, de par son caractère chaud ("il brûle"), est assimilable tant sur le plan du concept que de la fonction au feu de cuisine. Le curupira n'ayant pas respecté ces contraintes alimentaires n'a pu supporter les effets des hallucinogènes et est devenu fou.

Quand il sent cette odeur dans le corps d'un chasseur, il se précipite sur lui pour le tuer, soit avec son urine qui est très acide, soit en émettant des ondes électriques qui terrassent le chasseur.

Saisissant alors sa victime morte, il pratique à la surface du crâne un petit trou et aspire tout l'intérieur du corps. Quand il ne reste plus que la peau sur le

squelette, il regonfle le corps avec de l'air, ferme l'orifice pratiqué et ordonne à sa victime de retourner chez elle. Celle-ci n'a que le temps de raconter ce qui lui est arrivé et meurt aussitôt après. A sa mort, elle se transforme en curupira.

Le jaguar / ye/ de grande taille, pisu bari "appeler-manger" voulant aussi être chamane, s'initiait aux hallucinogènes, mais n'ayant pas non plus, de même que le curupira, respecté les restrictions alimentaires, il devint fou, se mit à parler plusieurs langues en même temps et s'enfuit dans la forêt. On dit qu'il parcourt la forêt en tout sens à la recherche des chasseurs et se met à crier " eh eh eh eh" comme pour appeler les gens, d'où son nom "appeler-les-gens-pour-les-dévoré".

Malheureux celui qui tombe sur son chemin car il ne peut en réchapper !

Les Desana distinguent plusieurs sortes de jaguars (sing.ye, pluriel yea) qui adoptent le cri de certains animaux tels doã-ye (le jaguar-au-cri-de-crapaud), ye-kabero (le jaguar-au-cri-de-l'agouti), weki-ye (le jaguar-au-cri-de-tapir) et enfin le tãĩ-ye (le jaguar-au-cri-de-l'oiseau-trompette).

Les Indiens connaissent parfaitement le comportement des animaux, leurs habitudes alimentaires et sont capables de les identifier à partir de leurs traces ou de leurs cris. D'ailleurs une part importante de l'éducation des jeunes garçons consiste à leur apprendre à bien différencier les animaux et leurs cris de leurs imitations (les jaguars-au-cri-de...).

Boraro et **pisu bari ye** étaient humains à l'origine ; n'ayant pas respecté les contraintes alimentaires il devinrent fous / gurigi/, s'enfuirent dans la forêt et se changèrent en esprits. La présence de ces êtres fous dans la forêt oblige le chasseur à prendre certaines précautions pour ne pas être attaqué : tout chasseur le matin à l'aube ou le soir à la tombée de la nuit, ne peut aller

chasser s'il a consommé des nourritures rôties, fumées ou pimentées.

L'odeur du feu qui s'exhale de son corps risque d'attirer ces esprits forestiers et les rendre fous de rage envers lui.

Par contre, il peut aller chasser le jour ou la nuit sans crainte. C'est donc toujours dans les moments de transition entre le jour et la nuit qu'animaux et esprits sont les plus dangereux et représentent une menace réelle pour l'humain.

Si le chasseur cuit ses aliments dans la forêt, il devra veiller à ne pas les faire cuire plus que le temps nécessaire : l'odeur de la nourriture sur-cuite énerve boraro.

La cuisson augmente le degré calorique des aliments : les premiers aliments permis après la fin de l'isolement seront refroidis avant d'être consommés sinon le feu "brûlera le corps", "asséchera le corps" disent les Desana.

- Par l'assaisonnement : adjonction de piments

Les piments / *biá*/ (*Capsicum frutescens*) ne sont jamais consommés crus mais servent toujours à assaisonner les viandes et les poissons et sont en général ajoutés pendant la cuisson de ceux-ci.

Ce sont des aliments chauds car "ils brûlent le corps", ils ont donc, à ce niveau, la même fonction transformatrice que le feu de cuisson. Le danger du piment est néanmoins contrebalancé par le chamanisme du piment / *biá bayiri*/qui diminue la chaleur inhérente à celui-ci et le rend ainsi, propre à la consommation. On verra plus loin comment interpréter son rôle dans l'alimentation.

Tous les aliments sont enfin classés en fonction de l'état du consommateur.

4 - Statut rituel du consommateur

Ces restrictions et prohibitions alimentaires prennent tout leur sens en deux circonstances :

- périodes de transformation interne : procréation, grossesse, naissance, puberté, maladie, mort.

- activités cérémonielles et rituelles : ces restrictions sont primordiales dans les rituels d'initiation lorsque les individus entrent volontairement en contact avec le monde des ancêtres, le monde des esprits, par l'intermédiaire des parures de plumes cérémonielles, des flûtes sacrées représentant les ancêtres majeurs des clans et de la boisson hallucinogène **gapi**.

Chaque étape du cycle biologique de vie est donc associée à des prohibitions et des restrictions alimentaires qui ont toutes la même structure de base - l'ordre dans lequel les aliments sont réintroduits est toujours le même - mais qui varient selon deux paramètres :

- L'intervalle de temps entre chaque catégorie alimentaire dépend, d'une part, du contexte et peut donc être considéré comme un indicateur de l'importance - la gravité - attachée à la période de crise. Il dépend d'autre part de l'âge du consommateur : un adulte retournera plus vite à une alimentation normale qu'un enfant ou un initié.

- L'identité des personnes concernées par les restrictions alimentaires : la famille biologique en cas de naissance, de maladie ou de mort, le groupe de résidence lors de toute cérémonie ou rituel.

Dans le premier cas, en cas de transgression de ces règles alimentaires la personne affectée ne sera pas forcément le transgresseur, c'est en général la personne la plus vulnérable ou la plus faible (nouveau-né, malade).

Nous avons dit plus haut que la progression alimentaire était toujours la même : les périodes de crise commencent par un jeûne complet qui sera suivi, pendant la période d'isolement, par un repas léger constitué de galette de fécule de manioc, de termites, de fourmis-manioc et d'eau ou de jus de manioc bouilli. La fin de l'isolement est marquée par le chamanisme du piment qui amorce la reprise alimentaire selon la progression suivante :

Végétaux (crus)

Végétaux cuits : petits poissons
grands poissons
petit gibier
grand gibier

Bouilli (et pimenté)

Fumé

Rôti

Viandes peu riches en sang et en graisse

Viandes riches en sang et en graisse

Chaque substance, avant d'être réintroduite dans l'alimentation, devra être purifiée par le *kūbũ*, y compris les aliments autorisés pendant la période d'isolement. Le *kūbũ* récite une incantation sur un échantillon de nourriture en donnant le nom, les caractéristiques de la substance, etc. Il va dans l'incantation, invoquer différents piments pour laver la substance, supprimer le danger du sang et de la graisse.

L'invocation du piment a en fait, deux effets parallèles. Tout d'abord le piment purifie la substance : les qualités dangereuses de la chair animale ne sont pas détruites mais mises à distance de l'individu. Il renforce d'autre part, la valeur

nutritive de la substance.

Le piment peut être considéré comme "un ouvreur de corps" : le chamanisme du piment qui clôt les périodes d'isolement signe la reprise alimentaire, en d'autres termes il rouvre symboliquement l'individu à une alimentation normale. C'est aussi un "donneur de corps" : après l'accouchement ou après toutes les périodes de faiblesse, de débilité physique (maladie) le *kūbū* invoquera différents piments pour "donner du corps, de la force" à l'individu et l'aider à tirer profit de l'alimentation.

Que le piment soit un donneur de corps est, de plus, attesté par le fait qu'autrefois, lors des rites de puberté (première menstruation, rituels d'initiation) les jeunes gens devaient inhaler par les narines un liquide pimenté obtenu par la cuisson dans l'eau de différentes variétés de piments. Cette opération très douloureuse avait non pas pour but, ainsi que le suppose I. Goldman (1963) - qui limite cette pratique aux jeunes filles et la met en parallèle avec les flagellations des garçons pendant les rituels d'initiation - d'éprouver la résistance de l'individu à la douleur, mais de faire apparaître la graisse sur le visage et le haut du corps : le piment favorise donc la fixation des graisses (3). Avoir un corps "bien en chair" est, pour les Desana, un signe de beauté.

L'ordre dans lequel les aliments sont réintroduits dans l'alimentation est une réplique exacte de celui dans lequel ils ont été introduits pour la première fois dans l'alimentation d'un enfant. La reprise alimentaire est donc une resocialisation de l'individu à travers la progression alimentaire : nous avons vu que pour les Desana, les étapes du cycle biologique de vie marquaient une série de morts et de renaissances successives. Ces périodes de renaissance sont donc symbolisées par la reprise et la progression alimentaires.

Le desserrement progressif de ces restrictions va de pair avec une libération graduelle des attitudes de réserve et de discrétion (manger lentement, la bouche fermée, sans parler, sans témoigner de précipitation ou de satisfaction) face à la nourriture auxquelles tout individu, particulièrement en période de crise, doit se conformer. Dans la vie quotidienne, les prescriptions relatives aux attitudes face à la nourriture sont toujours de mise, bien que sous forme atténuée. La glotonnerie est assimilée par les Indiens à la volonté de ne pas partager et donc aussi, pour eux, au vol. C'est un acte anti-social qui traduit la volonté délibérée de l'individu de ne pas respecter la règle de partage de la nourriture entre membres de même maisonnée.

Les Desana disent fréquemment que pendant la période qui suit la naissance d'un enfant, les deux conjoints ne devront pas manger les fourmis-manioc (qui constituent la nourriture de base des périodes d'isolement) par poignées afin d'éviter que la famille proche (les parents du père) n'agresse verbalement, par jalousie, la jeune femme : manger les fourmis une par une réduirait le risque, dans ce cas, une seule personne vous cherchera des histoires. La voracité des fourmis s'abattant en certaines périodes sur les plantations de manioc est une métaphore de l'agressivité orale - vorace - des alliés.

Plusieurs idées s'expriment au travers des sanctions encourues par un individu après l'ingestion incorrecte ou incontrôlée de certains aliments.

Certaines viandes riches en sang donc, dans la pensée indigène, en valeur énergétique, peuvent provoquer un anémie : l'individu se dessèche de plus en plus et finit par mourir. Nous avons vu que les périodes du cycle biologique de vie étaient interprétées par les Indiens comme des périodes de contact avec le monde des ancêtres, des esprits, monde décrit par les Indiens comme froid et

inerte. L'interdiction de telles substances au cours des périodes de crise a donc pour but d'éviter un déséquilibre de l'ordre interne de l'individu.

D'autres prohibitions alimentaires reposent sur une logique de l'identique : une caractéristique physique ou comportementale inhérente à une substance est susceptible de s'imprégner ou d'induire un état similaire dans le corps du consommateur (principe de sympathie) ou dans celui d'une personne qui lui est apparentée (principe de contagion). Enfin, la graisse des poissons peut se déposer sur le corps de l'individu et attirer ainsi certains animaux (serpents jararaca, anaconda) qui, percevant l'homme comme une proie, comme leur gibier, se jetteraient sur lui. En d'autres termes, l'ingestion incorrecte de certaines substances est susceptible de changer ou de modifier l'apparence physique d'un être humain. Cela peut donc laisser supposer que la forme ou l'apparence corporelle de l'individu, au cours de ces périodes, n'est pas fixée. Nous avons vu par ailleurs que de nombreux mythes avaient trait à la mutation d'humains en animaux et que cette transformation s'était toujours accomplie au cours des rituels. En un sens, les prescriptions alimentaires indiquent que cette mutation de l'humain en animal est toujours possible, et elles visent essentiellement à ce qu'elle ne se produise pas.

Le danger des aliments est permanent mais il est déplacé par le chamanisme des nourritures dont les effets bénéfiques persisteront tant que l'individu ne changera pas de statut rituel ou ne participera pas à une cérémonie. Les prescriptions alimentaires sont donc des mesures prophylactiques destinées à protéger l'individu. La reprise progressive de l'alimentation est aussi un moyen de contrôler la croissance ou la renaissance de l'individu. Les réflexions de P. Menget (1979 : 263) à propos des restrictions qui accompagnent la couvade, s'appliquent parfaitement à toutes les périodes de crise, elles visent

essentiellement "à éviter une prématuration, une accélération de la constitution de l'être".

Si les Desana ont conservé ce système de classification des aliments et se réfèrent toujours aux dangers que l'ingestion incorrecte ou non contrôlée d'une substance alimentaire peut provoquer, ils ne respectent pas, en revanche, la progression alimentaire décrite plus haut. On peut sans doute expliquer cela par la rarification de poissons ou de gibier dont les Indiens se plaignent fréquemment, rarification qui les incite à consommer sans discrimination - mais après que les aliments aient été purifiés par le *kũbũ* - poissons, oiseaux ou gibier, qu'ils peuvent tuer. Certains Indiens connaîtraient même des incantations destinées à supprimer le danger des aliments consommés trop tôt. Nous avons dit que les oiseaux étaient interdits aux parents pendant les trois mois qui suivaient la naissance d'un enfant, la raison invoquée étant que le cri de l'oiseau pouvait pénétrer dans le corps du nouveau-né, et le rendre nerveux. Les Desana de Santa Marta possèdent actuellement une incantation destinée à prévenir un tel danger, ils peuvent donc consommer la chair des oiseaux peu après la naissance d'un enfant.

B. Non respect des normes liées à la chasse

Un état de fièvre intense accompagné de douleurs diffuses dans tout le corps, de vomissements, etc., peut faire craindre une maladie consécutive au vol de l'âme / *sihĩpõdã ahidi*/ par le gibier. Les animaux - par l'intermédiaire de leurs chamanes - peuvent en effet tenter de capturer l'âme d'un individu qui a commis envers eux une infraction. Cette infraction concerne en général l'utilisation abusive de certaines plantes pour chasser. Les Desana, qui sont d'excellents chasseurs, peuvent améliorer le succès à la chasse par l'utilisation

de plantes. Chaque espèce animale est en effet associée à une plante particulière que l'individu peut utiliser pour chasser avec succès l'animal convoité. Certaines plantes ont des formes particulières qui évoquent une caractéristique physique (organe, partie du corps) de tel ou tel animal. Elles sont donc choisies sur la base de la ressemblance (analogie) qui suggère leur nom et leur utilisation possible : ainsi la plante sehebũhũ-tũdĩ "main du macaco barrigudo" (de sehe : macaco barrigudo (Lagothrys lagotrycha) et buhutu = main) dont il sera question plus loin, a la forme de la main avec les quatre doigts de ce singe, d'où son nom. Pour d'autres plantes, il n'est pas possible d'établir un tel lien mais l'état actuel de nos matériaux ne nous permet pas de dire sur quels critères les Indiens se fondent pour les sélectionner.

Au moment de partir à la chasse, l'individu râpe un morceau de la plante, s'en frotte les mains et les avant-bras de même que le canon du fusil ou le bout de la flèche. L'arme est alors guidée vers l'animal qui laisse approcher le chasseur sans crainte car celui-ci lui apparaît "comme un parent" et le chasseur peut le tuer tout à loisir. Il semble donc que cette plante confère à l'individu l'apparence physique de l'animal recherché.

L'efficacité de telles plantes est assurée. Elles sont contrôlées par les chamanes-animaux et leur utilisation est soumise à une règle : un individu ne peut en aucun cas se servir de la même plante pour chasser une espèce animale donnée, plusieurs jours de suite. Par contre, l'individu pourra utiliser des charmes de chasse différents tous les jours s'il le veut, sa vie ne sera pas en danger.

En cas d'infraction à cette règle, l'animal pourchassé pourra se venger en

tendant de dérober l'âme du chasseur, ceci peut être accompli au cours d'un rêve.

L'histoire suivante qui nous fut présentée comme histoire vraie, nous donne quelques indications :

"Un homme sortit pour chasser des macacos barrigudos /sehe/ et il utilisa la plante sehebũhũtũdĩ plusieurs jours de suite dans ce but. Il se mit à pleuvoir. Pour se protéger de la pluie il s'assit au pied d'un arbre. Il attendait que la pluie s'arrête pour pouvoir tirer sur les singes qu'il avait entrevu en haut d'un arbre en train de manger des fruits. L'on dit que comme l'homme, les macacos barrigudos attendent la fin de la pluie pour partir. L'homme s'endormit et en rêve il se rendit à une grande maloca. Il y avait plein de gens dans cette maison : tapirs, cervidés, oiseaux, singes de diverses espèces, cochons sauvages, ainsi que l'oiseau / Dia-ũbũ/ "le cassique-du-fleuve". L'homme passa plusieurs jours avec eux. Le second jour, un cochon sauvage arriva en criant et en pleurant : il souffrait horriblement des dents. Les animaux demandèrent à l'homme, pour le mettre à l'épreuve, de le soigner. Celui-ci ordonna au cochon sauvage d'ouvrir tout grand la gueule : il aperçut alors, pris entre les dents, un morceau de bois du palmier inajai (Syagrus inajai Spruce) qu'il retira avec son couteau. L'animal se sentit tout de suite soulagé.

Le troisième jour l'oiseau hocco arriva dans un état d'affolement indescriptible : il venait d'être mordu par un serpent jararaca (Bothrops spp.). Les animaux chargèrent l'homme de le soigner. Celui-ci examina la patte de l'oiseau et vit qu'il n'avait pas été mordu par un serpent mais qu'il s'était pris la patte dans un piège. Le piège n'était sans doute pas assez solide pour la force de l'oiseau car, en cherchant à se dégager, avait cassé la corde et un morceau

de celle-ci était resté attaché à sa patte. L'homme le retira et l'oiseau se sentit tout de suite mieux.

Quelques temps plus tard l'homme entendit que l'on parlait de lui : certains animaux voulaient le tuer :

- Cet homme est notre ennemi, il a tué plusieurs d'entre nous, nous devons nous débarrasser de lui !

Mais les singes douroucouli n'étaient pas d'accord, car cet homme était, pour eux, un chamane, il en avait même guéri deux d'entre eux à une autre occasion. Après de nombreuses discussions les animaux décidèrent de ne rien tenter contre l'homme.

Le jour suivant, ils préparèrent une grande fête avec caxiri (boisson de manioc fermentée). Pour faire le caxiri, ils vinrent tous, un par un, déféquer dans les poteries d'argile disposées au milieu de la pièce. Mais l'homme les vit faire. Le lendemain, jour de la fête, il s'allongea en se prétendant malade. Les animaux vinrent lui offrir à boire mais il refusa en prétextant qu'il ne se sentait pas bien.

Ils appelèrent Dia-ũbũ à son chevet. Celui-ci prit son cigare et rejeta la fumée de tabac autour de l'homme étendu dans un hamac en tournant autour de lui au son des hochets. Il "vit" la maladie de l'homme.

- Cet homme n'est pas malade. Il ne veut pas prendre de caxiri, c'est cela sa maladie !

- Non ce n'est pas vrai, je souffre dans tout le corps.

La fête dura plusieurs jours. Le cinquième jour, un douroucouli arriva pour participer à la fête. Il reconnut tout de suite cet homme qui était son voisin : il vivait en effet dans le creux d'un arbre à proximité de la maison de celui-ci.

- Qu'est-ce que tu fais ici ? Il vaut mieux que tu repartes chez toi, ta femme ne va pas bien, elle ne s'habitue pas à ton absence !

Ils partirent tous les deux le lendemain à l'aube. Ils s'enfoncèrent dans la forêt, puis entrèrent dans le creux d'un arbre. L'homme en ressortit peu après à proximité de sa maison. Il fut absent de chez lui cinq ans, les cinq jours du rêve étaient en fait cinq longues années."

Il est clair que cette règle liée à l'utilisation des charmes de chasse a pour but d'éviter la persécution d'une espèce animale donnée. Nous ignorons s'il existe aussi des plantes pour améliorer le succès à la pêche mais il semble qu'un individu met sa vie en danger s'il pêche de grandes quantités de poissons d'une même espèce.

Comme on l'a vu, la maladie consécutive au vol de l'âme commence en général de façon brutale avec fièvre intense, vomissements, douleurs diffuses dans tout le corps... L'individu s'affaiblit de plus en plus et meurt rapidement si le *kūbū* ne réussit pas à retrouver son âme.

Les Desana disent que, au cours de ces maladies, l'âme virevolte dans tous les sens autour du corps du patient. La cure consistera donc à localiser l'âme et à la réunir avec le corps du patient, et comporte, selon un informateur, plusieurs phases :

- le *kūbū* récite une incantation sur de la résine d'arbre et disperse les fumigations autour du corps du malade... Les fumigations de résine sont censées localiser l'âme, et la faire demeurer à proximité du malade dans une sorte d'enclos que ces mêmes fumigations ont dressées autour du corps du patient. De cette manière, l'âme ne peut s'éloigner et le *kūbū* en profitera pour tenter de la saisir.

- il récite une incantation sur un cigare dont il rejette la fumée sur le corps du malade. Le tabac fixe l'âme au niveau du coeur.

- il récite une troisième incantation sur un liquide (en général de l'eau) pour laver le malade de sa maladie, le purifier (voir Chapitre VIII-3).

- il cherche enfin à capturer l'âme de l'animal ou de l'esprit dont on dit qu'elle reste en général à proximité du patient pour l'accompagner jusqu'à sa mort. Animaux et esprits jouent donc à cet égard le rôle de psychopompe.

En cas d'échecs thérapeutiques, si le malade tombe dans un état comateux, le **kũbũ**, avec une incantation, ouvre l'enclos dressé autour du corps du patient par les fumigations de résine, afin de libérer l'âme. Celle-ci se rend alors dans les maisons des Gens-de-l'eau ou des Gens-de-la-forêt.

CHAPITRE VIII

INCANTATIONS THERAPEUTIQUES

Le terme *desana* qui désigne les incantations est *bayi* : réciter une incantation se dit *bayiri* (1) mais ce terme a le sens plus général de "cérémonie" ou "cure". Les Indiens parlant portugais traduisent en général *bayiri* par rezar c'est-à-dire "prier" : ils mettent donc l'accent sur l'élément verbal dans toute cérémonie ou cure. Le terme "prier" n'est pas mal choisi car il illustre parfaitement l'attitude de recueillement et de silence (si propre à la prière) du *kubu* pendant la séance de cure et insiste, par ailleurs, sur le caractère sacré des textes récités et leur lien avec la parole primordiale, la parole des ancêtres.

Néanmoins, nous avons préféré traduire *bayi* par "incantation" et non par "prière" ou par "invocation" car cette expression insiste plus sur le caractère pragmatique des textes qui sont prononcés. De plus, comme on le verra, les incantations ne sont pas adressées à quelqu'un en particulier ni ne sont proférées en vue d'obtenir, de solliciter quelque chose.

Le langage des incantations est différent du langage ordinaire pour deux raisons essentielles : il répond, tout d'abord, à des fins différentes. Il n'est pas utilisé en effet pour exprimer la pensée, pour transmettre une information mais pour accomplir quelque chose par la seule énonciation : c'est donc un langage essentiellement pragmatique (voir Chapitre VI-1). Mais c'est un langage figuratif qui utilise différents procédés d'ordre stylistique qu'il faut

apprendre pour comprendre le sens de l'incantation : métaphores, métonymies, anti-phrases, inversion de sens pour donner le change à l'adversaire. Citons, par exemple, dans ce dernier cas, les manoeuvres de diversion du *kūbũ* qui, dans une incantation dirigée contre le *wai-bāsã*, invoquera divers piments : le *wai-bāsã* croyant qu'il s'agit de piment, ne se méfiera pas du *kūbũ* qui projette en réalité un éclair contre lui (Beksta 1968 : 28). La difficulté à apprendre ces textes ne réside donc pas seulement dans leur longueur - c'est-à-dire dans la quantité d'objets, de substances, à mémoriser et à invoquer dans une incantation - mais aussi dans leur sens caché, dans une utilisation différente des mots et de leurs significations.

Les deux textes thérapeutiques qui suivent nous ont été donnés par Batista du village de Santa Marta. La traduction a été faite avec l'aide de son fils, Raimundo, parlant portugais, lui-même *kūbũ*.

Dans l'incantation, comme on le verra, les seuls verbes se réfèrent aux actions du *kūbũ* : ce dernier utilise la première personne du singulier, au présent de l'indicatif, à la voix active. Dans les conditions artificielles où notre informateur nous a transmis ces quelques incantations, il utilisa pour ce faire, la forme impersonnelle *igi* "il" ou encore / *iri baya kūbũ* / c'est-à-dire "le *kūbũ* qui fait la cure".

1 - INCANTATIONS DESTINEES A SOIGNER LES MALADIES DES ANIMAUX ET DES ESPRITS

L'origine des *bayi* destinées à soigner les maladies imputées aux animaux ou aux esprits nous est inconnue : tout ce que nous pouvons dire est qu'elles ne sont pas construites - comme les incantations de sorcellerie - à partir des mythes. G. Reichel Dolmatoff (1976) pense que les animaux connaissaient ces incantations à l'origine et qu'ils les auraient transmises aux humains au cours de rêves ou d'états induits par les hallucinogènes. L'incantation qui suit - le seul texte thérapeutique de ce type qu'il nous ait été donné de recueillir - est en général récitée après des rêves récurrents d'offrande de nourriture. (voir p. 144)

"Ces femmes étaient des femmes *wai-bāsā*. Ces hommes et ces femmes étaient *wai-bāsā*, étaient *yuki-bāsā*.

Voici leurs cigares, leur *caxiri*, leursalebasses (2), leur nourriture : galette de manioc, farine, jus de manioc bouilli, soupe de poisson, poisson-tristesse, gibier-tristesse, leur *pariçá*. (3)

Avec la plante de l'horizon, la plante de lait, je prends les couleurs de ces femmes, couleurs noires, couleurs rouges, couleurs brillantes. Je prends les couleurs de ces femmes, je les rejette vers le bas / *bādāweadūhūbī*/.

Je prends la vision, la chaleur de la vision, le bruit et je les rejette vers le bas. Plante de l'horizon, plante de lait, je rejette tout vers le bas.

Je réunis : flûte de pan, harpe, flûte en os de cervidé, petite flûte, la couleur noire, la couleur rouge, la couleur blanche, plante de l'horizon, plante de lait, je réunis tout et je rejette tout dans les

maisons de *wai-bāsā* / *yobaebekukābī*/.

Je prends la vision, la chaleur de la vision, le bruit, la chaleur du bruit, plante de lait, plante de l'horizon, je réunis tout et je rejette tout vers le bas.

Je réunis : la flûte longue en *paxiuba* (4), les flûtes de *Yurupari* (5), le hochet-calebasse, le tube de rythme, le tambour de rythme, le tambour, le *jaboti* (6), l'ocarina, les écrins de bois contenant les parures cérémonielles, le banc, la marmite de *Gapi*, l'anse de la marmite de *Gapi*, le bâtonnet (7), le panier contenant les instruments de musique, la boîte en bois des cigares, je réunis tous ces objets, plante de lait, plante de l'horizon et je les rejette dans les maisons de *wai-bāsā*.

Je prends la vision de ces objets, la chaleur de cette vision et je rejette tout vers le bas.

Je prends les insectes (8), leurs couleurs rouges, noires, je les prends avec la plante de lait, plante de l'horizon et je les retire, je rejette ces insectes et leurs couleurs dans les maisons de *wai-bāsā*.

Plante de lait, plante de l'horizon, plante écume de lait, je retire la vision de ces choses et je rejette tout vers le bas."

Sans nous préoccuper pour l'instant de la structure de l'incantation (voir Chapitre VIII-3), nous pouvons dire que le *kūbū* dans cette incantation, assume essentiellement une fonction modératrice et réparatrice : il rappelle ainsi que ces hommes et ces femmes aux diverses couleurs, c'est-à-dire qui se sont peints à l'occasion de la fête, entrevus dans les rêves du patient sont en réalité des animaux qui cherchent, à travers l'offrande de nourriture, à apporter la tristesse à un individu.

On a déjà vu (p. 144) pourquoi la nourriture offerte était dénommée *dihari-bara* "nourriture-tristesse", la signification de la tristesse pour les Desana et

les conséquences d'un tel rêve pour un individu. Dans l'incantation, le kubu réunit instruments de musique, peintures, boissons, nourriture, qui ont été utilisés par les animaux au cours de la fête et les rejette dans leurs maisons.

2 - INCANTATIONS DESTINEES A SOIGNER LES MALADIES DE SORCELLERIE

Les incantations destinées à soigner les maladies de sorcellerie n'ont pas été créées par l'homme, ni apprises au cours d'une maladie ou d'états visionnaires tels que le rêve, les états produits par l'ingestion de plantes hallucinogènes. Ainsi qu'il a déjà été dit, elles ont été créées en même temps que les maladies et ont été transmises aux ancêtres des kubu actuels.

Les incantations de sorcellerie sont construites à partir de mythes, plus précisément des épisodes mythiques générateurs d'une maladie. La relation des incantations au mythe ne nous est pas apparue tout de suite et cette méconnaissance de notre part tient notamment à la manière dont les mythes sont racontés, c'est-à-dire qu'ils sont toujours donnés en situation : ils peuvent répondre par exemple à une demande exprimée par un individu ou font référence à une activité particulière qui rappelle un événement mythique donné. Un mythe comporte différentes facettes, plus exactement plusieurs lectures ou interprétations en sont possibles : il peut être présenté sous plusieurs aspects en accord avec la situation qui motive sa narration, occulter ou seulement signaler, sans s'attarder, telle ou telle information.

Ainsi, hors des circonstances de cure ou des questions relatives à la maladie, certaines indications ne seront pas données, par exemple les épisodes

mythiques "d'où l'on tire" les incantations pour soigner ou pour agresser ne seront jamais spécifiés. De même, le *kũbũ* ne précisera jamais que telle action de ce héros a conduit à la création d'une maladie : ainsi dans le mythe d'origine des fruits de pupunha que nous analyserons plus avant, il suffit de comparer la version publiée par les Desana du village de São João et la version que nous avons nous-même recueillie dans un autre village desana. Outre de nombreuses variantes - en ce qui concerne par exemple l'identité du héros : dans la première version il est question de l'ancêtre des perruches **Gain Panan**, dans la nôtre d'un Desana qui, bien que son identité ne soit pas précisée, peut nous laisser suspecter qu'il s'agit du héros culturel **Butari gõãbĩ** "le Dieu de la Paresse" qui apparaît dans un autre mythe, déjà marié avec une femme du monde des Gens-de-l'eau - variantes qui rendent compte des différences régionales voire même individuelles, le narrateur termine en disant : "... Gain Panan avala le noyau. Il n'y avait plus moyen de le reprendre ! Gain Panan récupéra le noyau du pupunha en allant aux toilettes, et le planta près de sa maloca..." (Umusin Panlon et Tolaman Kenhiri, 1980 : 158) (9). Le narrateur ne précise pas que, furieux, le *wai-bãã* décréta qu'à l'avenir, une tumeur pourrait s'élever en chaque endroit du corps où **Gain Panan** - le Desana dans notre version - avait caché le noyau. Ainsi, sous la première version, l'on en trouve une autre qui indique la création d'une maladie et le départ d'une incantation thérapeutique ou d'agression.

Avant de commencer à réciter l'incantation, le *kũbũ* indique toujours l'épisode mythique à partir duquel l'incantation thérapeutique est construite : il évoque en pensée, le ou les événements qui ont été marqués, a posteriori, par la création d'une maladie, il cite les différents protagonistes du mythe. C'est donc un moyen pour le *kũbũ* de relier le mythe à la situation actuelle,

concrète, de la cure.

Nous donnons ici les principaux points du mythe d'origine et de la dispersion des pupunhas / ĩdi/ (Guiljelma speciosa Mart.) dans le monde humain qui nous seront utiles dans l'analyse de l'incantation destinée à soigner le bubon inguinal / warebãdãdõ/ - se manifestant indépendamment, c'est-à-dire en dehors de toute blessure ou plaie infectée - mais aussi les tumeurs ou gonflements qui apparaissent en certains points du corps. Ces maladies sont imputées actuellement à la sorcellerie et sont liées, sur le plan du mythe, à l'origine des pupunhas dans le monde humain.

M. 6

1. Un Desana dont l'identité n'est pas précisée s'est mis à vivre avec une femme wai-bãã.
2. Il commence à avoir de nombreuses difficultés pour nourrir celle-ci, elle refuse la nourriture qu'il lui offre, c'est-à-dire des poissons "qui sont ses frères". Il finit par la nourrir de fruits sauvages et de différentes sortes d'insectes (sauterelles, grillons, termites, fourmis).
3. Ils ont un enfant ; quand celui-ci commence à marcher ils décident d'aller rendre visite aux beaux-parents d'autant plus que c'est l'époque de maturation des fruits de pupunha (qui n'existent pas dans le monde du Desana) et que la jeune femme veut en manger.
4. Elle demanda à son mari de collecter divers fruits et insectes pour les offrir à son père et lui recommanda d'en prendre beaucoup "car sa famille est nombreuse". Le Desana qui était kũbũ fit s'élever différents arbres fruitiers et en cueillit les fruits. Il créa, de même, des herbes pour inciter les insectes à venir s'y nourrir.

Elle lui recommanda aussi d'inviter des amis à venir avec eux : il invita différents oiseaux, la loutre.

5. Ils partirent tous dans un canot. Elle commença durant le voyage à jeter par dessus, bord fruits et insectes pour nourrir sa famille, les Gens-de-l'eau. Après plusieurs détours de la rivière, elle leur recommanda de fermer les yeux ; ils se retrouvèrent bientôt sur une rivière inconnue d'eux - la rivière Umari (10) située dans les profondeurs de la terre. Elle leur demanda de se peindre le visage avec de la teinture rouge avant d'arriver au port, ce qu'ils firent.

6. Elle prévient son mari de l'apparence effrayante que pourront avoir son père et son frère et lui demanda de ne pas s'enfuir.

7. Ils entrèrent dans la maison : père et fils vinrent les saluer puis retournèrent dans leurs compartiments où ils se vêtirent d'une peau de serpent. Quand ils revinrent, effrayés, les amis du Desana s'enfuirent. Seul, le Desana resta dans la maison.

8. Père et fils revinrent - sous forme humaine - saluer le Desana et ils se mirent à discuter. La nuit tomba, le père envoya sa fille et son beau-fils se reposer.

9. Le lendemain, il s'enquit de ce que son beau-fils mangeait. Elle répondit en pleurant : "il nous mange, il mange notre famille". Le père devint furieux.

10. Il se dirigea vers un vieillard - son aieul (11) - et le tua avec son épée : le vieillard se transforma aussitôt en poisson. Le père donna le poisson au Desana qui demanda à l'oiseau Ahākūbū d'aller le laver et de le vider au port. Quand ce fût fait, il le donna à cuisiner à sa femme. Quand le poisson fut cuit, elle le servit à son mari et aux amis de celui-ci.

11. Le Desana voulut le purifier avant de manger mais l'oiseau Ahākūbū se précipita pour en prendre un morceau : il tomba raide mort, une arête prise en travers de la gorge. La loutre se précipita aussi et il lui arriva la même chose.

12. Le Desana avec son pendant d'oreille ouvrit (12) la gorge de l'oiseau, retira l'arête et redonna la vie à Ahākūbū. Il fit de même pour la loutre.

13. Le père de la jeune femme cherchait les moyens de tuer le mari de sa fille et ses amis. Il les convia à venir ramasser des feuilles de coca. Comme il faisait très chaud, ils cherchèrent un petit ruisseau pour se rafraîchir ; les amis du Desana se transformèrent en mouches mais furent tous dévorés par les poissons, les wai-bāsã. Seul resta le Desana qui n'était pas allé se baigner.

14. Il revint déposer les feuilles de coca sur un étal et avec le père de sa femme il partit se baigner au port. Avant d'entrer dans l'eau le Desana - avec une incantation - déposa une sorte de clôture sur l'eau et se changea en oiseau. En chantant, il se jeta dans l'eau. Les poissons tentèrent de le mordre mais, à cause de la clôture, ils ne réussirent qu'à mordre un bout de son aile.

15. Le Desana, après le bain, revint vers la maloca ; il avait demandé à sa femme de prendre une pupunha car il voulait planter un pied de pupunha là où ils vivaient, mais le wai-bāsã qui s'en doutait, avait fait s'élever le tronc de l'arbre à plusieurs mètres du sol - les fruits pendaient sur le sol avant - et avait fait pousser des épines sur le tronc. (13)

16. La femme du Desana n'avait donc pu cueillir un fruit. Comme son père avait ordonné de faire cuire les pupunhas, le Desana donna en cachette son pendant d'oreille à sa femme en lui disant de prendre un fruit dans la marmite. Elle en saisit un, l'ouvrit avec le pendant d'oreille mais? au moment de saisir le noyau, celui-ci s'envola, emporté par le pendant d'oreille. Le Desana rattrapa le noyau.

17. Le wai-bāsã, furieux, se précipita sur lui pour reprendre le noyau de pupunha. Le Desana le cacha sous la plante du pied. Le wai-bāsã lui souleva de force le pied mais le Desana avait caché le noyau derrière le genou : il le cacha ensuite au pli de l'aîne, sous l'aisselle et enfin sous la langue - dans une autre version il l'avalait et le récupéra par l'anus de retour chez lui.

18. Le wai-bāsã se décida alors qu'en chaque point du corps où le

Desana avait caché le noyau une tumeur pourrait désormais s'élever.

19. Le Desana laissa là sa femme et son enfant et repartit pour son village avec le noyau du pupunha. C'est ainsi que le pupunha se dispersa de par le monde.

Avant d'interpréter le mythe, nous donnons le texte de l'incantation :

"Je prends les marmites d'argile, les bâtonnets (14) : bâtonnets en bois-brésil (15), de l'arbre embauba (16), de l'arbre bacaba (17), de l'arbre inajai (18), des palmiers buriti (19), caranai (20), assai (21), de l'arbre de tuçum (22)."

Je réunis tout, je prends la chaleur du bâton rouge, la chaleur du bâton blanc, la chaleur du bâton vert, la vision, la chaleur de la vision et je rejette tout vers le bas.

Je prends le pendant d'oreille "pendant écume de lait", je prends la vision, la chaleur de la vision, je réunis et je rejette vers le bas, la chaleur de la vision, je jette vers le bas, je prends des objets et avec la plante de l'horizon, je lave la saleté des objets, de la maladie et je jette tout vers le bas.

Je prends les marmites, toutes les marmites, chaleur de la marmite rouge, chaleur de la marmite blanche, la vision, la chaleur et avec la plante de l'horizon, plante de lait, je jette tout vers le vas.

Je réunis les trépieds, trépieds d'argile, je retire la chaleur du trépied, chaleur rouge du trépied, chaleur blanche du trépied, chaleur marron du trépied.

Je retire les flammes, la chaleur verte des flammes, "trépied écume de lait", je retire la-vision, la saleté de la vision, le bruit, je retire tout ceci et je rejette vers le bas.

Je prends la fumée, la vision, la chaleur de la vision, le bruit, je retire tout et rejette vers le bas.

Je prends le bois mort (23), "bois écume de lait", je prends la poussière, la saleté, la vision, la chaleur de la vision, je lave la maladie et je jette tout vers le bas.

Je prends les noyaux de pupunha, la chaleur rouge, la chaleur et avec la plante de lait, je retire la saleté, la vision, je lave et je rejette tout vers le bas.

Je prends la chaleur de l'écume, la calme et la rejette vers le bas.

Je prends le prurit (démangeaisons) / wakidōdē/ (24), la chaleur de la vision, le bruit, plantes de lait, plantes de l'horizon, je lave et je rejette tout vers le bas.

Je prends les épines du tronc du pupunheiro, la chaleur rouge de ces épines, la chaleur colorée, avec la plante de lait je calme la maladie, la lave et jette tout vers le bas.

Je prends un panier, je prends les marmites, toutes les marmites, les trépieds, tous les trépieds, les bâtonnets, tous les bâtonnets, et avec la plante écume de lait, je les lave, je retire la saleté et je rejette tout en dehors, vers le bas avec le panier.

Je prends un pari / ĩbĩkã/ (25) pour faire pénétrer la tumeur. Je prends la chaleur du pari, la vision du pari, et je jette tout vers le bas.

L'incantation est donc directement construite à partir de l'épisode mythique qui concerne la cuisson des pupunhas, cuisson qui a permis au Desana de s'emparer d'un noyau, contre la volonté du wai-bāsã. Cet acte, assimilable à un vol, explique l'origine de la pupunha dans le monde humain.

Pour marquer cet acte anti-social, le wai-bāsã décida qu'en chaque point du corps où le Desana avait caché le noyau du fruit, une tumeur / bihiribu/pourrait désormais s'élever, c'est-à-dire aux endroits suivants : plante du pied, derrière le genou, pli de l'aîne, creux de l'aisselle et sous la langue. La tumeur localisée au pli de l'aîne, par exemple - c'est-à-dire, le bubon inguinal -

est donc l'inscription corporelle, la marque portée sur le corps de l'acte anti-social du héros desana : elle est le symbole du vol de pupunha, la tumeur sert de mémoire à cet acte et, en un sens, de la règle sociale qui en découle (ne pas voler)

Mais, est-ce à dire que le bubon inguinal est toujours le symbole de cet acte ? Pour répondre à cette question, il nous faut analyser le mythe de l'origine de la pupunha. Le mythe considéré dans son entier est une longue digression sur le thème de l'alliance et de la subsistance. Sous ce thème général, on peut isoler trois sujets principaux :

1. obtention d'un item culturel (M.6.15-18)
2. confusion entre les catégories d'alliance et les catégories alimentaires (M.6.1-2)
3. annulation de la distinction preneurs/donneurs de femmes (M.6.3-4 et M.6.16)

Le premier de ces thèmes qui correspond à l'origine des pupunhas dans le monde humain conduit à nous interroger sur l'importance de ce fruit dans la vie indigène. La pupunha est un fruit de palmier. Ce dernier se présente sous la forme d'un arbre de taille élevée dont le stipe recouvert d'épines porte, à une dizaine de mètres du sol, les fruit réunis en grappe.

Les fruits peuvent être consommés cuits dans l'eau - ils ne se mangent jamais crus - mais servent surtout à la confection d'une boisson fermentée : la pulpe qui est diluée dans de l'eau, de l'alcool de canne à sucre ou du jus de manioc bouilli, est enfermée dans une poterie d'argile pendant 24 heures ; elle donne une boisson très savoureuse, le vin de pupunha. La pupunha est très importante dans la vie cérémonielle et rituelle des Indiens. Elle n'est jamais consommée pour des motifs privés : ainsi, le vin préparé à partir de ce fruit joue un rôle

important dans les fêtes de boisson ou les fêtes d'offrande de nourriture entre groupes alliés. La période de maturation de ce fruit (février-avril) marque, par ailleurs, le début d'un "rituel de fruit" qui peut constituer le premier temps du rituel d'initiation proprement dit. De grandes quantités de fruits sont apportées dans la maison au son des flûtes de Yurupari, puis les musiciens jouent de leurs instruments au-dessus des fruits (voir p. 94). Il semble que ce rite ait aussi pour but d'assurer une cueillette fructueuse.

Pour les Tanimuka et les Makuna étudiés respectivement par M. Von Hildebrand (1980) et K. Arhem (1981) la maturation de ce fruit est marquée par une danse masquée "la danse de la pupunha" : des fruits sont apportés dans la maison de l'hôte pour la confection du vin, puis une danse masquée pouvant durer de plusieurs heures à plusieurs jours a lieu : des hommes portant des masques représentant les wai-bāsã entrent dans la maison et viennent boire le vin de pupunha. Dans le mythe, les wai-bāsã sont les maîtres de la pupunha, ils reviennent donc boire au cours des cérémonies le vin préparé à partir de ce fruit. Ils en sont, par ailleurs, toujours les propriétaires, comme en témoigne la réflexion de l'un de nos informateurs : quand un individu est malade d'une maladie attribuée aux animaux et aux esprits, il ne devra pas consommer des pupunhas (fruits ou vin) car elles "leurs appartiennent toujours".

Le deuxième thème que nous avons dégagé concerne la confusion entre les catégories alimentaires et les catégories d'alliance. Le mythe (M.6.1) commence par une conjonction incorrecte de deux individus : bien que son mariage paraisse être conforme à la règle d'exogamie, le Desana choisit de vivre avec une femme appartenant au monde des Gens-de-l'eau, dont, par ailleurs, il puise l'essentiel de sa nourriture. Il se heurte dès le début à de nombreuses difficultés pour nourrir celle-ci, elle refuse de manger ce qu'il lui

offre, c'est-à-dire des poissons, car cela reviendrait à manger les siens (M.6.2) : à ce niveau, le mythe peut se comprendre comme une digression sur ce qu'il est culturellement propre (correct) ou impropre (incorrect) de consommer pour se nourrir, mais il indique aussi avec qui l'on peut se marier ou plutôt ne pas se marier. Les Desana, comme de nombreux groupes indigènes (voir Lévi-Strauss 1962) assimilent en effet métaphoriquement consommation alimentaire et échange sexuel. La femme, en refusant de manger les siens, exprime l'horreur de l'auto-cannibalisme, c'est-à-dire, en langage symbolique, l'inceste. Le Desana, par contre, en se mariant avec ce qu'il consomme, commet symboliquement l'inceste. Cette situation intenable aboutit, après maintes et maintes péripéties, à une disjonction entre les deux partenaires : le héros desana repart chez lui (M.6.18) en laissant sa femme et son enfant dans le village de son beau-père mais en emportant un noyau de pupunha (M.6.18). Cet épisode mythique aboutit finalement à une différenciation entre les catégories alimentaires et les catégories d'alliance.

Le troisième thème qui peut être isolé dans ce mythe concerne l'annulation de la distinction preneurs et donneurs de femmes à travers la nourriture offerte ou refusée : ce thème est traité à deux reprises dans le mythe.

- Au moment où leur enfant commence à marcher, le Desana et sa femme décident d'aller rendre visite aux parents de la jeune femme comme le veut la coutume. En effet, les Anciens (cette coutume n'est plus respectée à l'heure actuelle) ne rendaient visite pour la première fois aux parents de la jeune fille qu'après la naissance du premier enfant et lorsque celui-ci commençait à marcher. Rappelons pour mémoire que les Desana suivent une règle de résidence patrilocale ce qui signifie, en d'autres termes, que la femme

ira vivre dans le village de son mari après son mariage.

Au moment de cette visite très formalisée, le gendre se devait d'offrir à ses beaux-parents, c'est-à-dire aux donateurs de sa femme, de la nourriture - gibier ou poisson fumé - selon l'orientation idéologique propre à son groupe : les Desana, qui se considèrent idéologiquement comme "chasseurs" doivent donc offrir du gibier fumé. Cette offrande de nourriture aux beaux-parents n'est pas perçue par les Indiens comme paiement ou compensation matrimoniale pour la femme, mais a fondamentalement pour but d'installer les beaux-parents dans la chaîne de partage et d'échange réciproque de nourriture, caractéristique du groupe de résidence. Un parallèle est donc établi entre l'échange rituel de nourriture et l'échange de femmes entre groupes alliés.

Or, le Desana, contrairement à la règle, apporte à ses beaux-parents, non du gibier boucané mais des fruits sauvages et différentes sortes d'insectes qui constituent la nourriture de base des Gens-de-l'eau. Par cette offrande de nourriture, il annule, non seulement, la distinction preneur/donneur de femmes, mais il assume aussi, en quelque sorte, une position féminine.

- Le wai-básã, de son côté, s'oppose à l'alliance dans la mesure où il refuse de donner au Desana des fruits de pupunha dont il est le maître, le propriétaire : pour que le Desana ne puisse se saisir d'un fruit, il fait s'élever le tronc du pupunheiro, et il le fait se recouvrir d'épines.

Comme on le voit, la pupunha a plusieurs significations : elle symbolise le monde des wai-basa, c'est-à-dire aussi, dans le mythe, les donateurs de femmes. Par ailleurs, son importance dans les rituels de fruits comme premiers temps du rituel d'initiation, montre que ce fruit est associé à la fertilité humaine. Enfin, elle peut être perçue comme le garant de l'exogamie.

La pupunha assume donc le caractère d'un symbole au sens où V. Turner (1967)

définissait celui-ci, c'est-à-dire d'un acte ou d'un objet qui a plusieurs sens (que Turner dénomme *significata*) apparemment disparates : par condensation, il regroupe diverses idées et relations entre les choses, les actions, etc., sous un seul et même terme (le symbole).

A un premier niveau d'analyse, on pouvait considérer que le bubon inguinal était le symbole du vol de pupunha, mais la prise en considération des multiples significations de ce fruit montre à l'évidence que d'autres interprétations étiologiques peuvent être données de cette maladie : elle peut sanctionner, par exemple, la transgression de la règle d'exogamie, c'est-à-dire, en d'autres termes, le comportement incestueux. Elle peut être aussi la sanction du refus de partage de nourriture entre alliés, ce refus, est, dans la pensée *desana*, assimilable en général au vol. Nous avons vu que la glotonnerie, par exemple, était l'un des actes anti-sociaux majeurs dénoncés par les *Desana* car il traduisait la volonté délibérée de l'individu de ne pas partager la nourriture.

3 - STRUCTURE DES INCANTATIONS

Les *Bayi* ne sont pas une évocation métaphorique de l'état ou de la condition intime du patient (26) ni n'implorant l'aide d'un esprit quelconque : elles ne sont pas adressées à quelqu'un en particulier dont on attend connaissance et soutien. Ces textes n'utilisent pas le langage de commandement, d'ordre, qui pourrait s'exprimer, par exemple, par des injonctions ou par l'utilisation de verbes à l'impératif.

Prises dans leur ensemble, les *bayi* se présentent comme une longue énumération de noms de lieux, de substances, d'objets, d'animaux, en rapport direct avec la situation qui a, dans le mythe, abouti à la création d'une maladie. Elles sont en général désignées par le nom de la maladie, c'est-à-dire, en d'autres termes, de l'objet de la cure, par exemple : *upĩdũ bihiribu bayiri* "incantation (cure) de la tumeur du sein", *guburu bayiri* "incantation (cure) de la gangrène du pied". Les *bayi* ont toutes la même structure de base et consistent en une suite plus ou moins longue d'une séquence de trois mouvements, chaque mouvement à l'intérieur d'une séquence ayant une ouverture et une fin caractéristiques, identiques d'une séquence à une autre : "je réunis" ou "je prends" et "je rejette".

Le lieu de rejet des substances, des animaux, etc., est variable et dépend de leur lieu d'origine : ainsi, dans le cas de céphalées attribuées à la chaleur du soleil, le *kũbũ*, dans l'incantation, rejettera vers le haut les rayons de soleil responsables des maux de tête ; ce mouvement sera désigné par le suffixe *buhu* / *yobãhẽbẽbũhũkãbĩ* / "rejette vers le haut". Par contre, les objets qui appartiennent aux animaux et aux esprits entrevus dans les rêves du patient (voir supra) seront rejetés dans leur maison : suffixe *ku* / *yobãhẽbẽkũkãbĩ* / "rejette vers le bas". Enfin, à la fin de toutes les incantations, la maladie sera rejetée vers le bas: suffixe *duhu* / *yobãhẽdũhũkãbĩ* / "rejette vers le bas".

Les trois mouvements à l'intérieur d'une séquence peuvent être résumés comme suit :

1. Réunion et rejet hors du corps des objets associés à la maladie
2. Retrait de la mémoire visuelle et auditive de ces objets.
3. Lavage et purification du malade par l'invocation de certaines plantes

sauvages (*sũbũbero* "de l'horizon") dénommées "plantes de lait".

L'ordre chronologique des mouvements à l'intérieur d'une même séquence, ne peut être inversé lors de la cure : 1. précède toujours 2., lui-même précédé de 3. Comme nous l'avons remarqué, les mouvements 2. et 3. sont souvent répétés plusieurs fois, dans le but sans doute, d'augmenter l'efficacité de l'incantation. B. Malinowski (1974) a en effet noté que la force de la magie résidait dans la répétition de certains mots : "/ Ils/ croient que la répétition de certains mots produit la réalité désirée" (27). Dans le même but, les incantations seront souvent répétées plusieurs fois de suite.

La longueur de la cure est variable (quelques instants à plusieurs heures voire même plusieurs jours) : elle est proportionnelle à la gravité de la maladie.

Le *kũbũ* peut s'interrompre à la fin de chaque séquence pour faire une pause - pour prendre de la coca ou fumer le cigare, voire même, comme nous l'avons vu faire dans la cure d'une maladie bénigne, participer à la conversation ambiante - interruption momentanée de la cure qui n'est pas perçue par les Desana comme pouvant diminuer le pouvoir de l'incantation, voire même, affecter le patient, par exemple, en aggravant sa maladie. De même, les hésitations du *kũbũ* pour se souvenir de la suite du texte de l'incantation, ou l'inversion dans l'ordre des noms de substances, d'objets, ne sont pas censées diminuer l'efficacité thérapeutique de l'incantation.

Par contre, tout oubli de mots ou toute inversion dans l'ordre des mouvements à l'intérieur d'une séquence sont susceptibles d'affecter l'état du patient : les mots peuvent donc avoir un effet inverse, aggraver l'état d'un individu, provoquer l'apparition d'autres symptômes. D'ailleurs, la perversion du texte originel de cure par l'oubli volontaire de mots, par exemple, peut être un moyen utilisé pour provoquer sciemment une maladie et avoir ainsi un effet

néfaste sur la personne en direction de laquelle l'incantation est récitée.

Les *kūbũ* disent souvent que, lorsqu'ils se trompent à un moment quelconque de l'incantation, le malade pourra ressentir au même moment une douleur violente dans le corps, la sanction est donc immédiate. L'apparition d'un mouvement en un point quelconque du corps du *kūbũ*, pendant la cure, - le palpitement du mollet par exemple - est aussi interprété par les Desana comme le signe que le *kūbũ* s'est trompé (ou qu'il va se tromper), car l'existence d'un mouvement anarchique, c'est-à-dire indépendamment du reste du corps, traduit le manque de contrôle et de concentration du *kūbũ*. Le respect du texte originel est donc primordial pour l'efficacité de la cure.

Les mots de l'incantation attribuent la maladie à un certain nombre d'objets, de substances, et décrivent comment ces objets sont réunis, saisis, et mis à distance de l'individu par le *kūbũ*. Les seuls verbes de l'incantation se réfèrent aux actions de celui-ci, ils sont tous conjugués à la première personne du singulier, au présent de l'indicatif et à la voix active. Certains verbes détaillent les actions du *kūbũ* vis-à-vis de la source du mal. D'autres se réfèrent à l'action protectrice du *kūbũ* qui peut, par exemple, dans une incantation, invoquer un enclos de protection /were *ĩbikã*/ qu'il dresse autour du corps du patient. Dans l'exemple de l'incantation destinée à soigner le bubon inguinal, le *kūbũ* appuie sur cette tumeur avec un pari pour la faire s'invaginer à l'intérieur du corps. Enfin, il purifie l'individu de sa maladie en invoquant des plantes de lait qui remettent symboliquement le malade en contact avec la source de la vie.

Les verbes de l'incantation ne décrivent pas une confrontation avec les esprits, ils sont essentiellement performatifs, l'incantation devenant le moyen par lequel le *kūbũ* réalise effectivement ce qu'il énonce.

Le *kūbū* accompagne parfois l'incantation de certains gestes, particulièrement quand il dit expulser la cause du mal. Les mouvements qu'il mime sur son corps ont donc pour but de renforcer le sens de l'incantation.

Le *kūbū*, dans la cure, invoque de nombreuses couleurs, mais il est difficile de savoir dans l'état actuel de nos matériaux quel est le rôle des couleurs : s'il existe une progression dans les couleurs d'une part, et si cette progression traduit le passage d'un état à un autre, d'autre part. En d'autres termes, si la réunion et le retrait hors du corps des objets liés à la maladie et si la restitution de la santé s'expriment au travers d'un symbolisme des couleurs. Toutes les incantations que nous avons recueillies font référence aux couleurs des substances, des objets, etc., mais il ne semble pas y avoir un ordre fixe dans leur succession, à l'exception, bien sûr, du blanc qui est toujours invoqué en fin de cure par l'intermédiaire de plantes dénommées plantes de lait. Ce blanc a des connotations non seulement de pureté mais aussi de fraîcheur : l'évocation métaphorique de telles plantes (nous n'avons pas pu identifier leur nature) a ainsi deux effets parallèles. Elles purifient le malade, le lavent de sa maladie mais elles ont aussi des vertus calmantes et apaisantes. Elles remettent en dernier lieu le malade symboliquement en contact avec la source de la vie et, en un sens, la cure est une re-naissance de l'individu.

CHAPITRE IX

LE PROBLEME DE L'EFFICACITE THERAPEUTIQUE

Claude Lévi-Strauss se basant essentiellement sur les travaux psychophysologiques de Cannon portant sur la mort vaudou (1942) et sur les travaux psychanalytiques de l'époque, cherchait, dans deux articles désormais classiques (Le sorcier et sa magie et L'efficacité symbolique) à analyser les mécanismes psychologiques et physiologiques mis en oeuvre dans la cure chamanique pour rendre compte de l'efficacité thérapeutique de celle-ci. Comment en effet concevoir qu'une "médication proprement psychologique" (1958 : 199) c'est-à-dire sans manipulation aucune sur le corps du malade, ni utilisation de remèdes, puisse aboutir à une guérison ?

L'auteur expliquait que la cure se déroulait simultanément sur trois plans, ou qu'elle impliquait trois expériences indissociables à l'intérieur du complexe chamanique.

"Celle du chamane lui-même qui, si sa vocation est réelle éprouve des états spécifiques de nature psychosomatique, celle du malade qui ressent ou non une amélioration, enfin celle aussi du public qui participe à la cure et dont l'entraînement qu'il subit et la satisfaction intellectuelle qu'il retire, déterminent une adhésion collective, qui inaugure elle-même un nouveau style" (ibid : 199)

Sur le premier plan, C. Lévi-Strauss, se basant sur le fait que le chamane entreprend en général l'apprentissage chamanique après avoir expérimenté au

niveau personnel une crise très grave, crise qui "lui a apporté la révélation de son état", compare l'expérience personnelle du chamane dans la cure, à l'abréaction psychanalytique qui consiste essentiellement à ramener, dans le champ de la conscience, des contenus latents ou refoulés, au cours d'une expérience spécifique. Pour lui, l'abréaction du chamane de son propre trouble au cours de la transe - C. Lévi-Strauss décrit le chamane "comme un abréacteur professionnel" (ibid : 199) - entraîne, par contagion, celle du malade.

Mais là n'est pas l'essentiel, l'auteur montre en effet que le chamane offre au malade, par la médiation d'une incantation récitée à voix haute, un langage qui lui permet de réorganiser son champ d'expérience, de se représenter ce qui est sans forme. En fournissant au malade un langage cohérent et compréhensible, en lui permettant de réordonner ses propres expériences, il provoque un déblocage sur le plan psycho-physiologique qui aboutit à la guérison. Enfin, l'auteur insiste sur le rôle primordial de l'audience dans les séances de cure. Il montre ainsi que l'assistance par sa confiance dans les pouvoirs du chamane et sa participation active à la séance, peut renforcer les pouvoirs du thérapeute dans la cure. L'importance de la relation entre le chamane et l'assistance est si grande que "l'effondrement du système thérapeutique" par "l'évanouissement du consensus social" conduit un vieux chamane à la folie.

Il ne nous semble pas possible, dans les cas de cure effectués par le kubu, d'expliquer la cure sous cet aspect psychothérapique. Revenons à la description du rituel de cure : les séances sont privées, plus exactement, elles ne nécessitent aucunement la présence d'une audience. La cure consiste essentiellement en la récitation intérieure d'une incantation. Le malade n'entend donc pas le texte de l'incantation, il n'a pas, du reste, à être présent à

sa cure, tout au plus doit-il rester à porter de voix du *kũbũ*. La cure ne présente donc pour l'individu aucun aspect éducatif (façonnage, modelage de l'esprit) non plus que moral.

Aucun effet théâtral, non plus, n'est recherché. C. Lévi-Strauss avait ainsi parlé de l'importance du jeu du chamane qui mettait en scène, l'efficacité thérapeutique :

"Mais le chamane ne fait pas que proférer l'incantation : il en est le héros, puisque c'est lui qui pénètre dans les organes (...). Dans ce sens, il s'incarne (...) pour devenir, grâce aux représentations induites dans l'esprit du malade, le protagoniste réel du conflit que celui-ci expérimente à mi-chemin entre le monde organique et le monde psychique" (ibid : 219)

Dans les cures réalisées par le *kũbũ*, l'efficacité thérapeutique repose sur le pouvoir de la parole, sur la capacité du *kũbũ* à réciter parfaitement l'incantation appropriée. Pour les Indiens, l'échec thérapeutique n'est pas dû à un défaut quelconque inhérent à l'incantation, mais à une erreur du *kũbũ* (oubli de mots par exemple). Mais l'échec peut aussi témoigner que l'individu qui utilise l'incantation n'est pas accrédité, habilité (généalogie spirituelle - cérémonie d'intronisation) à le faire. L'efficacité thérapeutique réside dans le respect de la parole des ancêtres transmise depuis des générations sous la même forme, selon la ligne patrilineaire et mise en pratique par des individus qui, par généalogie spirituelle, sont habilités à le faire.

CONCLUSION

Dans le chapitre précédent, nous avons tenté de comprendre le mécanisme de l'efficacité de la cure. On a vu que l'on ne pouvait recourir à une explication du type de celle prononcée par C. Lévi-Strauss, puisqu'il n'y a aucune transmission d'un message au malade, puisqu'aucun effet éducatif n'est recherché dans la cure et que les mots ne sont pas prononcés pour être entendus, la cure reposant sur la récitation intérieure d'une incantation. Le rôle du malade est limité et la cure ne nécessite pas non plus la présence d'une audience. Si elle a un effet psychothérapeutique, celui-ci réside essentiellement dans la nomination de la maladie car, nommer ce qui est sans forme est, déjà, un moyen de diminuer l'angoisse du patient.

Les exemples de *bayi* que nous avons donnés - et toutes les incantations ont la même structure de base - montrent à l'évidence qu'elles ne sont pas récitées pour établir une relation de communication avec les esprits, qu'elles ne sont pas adressées à un ancêtre ou à un esprit dont on attend connaissance et soutien, et c'est sans doute ce qui différencie les *kũbũ* des chamanes.

Les *bayi* ne sont ni des prières, ni des invocations, leur essence est ailleurs, elles sont fondamentalement pragmatiques. Si les incantations sont douées en elles-mêmes d'un effet matériel, c'est parce qu'elles ont été créées à l'origine par des êtres détenteurs de pouvoirs importants ("ils étaient tous chamanes" disent souvent les Indiens). Mais leur efficacité positive - thérapeutique - dépend étroitement de certains facteurs : le respect du texte originel transmis sous la même forme depuis des générations est une condition importante, mais non la seule, retenue par les Desana. Il faut en effet pour que cette puissance

des Anciens s'actualise positivement, que les incantations soient mises en pratique par des personnes qui détiennent un droit héréditaire à le faire et qui soient reconnues socialement pour le faire. Et c'est seulement dans ces conditions que la puissance des Anciens pourra être actualisée dans un sens bénéfique et non détournée. Par contre, toute incantation utilisée dans une situation non légitime ou par une personne non légitime, pourra devenir néfaste pour un individu ou pour les personnes de son entourage.

Toutes les maladies, qu'elles soient attribuées à la sorcellerie, aux animaux ou aux esprits, impliquent toujours l'idée d'une transgression, d'une impropriété commise par l'individu malade à l'égard des normes de la société, de l'ordre du monde. Les maladies attribuées aujourd'hui à la sorcellerie ont été créées pour sanctionner les erreurs commises par tel ou tel héros mythique et, en un sens, elles servent à établir les règles culturelles, les préceptes moraux propres à la société que la pratique incantatoire des *kūbũ* vise à rappeler aux *Desana*.

Comme ces maladies sont les évocations nommées des erreurs mythiques, on pourrait émettre l'hypothèse que tout individu est le dépositaire virtuel de ces erreurs et que celles-ci s'actualisent sous forme de maladie lorsque l'individu commet une faute. Le malade est souvent inconscient de sa faute et c'est au *kūbũ* d'identifier correctement celle-ci par l'observation des symptômes mais surtout par les réponses du malade à ses interrogations. Dans la cure, le *kūbũ* agit essentiellement comme réparateur de l'ordre du monde troublé par l'individu. En d'autres termes, la préoccupation majeure du *kūbũ* ne vise pas tant la suppression du symptôme, de la maladie, que la restauration de l'ordre troublé par le malade.

La cure est donc une réaffirmation de l'ordre cosmique établi par les ancêtres et la pratique incantatoire du *kūbũ* vise donc à préserver la forme de la

société. Enfin, et à un niveau personnel, le *kũbũ* régénère symboliquement le malade en le remettant en contact avec l'origine de la vie par l'invocation de plantes de lait. En un sens, la cure symbolise aussi la re-naissance de l'individu.

Nous avons dit que la cure n'impliquait pas une communication directe avec les esprits.

M. Eliade (1968) définit le chamane comme le "spécialiste d'une transe" au cours de laquelle "l'âme du chamane quitte son corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales". La transe est donc explicitement, pour Eliade, l'équivalent du voyage de l'âme ("magical flight") dans le monde des esprits. La maîtrise (c'est-à-dire l'accès volontaire et le contrôle) de cet état de transe qui est perçu comme un moyen d'établir une communication avec les esprits et son utilisation à des fins sociales, notamment thérapeutiques, sont les critères minimaux retenus en général par les ethnologues pour définir le chamanisme.

Eliade décrit l'utilisation par les chamanes dans les séances de cure, de divers objets comme symboles du vol magique : couronnes, coiffes ou diadèmes de plumes, maraca. En utilisant ces objets, le chamane transcende l'espace profane pour se préparer à entrer dans le monde des esprits. Porter une coiffure de plumes équivaut ainsi, symboliquement, à s'approprier la faculté de vol de cet oiseau.

Or, les *kũbũ* ne portent aucun ornement rituel (couronnes ou diadèmes de plumes), ils n'utilisent pas de maraca, leurs accessoires rituels se limitent au banc, indispensable à l'exercice de la pensée, de la réflexion. Pour transcender l'espace profane, le *kũbũ* dispose de plusieurs moyens : tout d'abord, les cures ont toujours lieu dans la partie centrale de la maison, zone considérée par les

Indiens comme la plus sacrée. En second lieu, au début de la cure, le *kūbũ* revoit en lui-même les événements mythiques qui ont abouti à la création d'une maladie. C'est donc un moyen de relier la situation concrète, personnalisée, de la cure avec le temps du mythe. Enfin, par la consommation de coca, dont on a vu qu'elle était souvent dénommée "lait de l'origine" car elle existe depuis l'origine des temps, depuis les premiers mythiques de la création, avant l'apparition de l'humanité et la création des maladies, le *kūbũ*, non seulement réveille la mémoire des origines mais, de plus, se met dans une position analogue à celle de *Yeba bĩrõ* quand celle-ci s'asseyait sur son banc pour penser le monde.

Peut-on pour autant, parler d'un voyage du *kūbũ* ? Et puisque l'efficacité thérapeutique repose sur l'incantation, les mots de celle-ci reflètent-ils l'idée d'un déplacement dans l'espace, d'une progression du *kūbũ* d'un lieu à un autre pour identifier les agents responsables de la maladie ? Nous avons vu que les *bayi* consistaient en une énumération plus ou moins longue d'objets, de substances, liés à la situation génératrice de la maladie. Certains lieux sont cités mais il s'agit des lieux d'où sont issus ces objets, lieux dans lesquels ils seront rejetés par le *kūbũ* au cours de la cure et les seuls verbes de l'incantation détaillent les activités réparatrices et restauratrices du *kūbũ*. L'idée d'un voyage de ce dernier n'est donc pas exprimée par les termes mêmes de l'incantation. Le chamanisme du *kūbũ* ne peut être caractérisé comme un chamanisme ascensionnel de même qu'il n'est pas la traduction de l'incorporation des esprits ou des ancêtres, c'est un chamanisme de la pensée.

ANNEXE 1 : LES MYTHES

Parmi l'ensemble des mythes que nous avons recueilli auprès des Desana du clan **Kisibi**, nous avons tout particulièrement utilisé, pour l'élaboration de ce travail, les mythes suivants :

- M.1. Origine de la nuit
- M.2. Les aventures de **Butari goabi**
- M.3. Histoire de Tinamou, Serpent et Sarigue
- M.4. Le garçon aux deux têtes
- M.5. Origine du manioc
- M.6. Origine de la pupunha dans le monde humain (voir pps. 178-181)

M. I

Origine de la nuit

1. "Dans le "Monde-Univers", à cette époque il n'y avait que le jour, les Desana ne connaissaient pas la nuit.

2. Les femmes entendirent qu'au bord du "Monde-Univers" vivait Yābī gōābī "le Maître-de-la-Nuit". Pour lui, il y avait le jour et la nuit.

3. La nourriture ne durait pas pour les Desana parce que personne ne pouvait aller se reposer : ils travaillaient, mangeaient, travaillaient de nouveau et ainsi de suite, sans fin. Ils ne pouvaient s'arrêter puisque la nuit n'existait pas.

4. Les Desana décidèrent de demander la nuit à Yābī gōābī. Trois frères partirent aux limites de ce monde, là où vivait le "Maître-de-la-Nuit".

5. Ils lui dirent :

- Les femmes ont entendu dire que vous possédiez la nuit, nous sommes venus pour vous la demander. Là où nous vivons, il n'y a que le jour.

- Très bien, je vais vous la donner.

6. Vers la fin de la journée, le Maître-de-la-Nuit partit chercher la malle de la nuit pour la donner aux trois Desana. il commença à l'apporter en la poussant avec un orteil. Pourtant la malle était très lourde mais elle ne l'était pas pour lui.

7. Chaque poussée donnée de l'orteil marquait une minute. Quand une heure était passée, il frappait la malle avec son bâton cérémoniel pour marquer l'heure, et il expliquait en même temps les rites à accomplir.

8. Le benjamin dit aux deux autres :

- Je sens le sommeil venir, mais il ne faut pas que je dorme. Quand le

sommeil arrivera, je le saisirai pour ne pas m'endormir.

9. Vers 7 heures du soir, les deux autres tombèrent de sommeil sur le sol et se cassèrent une dent en tombant. Ils ne virent rien de ce qui se passa.

10. Le cadet Birupu kuiru wiagi "Birupu-au-grand-oeil", celui qui voulait saisir le sommeil, resta à attendre. Il vit tout ce que Yābī gōābī fit cette nuit là. Le Maître-de-la-Nuit passa toute la nuit à expliquer aux Desana ce qu'il fallait faire pour obtenir la nuit.

11. A l'aube, les deux autres s'éveillèrent.

- Vous ne valez rien. Je suis le plus jeune de vous deux, mais je suis le seul à être resté éveillé. Vous n'avez rien vu, rien entendu, vous ne savez rien de ce qui s'est passé cette nuit.

12. Le Maître-de-la-Nuit remit la malle aux trois frères :

- Voici la malle de la nuit. Vous ne l'ouvrirez que lorsque vous serez chez vous. Vous ne devrez l'ouvrir que lorsque les femmes auront préparé de la teinture noire. Si vous l'ouvrez en temps voulu, vous aurez des plumes de perroquets, de cassique pour faire des parures.

13. Les trois frères partirent avec la malle. Elle était très lourde. Au bout d'un moment, ils ne supportèrent plus le poids de la malle.

14. L'aîné dit alors :

- Ouvrons la malle, je suis curieux de voir ce qui est à l'intérieur. Le benjamin tenta de les en dissuader, leur rappelant les recommandations de Yābī gōābī, mais sans succès.

Ils ouvrirent la malle.

15. De la malle s'échappèrent différents oiseaux et insectes, tous nocturnes.

16. Ils s'envolèrent vers le ciel, buttèrent contre l'horizon et ainsi

s'éparpillèrent de par le monde. Le ciel s'obscurcit et la nuit tomba sur le monde entier. Il se mit à pleuvoir. Les trois frères se retrouvèrent seuls, sur un chemin obscur, sans abri et sans nourriture.

17. Ils tentèrent alors de refaire ce que Yabi goabi avait fait pour marquer le temps, mais les deux premiers frères n'y parvinrent pas car ils s'étaient endormis presque tout de suite. Ils se mirent à inventer mais le jour n'apparaissait toujours pas.

18. Les animaux commencèrent à se moquer :

- Le lézard : on dit que vous êtes forts et sages mais vous n'avez même pas su résister au sommeil. Il cherchait à les attrister davantage.

- Le papillon : vous avez ouvert la malle-de-la-nuit sans écouter les recommandations de Yabi goabi. J'avais pourtant entendu dire que vous étiez sages. Maintenant la nuit tombe sur le monde entier. Il n'y a plus que la nuit.

- Le fourmilier fit de même pour se moquer des trois frères.

19. L'aîné en colère prit sa sarbacane et se mit à envoyer des flèches dans l'obscurité en direction des voix pour marquer dans le sol, l'endroit où se trouvait chacun de ces animaux moqueurs.

20. Le cadet, Birupy dit alors :

- Vous êtes les aînés mais vous ne valez rien, vous avez passé la nuit entière à dormir !

21. Il commença à refaire les rites du Maître-de-la-Nuit et avec son bâton il frappa la malle comme Yabi goabi avait fait "titi titi titi". Le jour commença à poindre.

22. Les trois frères repartirent dans leur village."

M. 2

Les aventures de Butari goabi "Le Dieu de la Paresse

1. "Un jour, alors que Bútari gōãbĩ se promenait dans la forêt, il aperçut au loin en haut d'un arbre son cousin Wasowi gōãbĩ en train de cueillir des fruits de sorva (Couma guianensis Aubl.) qu'il lançait à ses deux filles au pied de l'arbre.

2. IL remarqua tout de suite les deux filles, s'approcha d'elles sans faire de bruit, les saisit et fit l'amour avec elles.

3. Wasowi gōãbĩ vit ce que son cousin faisait et se sentit très courroucé.

4. Le Dieu de la Paresse après avoir fait l'amour avec les deux filles repartit sur le chemin et revint, cette fois-ci en jouant de la flûte, en faisant comme s'il arrivait pour la première fois.

Il demanda à Wasowi gōãbĩ :

- Comment vas-tu mon cousin ? Que fais-tu donc ?
- Je mange des fruits de sorva.
- Je veux en manger aussi ! Lance-m'en quelques uns !

5. Les fruits étaient fermes, mais Wasowi gōãbĩ voulant se venger, les fit se ramollir, les cueillit et les lança en direction de son cousin. Les fruits s'écrasèrent sur le sol.

6. Le Dieu de la Paresse ne pouvait manger que des morceaux :

- Cela ne va pas, je ne peux manger un fruit intact !
- Tu n'as qu'à grimper pour cueillir toi-même les fruits, répliqua

Wasowi gōãbĩ.

7. Quand le Dieu de la Paresse arriva en haut de l'arbre, son cousin lui dit :

- Et bien mon cousin, mange, moi j'en ai assez.

Il redescendit de l'arbre et y laissa **Butari gōābĩ**.

8. En arrivant au sol, il détacha les deux arbustes qu'il avait accroché au tronc de l'arbre pour s'en servir comme appui pour grimper. Le Dieu de la Paresse n'avait plus aucun moyen pour redescendre.

9. Il se mit à manger des fruits, il en mangea tant et tant qu'au bout de 15 jours il avait mangé tous les fruits. Ne pouvant redescendre de l'arbre et n'ayant plus rien à manger, il se changea en pic-vert et commença à aspirer la sève de l'arbre.

10. Il resta très longtemps en haut de l'arbre sans rien manger. Un jour, un groupe d'oiseaux / **ahidā**/ (non identifiés) arriva. Ces oiseaux avaient l'habitude de s'arrêter la nuit sur cet arbre qui était à mi-chemin, quand ils se rendaient vers le Nord. Ils demandèrent :

- Qu'est-ce que tu fais ici, petit-fils ?

Le Dieu de la Paresse répondit :

- **Wasowi gōābĩ** s'est vengé en m'abandonnant en haut de cet arbre sans me laisser aucun moyen d'en redescendre.

Il raconta alors toute son histoire et leur demanda de l'emmenner.

- Non, nous ne pouvons pas t'emmenner, mais patiente un peu, il arrivera bientôt un autre groupe d'oiseaux avec qui tu pourras partir.

11. Ils passèrent la nuit sur l'arbre, lui offrirent coca et tabac et le jour suivant il s'envolèrent en direction du Nord pour construire la maison de **Abō**.

12. Le jour suivant, une bande de canards noirs arriva / **děkōdāšĩ**/. Ils passèrent une nuit sur l'arbre à bavarder avec le Dieu de la Paresse qui leur raconta son histoire et leur demanda de l'emmenner avec eux. Les canards refusèrent :

- Il va arriver sous peu un autre groupe qui lui t'emménera.

13. Ils partirent le lendemain vers le Nord en laissant le Dieu de la Paresse tout seul en haut de son arbre.

14. Le même jour les aigrettes à panache / *yaya*/ arrivèrent. Elles lui demandèrent ce qu'il faisait là sur cet arbre. Il leur raconta alors toute son histoire et leur demanda de l'emmener.

15. Elles refusèrent en disant que le lendemain un groupe de grandes aigrettes l'emmèneraient. Elles passèrent la nuit avec le Dieu de la Paresse et le lendemain prirent congé de lui en le laissant seul de nouveau.

16. Les grandes aigrettes / *ēhōdā*/ arrivèrent le lendemain et il leur raconta son histoire en leur demandant de l'emmener. Elles acceptèrent.

17. Ils passèrent plusieurs jours à préparer le voyage. Chaque aigrette retira de son corps une plume et l'appliqua sur le corps du Dieu de la Paresse après avoir enduit celui-ci avec la sève de l'arbre.

18. Ils attendirent deux jours pour que les plumes tiennent sur son corps et, au bout de ces deux jours, demandèrent au Dieu de la Paresse de secouer ses ailes - ce qu'il fit- mais toutes les plumes tombèrent.

19. Elles recommencèrent tout de nouveau. Chacune retira de son corps une plume pour confectionner des ailes au Dieu de la Paresse et l'appliquèrent sur le corps de celui-ci. Au bout de deux jours, elles vérifièrent si les plumes tenaient. Quand le Dieu de la Paresse secoua ses ailes, quelques plumes se détachèrent.

20. Elles recommencèrent la même opération une troisième fois. Quand le Dieu de la Paresse essaya de voler, les plumes restèrent bien en place.

21. Le Dieu de la Paresse s'était changé en oiseau. Elles le placèrent au-dessus d'elles et le prévinrent :

- Nous allons t'emmener mais il y a un passage dangereux là où finit l'univers. Il y a une sorte de porte d'où jaillit une immense flamme. Pour pouvoir passer, l'un de nous doit se sacrifier en se jetant dans le feu. Quand il est en train de brûler, le feu s'éteint et nous pouvons alors passer.

22. Le Dieu de la Paresse les rassura :

- Ne vous inquiétez pas, je trouverai bien un moyen de vous faire passer sans que l'une d'entre vous ne meure.

23. Ils partirent tous ensemble. Au bout d'un moment ils arrivèrent à l'entrée de l'Autre Monde. Il y avait une sorte de porte. Le Dieu de la Paresse fit s'éteindre le feu. Personne ne mourut, ils passèrent tous sains et saufs.

24. Derrière la porte se trouvait Abõ. Ils arrivèrent à sa maison.

25. Abõ vivait seule. Elle apporta à ses invités un morceau de galette de manioc et du poisson boucané. Chacun se présenta pour prendre un morceau de galette et du poisson.

26. Chaque fois qu'ils prenaient de la galette ou du poisson, la galette et le poisson retrouvaient leur taille initiale.

Avant d'arriver, les aigrettes avaient dit au Dieu de la Paresse de ne pas se servir, elles le serviraient.

27. Mais le Dieu de la Paresse mangeait vite et en redemandait tout le temps. A la fin, lassées, les aigrettes lui dirent de se servir tout seul :

- Tu n'as qu'à en prendre toi-même !

28. Le Dieu de la Paresse se servit alors très largement : il prit un gros morceau de galette et presque la moitié du poisson. Galette et poisson restèrent tels quels, ils n'augmentèrent plus.

29. Quand tout le monde eût fini de manger, ils demandèrent à Abõ de

remporter le poisson et la galette mais celle-ci, en voyant qu'il ne restait presque plus rien, commença à se méfier de ses invités.

- Il y a un étranger parmi vous.

- Non, nous sommes ce que nous semblons être, lui répondirent-ils.

30. Mais elle resta méfiante. Elle apporta des petits sacs remplis de piments pour enfumer la pièce afin de voir si, parmi ses invités se trouvait un étranger : celui-ci se dénoncerait en toussant, mais aucun des oiseaux ne toussa. Pour protéger le Dieu de la Paresse, un oiseau avait tiré de sa hanche droite un os, enfilé une extrémité de cet os dans le toit de la maison, l'autre extrémité étant placée juste au-dessus des narines du Dieu de la Paresse pour l'empêcher de tousser.

31. Le jour suivant les oiseaux commencèrent à travailler dans la maison : les grandes aigrettes se chargèrent du toit tandis que les autres oiseaux façonnaient les murs avec de la paille.

32. Avant de commencer à travailler, il avaient dit à Butari *gõãbĩ* de ne retirer aucune de ses plumes, car sinon, il ne pourrait jamais repartir chez lui, mais ce dernier n'écoula pas :

- Non, je fais comme vous !

33. Chacun alors commença à retirer une à une ses plumes et en se secouant toutes les plumes tombèrent sur le sol. Les oiseaux se changèrent en êtres humains. Leurs plumes couvraient la maison.

Le Dieu de la Paresse fit de même, il se secoua et toutes ses plumes tombèrent sur le sol.

34. Quand ils eurent terminé la construction de la maison, ils partirent tous les uns après les autres sous les prétextes les plus divers : l'un devait aller dans la forêt, l'autre devait prendre un bain...

C'était leur manière de prendre congé. Personne ne disait au revoir, ne disait qu'il repartait chez lui.

35. Il ne resta bientôt plus que **Butari gōābĩ**, qui ne savait plus comment rentrer chez lui.

36. **Abõ** commença à nettoyer la maison. Le Dieu de la Paresse attachait alors son hamac dehors, le tira bien et s'y allongea en essayant de ne pas se faire voir pas **Abõ**.

37. Celle-ci balayait la maison quand elle sentit comme une odeur de pourriture.

- Quelle bête est en train de pourrir, se demanda-t-elle.

38. Elle se boucha les narines et continua à balayer la maison. Elle aperçut alors le Dieu de la Paresse allongé dans un hamac.

- Qu'est-ce que tu fais ici ? lui demanda-t-elle.

- Je suis resté ici car je voulais vivre avec toi, répliqua-t'il

- Tu peux rester ici mais tu devras prendre un bain, tu sens le pourri.

39. Elle lui demanda de sortir du hamac et d'aller gratter l'écorce de l'arbre / **dupusiri**/ (non identifié) pour s'en servir comme savon.

40. Il partit chercher l'écorce. En chemin, il rencontra un homme.

- Où vas-tu lui demanda celui-ci ?

- Je vais chercher du savon.

L'arbre à savon avait forme humaine mais le Dieu de la Paresse l'ignorait, il pensait qu'il s'agissait d'un simple arbre à savon.

41. Il arriva près d'un arbre, en râpa l'écorce et revint vers **Abõ**.

42. Celle-ci lui dit aussitôt :

- Repars, ce n'est pas cela.

Il repartit chercher du savon mais ramena la même chose.

- Non, ce n'est pas cela, retourne en chercher !

43. Le Dieu de la Paresse se dit que l'homme qu'il avait rencontré devait être l'arbre à savon. Il le rencontra de nouveau sur son chemin.

- Où vas-tu, lui demanda ce dernier ?

- Je vais chercher du savon, répliqua-t'il.

En disant cela, il se jeta sur l'homme et commença à gratter l'un de ses bras avec un couteau. Ce dernier se changea aussitôt en arbre à savon. Le Dieu de la Paresse retourna à la maison de **Abõ**.

- C'est cela même, lui dit-elle !

44. Elle l'emmena au port et commença à le nettoyer. Quand il fut propre, elle lui dit :

- Maintenant tu peux rester avec moi si tu le veux.

- Je veux vivre avec toi.

- Si tu veux vivre avec moi, tu devras me fabriquer des peignes aux dents très espacées et des peignes aux dents fines et resserrées.

Elle lui demanda de lui fabriquer trois peignes : un en fer, un en bois du palmier inajai (Syagrus inajai Spruce) et un en pierre. Chaque peigne devait avoir, d'un côté, des dents très écartées, de l'autre, des dents très resserrées.

45. **Abõ** ne portait pas de vêtement. Sa longue chevelure couvrait sa nudité. De nombreux insectes, des serpents de toutes sortes vivaient dans sa chevelure, c'est pourquoi elle avait demandé au Dieu de la Paresse de lui fabriquer trois peignes. Il devait peigner la chevelure d' **Abõ** avant de faire l'amour avec elle pour retirer tous les insectes et les serpents qui vivaient dans sa chevelure. Ceux-ci risquaient de le piquer ou de le mordre. Les peignes aux dents fines serviraient à enlever les petits insectes, les peignes aux dents écartées les serpents venimeux. Mais **Butari goabi** ne fit pas bien les peignes :

si les dents étaient très espacées d'un côté, par contre elles n'étaient pas assez fines et rapprochées de l'autre, aussi les peignes laissèrent-ils dans la chevelure d' **Abõ** certains insectes de petite taille. Au cours de la nuit, il voulut faire l'amour avec elle, elle accepta mais le pénis du Dieu de la Paresse fut piqué par les insectes réfugiés dans la chevelure de celle-ci. Le pénis commença à s'allonger et atteignit bientôt deux mètres de long.

46. Pour partir le lendemain, le Dieu de la Paresse dut l'enrouler puis le disposer au fond d'un petit panier qu'il portait sur ses épaules. Il souffrait beaucoup.

47. **Abõ** voulait se débarrasser de lui, aussi demanda-t'elle à l'abeille noire / **bõbõ dihigi**/ de partir avec lui, mais celle-ci refusa car elle savait qu'avec le Dieu de la Paresse elle ne pourrait plus se nourrir, celui-ci ayant la réputation de tout manger et de ne rien laisser aux autres.

48. **Abõ** demanda à l'abeille rouge / **bõbõ diagi**/ mais celle-ci refusa également pour la même raison.

49. **Abõ** créa alors le crapaud / **bõbõãbi**/ et le laissa au port. Le crapaud se mit à chanter "boa boa boa". **Abõ** demanda au Dieu de la Paresse de s'en emparer car elle avait faim.

50. Il sortit de la maison, et, en arrivant au port il vit que le crapaud avait forme humaine. Il ne pouvait s'en saisir pour cette raison, aussi revint-il le dire à **Abõ**.

- Je ne l'ai pas pris car ce n'est pas un crapaud. C'est une personne !

- Non, dit-elle ce n'est pas une personne, c'est un simple crapaud, retourne le chercher !

51. Il retourna au port.

- Puisque c'est un crapaud, se dit-il, je vais l'attraper.

Il sauta sur le crapaud, et voulut le saisir entre ses mains, mais le crapaud se projeta au milieu de la rivière en emportant le Dieu de la Paresse qu'il abandonna ensuite sur une pierre au milieu de l'eau.

52. Abõ demanda à la fourmi toçandira / pera/ (Paraponera clavata Smith) d'aller chercher le Dieu de la Paresse. La toçandira qui était très grande, s'approcha de lui et lui dit de monter sur son dos. Il grimpa sur elle.

53. Elle commença à descendre le long de la pierre et se mit à le provoquer :

- Est-ce que je sens quelque chose. Je sens bon ou mauvais ?
- Tu sens bon, tu sens le parfum des fleurs.

En fait, la toçandira sentait mauvais, très mauvais, mais si le Dieu de la Paresse le lui avait dit, elle l'aurait laissé tomber pour le manger. Comme ce dernier le savait, il lui répondit qu'elle sentait bon.

54. Peu après, elle recommença à le questionner mais il répondit la même chose.

55. Alors qu'il était à environ un ou deux mètres de la rive, la toçandira posa la même question pour la troisième fois. Le Dieu de la Paresse saisissant deux bâtons s'en servit comme appui et se projeta sur la rive en disant :

- Tu sens mauvais, tu sens la pourriture.

56. Il s'enfuit en disant cela. La toçandira était furieuse mais elle ne put rien faire contre le Dieu de la Paresse.

57. Celui-ci commença à redescendre le long de la rivière portant son pénis enroulé au fond du panier qu'il portait sur une épaule. Il rencontra peu après le butor rayé / obi/ qui avait clôturé avec un piège, un endroit du fleuve pour prendre des poissons.

58. Le piège était plein de poissons. Le Dieu de la Paresse s'approcha et

vit les poissons aller et venir dans le piège en pleurant parce qu'ils étaient prisonniers.

59. S'attristant de leur sort, **Butari gōābĩ** souleva un bout de la clôture et quelques poissons en profitèrent pour s'échapper.

60. Il referma le piège.

- Laisse le piège ouvert, lui dirent les poissons, nous avons un remède pour toi.

- Est-ce vrai ?

Il souleva de nouveau le piège, les poissons s'échappèrent mais au bout de quelques instants il le rabaissa.

61. Les poissons lui dirent :

- Non, laisse ouvert, le dernier d'entre nous connaît un médicament pour te soulager.

62. Le Dieu de la Paresse ouvrit en grand le piège et tous les poissons purent s'échapper. Le dernier à sortir était un petit acara /goabirikuero/ (Cichlidés sp.). Il arriva près du Dieu de la Paresse en portant le remède enroulé dans des feuilles.

63. Il prit alors forme humaine et demanda à **Butari gōābĩ** de sortir son pénis du panier, de la dérouler et de bien agripper pénis et testicules. Sur le gland il déposa quelques gouttes de remède : le pénis commença à rentrer à l'intérieur du ventre et revint bientôt à une taille normale.

64. Le Dieu de la Paresse se sentit mieux. Il remercia les poissons pour leur aide.

65. Le Dieu de la Paresse repartit le long de la rivière ; il fit au cours du chemin diverses rencontres.

66. Il rencontra le vautour noir / goropoda/ qui lui demanda où il allait.

Le Dieu de la Paresse lui raconta tout ce qui s'était passé depuis le début et lui dit qu'il voulait retourner dans son village.

67. Il n'y a plus personne répliqua le vautour noir, tout le monde est mort. Je vais te ramener chez toi, monte sur mes épaules.

68. C'est ainsi que le Dieu de la Paresse retourna à son village. Le village avait disparu, le Dieu de la Paresse était resté absent plusieurs années. Le vautour noir lui avait dit que ses parents avaient été tués par ses ennemis les koayea.

69. Sans plus attendre, le Dieu de la Paresse partit pour le village de ses ennemis.

70. En arrivant près de leur village, il entendit des voix de petites filles qui venaient probablement voir s'il y avait des proies dans les pièges.

71. Il se changea en petit enfant et attendit les filles, le doigt pris dans la corde d'un piège.

72. Celles-ci le détachèrent et l'emmenèrent dans leur village dans l'intention de l'élever. Mais la grand mère du Dieu de la Paresse qui habitait depuis son mariage dans le village des Koayea, devina tout de suite qu'il s'agissait de son petit-fils et se proposa pour l'élever.

73. Elle raconta à son petit-fils ce qui s'était passé : les koayea avaient dévoré ses parents, toute sa famille, en profitant de toutes les occasions pour les attaquer.

74. Le Dieu de la Paresse décida d'user de la même tactique pour tuer ses ennemis. Il en tua beaucoup ainsi.

75. Les koayea essayèrent de le tuer et l'invitèrent à brûler un abattis. Ils le placèrent au milieu de l'abattis pour pouvoir l'encercler avec des flammes. Mais il déjoua leur plan.

76. Le lendemain il se changea en rapace / *poega*/ et se mit à chanter. Les *koayea* prirent leur sarbacane et le fléchèrent. C'est ainsi que mourut le Dieu de la Paresse.

77. La grand mère entendit dire que son petit-fils était mort et que les *koayea* s'apprêtaient à le faire cuire. Elle partit à la recherche de son mari, la *çaba* (une guêpe) et lui demanda d'aller chercher le corps de son petit-fils.

78. Quand il arriva chez les *koayea* ceux-ci étaient en train de faire cuire le corps du Dieu de la Paresse. Ils l'invitèrent à rester pour manger avec eux.

79. La *çaba* réussit à cacher un bout d'os et à le ramener à sa femme.

80. - Tu l'as trouvé ? demanda celle-ci.

- Va voir au port, il doit y être !

81. Elle se rendit au port et vit deux petits poissons les *Diroa*. Elle repartit à la maison pour prendre une épuisette mais il ne se laissèrent pas attraper.

Elle tricota alors une épuisette aux mailles très resserrées et put enfin les saisir. Elle les ramena à la maison.

82. Elle les plaça sur l'étal au-dessus du feu dans un petit panier contenant des piments. Les *Diroa* se changèrent en grillons / *bũšĩkã*/. Ils se mirent à manger les piments pendant la nuit et allèrent ensuite déféquer dans les yeux des enfants des *koayea*. Ceux-ci se réveillèrent les yeux brûlants à cause du piment.

83. Un jour, la vieille les invita à venir chercher avec elle des fourmis-manioc. Les *Diroa* se changèrent en pics-verts / *yũkẽkõdẽ*/ et commencèrent à becqueter le tronc de l'arbre *behesagi* (non identifié).

84. En arrivant à la cime de l'arbre, ils aperçurent au loin une grande plantation de manioc. C'était celle de leurs ennemis les *koayea*.

85. La vieille mangeait des fourmis-manioc au pied de l'arbre, au bout d'un moment, elle en eût assez et convia les Diroa à revenir avec elle au village, mais ils refusèrent. Elle insista mais ils refusèrent.

86. De guerre lasse, elle arracha un poil de son pubis et elle le changea en fourmi tocandira. Elle ordonna à la fourmi d'aller piquer les Diroa. La fourmi piqua les Diroa qui s'évanouirent de douleur et tombèrent sur le sol.

87. La vieille s'était vengée. Alors, elle commença à boucher avec des feuilles leurs narines, leur bouche et tous les orifices de leur corps. Puis elle se mit à réciter des incantations, mais les Diroa étaient très malins. Ils avaient fait semblant d'être mort pour voir ce que la vieille allait faire et pour apprendre les incantations. Simulant la mort, ils sortirent de leurs corps et se disposèrent de chaque côté de la vieille pour regarder ses moindres gestes et écouter ses moindres paroles. Ainsi apprirent-ils les incantations.

88. Quand ils revinrent à eux les Diroa demandèrent à la vieille si elle avait ramassé beaucoup de fourmis-manioc.

- Il y en a beaucoup dit-elle mais je n'ai plus de place pour les mettre dans mon panier.

- Prenons des feuilles pour faire un paquet.

En allant chercher des feuilles, la vieille fut piquée par une araignée venimeuse / bore diti bipi/ que les Diroa avaient créée pour la punir.

89. La vieille tomba morte sur le sol. Aussi les Diloa firent-ils comme elle avait fait pour les ramener à la vie. Ils lui bouchèrent yeux, oreilles, bouche et tous les orifices du corps pour qu'elle n'entende pas les incantations et qu'elle ne voit pas leurs gestes.

90. Ils invitèrent alors la vieille à se rendre chez les koayea pour

demander du manioc, la vieille se plaignant toujours qu'elle n'en avait pas assez pour leur faire des galettes. La vieille répliqua :

91. Je ne peux pas. Je n'ai rien à donner en échange. Je ne peux ni chasser ni pêcher, ils ne me donneront pas de galette sans rien. Vous qui êtes des hommes allez donc chasser et pêcher !

92. Ils formèrent alors toutes sortes de poissons et revinrent au village avec la vieille. En arrivant, ils aperçurent la çaba en train de fabriquer des paniers qu'il voulait offrir aux koayea.

93. Les Diroa se proposèrent pour l'accompagner quand il aurait fini mais la çaba refusa :

- Non, le canot est trop petit !

De fait, il avait disposé au fond du canot les paniers n'importe comment car il ne voulait pas emmener les Diroa.

94. Les Diroa répondirent :

- Tu es vieux, tu ne sais pas comment ranger les choses, laisse nous faire !

Ils firent de la place pour eux.

95. Ils embarquèrent tous les trois. Les Diroa dirent alors à la çaba :

- Tu ne vas tout de même pas n'emporter que des paniers. Offres leur au moins des poissons !

- Je suis vieux et fatigué, répondit la çaba, je n'ai plus ni la force de pêcher et encore moins de chasser.

- Ne t'inquiètes pas pour ça. Nous allons pêcher pour toi.

96. Les Diroa prirent une grande écuelle et commencèrent à la frapper sur l'eau pour attirer l'anaconda (Eunectes murinus). Celui-ci, en entendant le bruit, sortit bientôt de l'eau. Ils l'attrapèrent, le tuèrent et le dépecèrent. Ils

changèrent enfin la chair de l'anaconda en poissons. Le premier poisson qu'ils firent ainsi fut la carpe / boreka/. Ils décidèrent que ce poisson serait bon à manger et qu'il n'occasionnerait pas de maladie.

Au second poisson ils donnèrent le nom de pacu / uru/ et décidèrent qu'il serait mauvais à manger. Le troisième poisson fut le "poisson de l'envie" : c'était le piranha / bũgũ/. Lorsque l'on consomme ce poisson l'on se sent plein de jalousie envers les autres. Le quatrième poisson, une espèce de carpe de couleur jaune / bĩwĩ/ fut le "poisson des causeries". Au cinquième poisson, ils donnèrent le nom de "poisson de disputes" le surubim / waipi/. Le sixième poisson, ils décidèrent qu'il serait venimeux : c'est le pirajba / bõ/. Lorsque l'on consomme ce poisson, l'on cherche à empoisonner les autres. Ils créèrent de nombreux autres poissons aux noms et aux fonctions différentes.

97. A six heures du matin, le lendemain ils arrivèrent près du village des **Koayea**. Le canot était rempli de poissons. Ils allèrent chercher le boucan que le vieux avait fabriqué mais il était trop petit. Ils en fabriquèrent alors un autre puis partirent chercher du bois mort. Ils demandèrent à la caba de vider les poissons puis de les déposer sur le boucan pour les fumer. Puis ils s'allongèrent dans le fond du canot pour jouer de la flûte de pan.

98. Le jour suivant, il se rendirent dans le village de leurs ennemis et leur demandèrent de préparer de grandes quantités de caxiri car ils voulaient faire une fête d'offrande de poissons. Ceux-ci leurs donnèrent un oiseau pénélope et un singe hurleur. Les **Diroa** prirent chacun une tête et avec les têtes façonnèrent un animal entier. Le singe hurleur grimpa sur une poutre de la maison, l'oiseau pénélope se mit à chanter "polo polo polo". Ils voulaient apporter la tristesse aux **koayea**.

99. Il retournèrent à leur campement. La fête devait avoir lieu dans

trois jours. Les **Diroa** allèrent voir le tonnerre / **bupu**/ pour lui demander ses pendants d'oreille, les pendants d'oreille de tonnerre sont la foudre.

100. Mais **Bupu** leur donna un pendent d'oreille qui n'était pas très puissant, ils ne pouvaient l'utiliser pour tuer les **koayea**. Les **Diroa** voulurent le tester, aussi, ils firent une boule avec des feuilles de l'arbre pataua (Oenocarpus bataua Mart.) et la posèrent sur le sol. Ils s'élevèrent alors dans le ciel, redescendirent puis remontèrent. De la boule commença à jaillir des gens. Ils s'élevèrent de nouveau et essayèrent de jeter la foudre avec le pendent d'oreille, mais ils ne tuèrent personne.

101. Ils repartirent à la maison de Tonnerre et ils l'endormirent. Ils ne voulaient plus rien lui demander. Ils pénétrèrent par son anus, remontèrent dans les intestins jusqu'au ventre et, de là, gagnèrent la tête. Tous les pendants d'oreille de Tonnerre se trouvaient dans sa tête. Les **Diroa** les prirent tous mais Tonnerre se réveilla. Il se douta de ce qui se passait en lui et supposa qu'il s'agissait des **Diroa**. Pour les empêcher de sortir, il boucha tous ses orifices avec du coton. Les **Diroa** se changèrent en puces et commencèrent à redescendre dans les narines.

102. Quand **Bupu** sentit qu'il y avait quelque chose dans son nez, il se mit à éternuer et expulsa en même temps coton et **Diroa**.

103. Ceux-ci expérimentèrent les pendants d'oreille de Tonnerre sur la boule de pataua qu'ils pulvérisèrent. Tous les gens qui sortaient de la boule furent tués.

104. Le jour de la fête arriva, les **Diroa** se changèrent en 40 personnes toutes identiques. Ils se mirent à danser après avoir offert les poissons, firent tomber la foudre sur la maison des **koayea** et tout le monde périt.

105. La vieille qui était présente à la fête mourut aussi, car elle était

koaye. Les Diroa voulurent la ramener à la vie, car c'était leur grand mère, mais au moment où elle se relevait, tous les koayea se relevèrent en même temps.

106. Comme il n'y avait rien d'autre à faire, les Diroa utilisèrent de nouveau les pendants d'oreille et foudroyèrent les koayea.

Tout le monde mourut, y compris la çaba.

107. S'étant ainsi vengés, les Diroa repartirent chez eux."

M. 3

Histoire de Tinamou, Serpent et Sarigue

1. "Dans ce temps là l'oiseau Tinamou / Āgābogi/ (Crypturellus spp.) le serpent / Bose pīdō/ et la sarigue / Oa/ avaient forme humaine. Bose pīdō invita Āgābogi à venir boire du çaxiri chez lui. Celui-ci s'y rendit le lendemain avec son cousin Oa. Ils arrivèrent très tôt à la maison de Serpent.

2. Āgābogi commença à danser. Serpent avait deux filles mais il ne voulait pas qu'elles le rencontrent aussi les avait-il cachées dans une grande malle. L'oiseau Tinamou chantait et dansait, les deux filles l'écoutaient dans la malle. Elles voulurent le voir et appelèrent leur père :

- Nous voulons voir Tinamou. Son chant nous ravit, nous voulons le connaître.

Serpent refusa :

- Āgābogi est laid et méchant. Il n'est pas bon pour vous de le voir.

3. Vers midi, les deux filles demandèrent à leur père de soulever un peu le couvercle de la malle. Serpent entrouvrit la malle. Par l'ouverture elles aperçurent un homme beau, qui paraissait très sympathique. Elles repoussèrent un peu plus le couvercle de la malle, encore un peu plus, tant et tant et plus qu'à la fin elles purent s'échapper de la malle.

4. Elles se mirent à danser avec Tinamou. Les deux filles s'amourachèrent de lui. Il les invita à venir le voir dans sa maloca :

- Venez chez moi dans deux jours, il y aura une grande fête. Il expliqua le chemin à prendre : lorsqu'elles se trouveront à la croisée de deux chemins, elles devront emprunter le chemin de droite qui conduit à sa maison. Pour plus de sûreté, il indiquera le bon chemin par une plume de perroquet. L'autre

chemin, celui-ci qui conduit à la maison de son cousin Sarigue, sera marqué par un morceau de canne à sucre.

5. Le jour convenu les deux filles partirent en direction de la maloca de **Ãgãbogã**. Sarigue qui avait tout entendu avait échangé la plume de perroquet contre le morceau de canne à sucre pour que les deux filles arrivent à sa maison et non à celle de son cousin.

6. A la croisée des deux chemins, les deux filles aperçurent la plume de perroquet sur le chemin de gauche, le morceau de canne à sucre sur le chemin de droite.

- C'est le chemin de droite que nous devons prendre, dit la cadette c'est celui qui conduit à sa maison.

- Mais tu vois bien que la plume de perroquet indique le chemin de gauche, répondit l'aînée. C'est le chemin de gauche qui conduit à la maison de **Ãgãbogã**

7. La cadette n'était pas d'accord, néanmoins elles prirent le chemin de gauche qui conduisait, en fait, à la maison de Sarigue. Elles aperçurent en arrivant une petite vieille, toute seule. Elles la saluèrent. Sarigue était absent, mais il ne tarderait pas, il était allé chercher des fourmis-manioc. Elle les convia à manger puis, peu après, leur dit d'aller s'allonger dans le hamac de son petit-fils.

8. Le hamac était couvert de mouches. Quand elles s'approchèrent, les mouches s'envolèrent en disant "Oa, Oa, Oa".

9. La cadette commença à douter :

- Ce hamac est celui de Sarigue, tu vois bien que les mouches sont en train de l'appeler.

- Non, c'est le hamac de **Ãgãbogã**, s'entêta l'aînée.

10. A la fin de la journée, Oa arriva et demanda à sa grand mère si quelqu'un était arrivé.

- Les deux filles que tu avais invitées sont arrivées, répliqua celle-ci.

11. Il alla s'allonger entre les deux filles

12. Vers minuit, le tambour de *Āgābogi* commença à vibrer pour inviter les gens à venir à la fête. Oa se leva et commença lui aussi à battre du tambour. Le tambour disait "Oa, Oa, Oa".

13. Les deux filles comprirent alors qu'elles s'étaient trompées de chemin, elles étaient chez Sarigue.

14. Elles s'enfuirent le lendemain, mais Sarigue les avait souillées. Toute la nuit, il avait essayé de faire l'amour avec elles, elles avaient refusé mais au petit matin, il avait fini par arriver à ses fins.

15. Elles arrivèrent à la maison de *Āgābogi*, sentant une odeur pestilentielle, vers 9 heures du matin. Celui-ci ne les laissa pas franchir le seuil de la maloca et ordonna aux femmes de leur faire prendre un bain au port.

16. Sarigue arriva peu après. Les deux soeurs dansaient avec *Āgābogi*. Sarigue demanda à son cousin de lui donner une des deux soeurs mais celui-ci refusa. Sarigue insista plusieurs fois mais il se heurta chaque fois à un refus de son cousin. A la fin, celui-ci se fâcha car Oa ne le laissait pas une minute en paix et il demanda à ses serviteurs de tuer son cousin.

17. Sarigue en quittant sa maison avait prévenu son aieule :

- Si mon cousin me tue, la pluie se mettra aussitôt à tomber : une pluie de sang, de mon sang. En entendant la pluie, tu passeras la main au dehors, si ta main est couverte de sang, tu comprendras que je serai mort.

Il se mit à pleuvoir aux environs de minuit. La vieille mit la main dehors et la

ramena couverte de sang.

18. Mon petit-fils est mort, se dit-elle en pleurant. Elle partit alors en direction de la maison des aigles-harpie à qui elle demanda de venger la mort de son petit-fils en tuant *Āgābogi*. Elle leur donna à titre de paiement, un collier de dents de jaguars.

19. Ils partirent à la maison de *Āgābogi*. Ils se cachèrent au port. Vers 7 heures du matin, celui-ci arriva avec les deux filles pour prendre un bain. Ils se mirent à l'eau tous les trois et les deux soeurs demandèrent à *Āgābogi* de chanter, mais il refusa.

- Mais c'est encore le temps, le moment pour chanter, insista l'aînée. Il finit par accepter. Les aigles-harpie avaient amené les deux soeurs à demander à *Āgābogi* de chanter.

20. Ce dernier plongea, se mit à chanter et tout l'univers se mit à résonner de son chant. Les deux soeurs lui demandèrent de chanter une seconde fois, mais il refusa. Elles insistèrent et il finit par accepter.

21. Il plongea et se mit à chanter. Au même moment, les aigles-harpie fondirent sur lui et l'emprisonnèrent dans leurs filets.

Au moment où ils s'envolaient avec leur prisonnier, la grand-mère de *Āgābogi* sortait de la maloca, elle leur cria de lui laisser au moins une plume de la queue de son petit-fils, mais les aigles-harpie ne lui envoyèrent qu'une petite plume. Elle voulait recréer *Āgābogi* mais ne put redonner vie qu'à un oiseau de petite taille.

22. L'oiseau prit le collier de dents de jaguars et s'envola à la recherche des *Diroa*. Il voulait leur demander de tuer les aigles-harpie. Les *Diroa* acceptèrent et se rendirent à la maison des aigles-harpie. Ceux-ci étaient absents, il étaient en train de manger *Āgābogi*.

23. De ses os, ils se firent des petites flûtes.

24. L'aieule des aigles-harpie qui savait que les Diroa viendraient tuer ses petits-fils était en train de faire chauffer de la résine d'arbre pour les ébouillanter.

25. Les Diroa demandèrent à la vieille ce qu'elle faisait.

- J'ai entendu dire que les Diroa venaient ici pour tuer mes petits-fils, je vais les tuer avec cette résine. Vous ne les auriez pas rencontré pas hasard ? Ou peut-être est-ce vous ?

26. Non, nous ne sommes pas les Diroa, nous ne les connaissons pas. Mais si vous voulez les ébouillanter il faudrait ajouter de l'eau sinon vous n'y arriverez pas !

Ils partirent chercher de l'eau qu'ils donnèrent à la vieille.

27. En arrivant, ils aperçurent un petit-os.

- C'est pour quoi faire ? lui demandèrent-ils.

- C'est pour appeler mes petits-fils quand il est l'heure de manger, répliqua t-elle.

- Justement il est l'heure de manger !

Ils demandèrent à la vieille de siffler pour appeler ses petits-fils.

28. Les Diroa qui avaient emporté des filets les étendirent devant chacune des entrées de la maloca. Quand les aigles-harpie voulurent entrer, ils se jetèrent dans les filets. Les Diroa s'envolèrent avec leurs prisonniers. La vieille jeta alors l'eau sur la résine qui était en train de chauffer, mais celle-ci durcit. Si les Diroa ne l'avaient pas trompée, elle n'aurait pas jeté d'eau sur la résine et elle aurait pu ébouillanter les Diroa.

29. Elle sortit en courant de la maison et leur demanda de lui jeter une grande plume en souvenir de ses petits-fils, mais les Diroa lui envoyèrent une

toute petite plume. Elle ne put redonner vie qu'à un aigle-harpie de petite taille."

M. 4

Le garçon aux deux têtes

1. "Un homme demande à son frère cadet de confectionner des parures avec des plumes de perroquets et de cassique (Ostinops sp.)... mais il lui recommanda de ne pas prendre de bain avant d'avoir terminé ce travail.

2. Le cadet commença le travail, mais au bout d'un moment, comme il avait très chaud, il voulut aller prendre un bain. Il alla demander la permission à son frère aîné :

- Puisque tu veux te rafraîchir, vas-y, mais en prenant ton bain surtout ne te retournes pas. Tu reprendras ton travail aussitôt après lui répondit l'aîné.

3. Le cadet alla au port prendre un bain, retira son cache-sexe, /wayuku/ qu'il accrocha à une branche, et entra dans l'eau. Il en ressortit peu après. Il était en train de s'essuyer le visage avec son cache-sexe quand il se retourna sans y penser.

4. Il aperçut au loin ses parents défunts :

- C'est pour cela que mon frère ne voulait pas que je regarde derrière moi, pensa-t-il. Je me demande pourquoi il ne veut pas que je vois nos parents.

5. La mère, en apercevant son fils, se mit à pleurer :

- Mon pauvre fils, je suis inquiète pour ton sort mais je ne peux plus rien pour toi, je suis morte. J'ai faim, reprit-elle au bout d'un instant, viens manger avec nous.

6. Le cadet commença à descendre le long de la rivière puis comme le lit de la rivière était presque à sec, il le traversa à gué et rejoignit le Village des Morts. La mère lui offrit des fourmis-manioc, du poisson, de la cassave... Il mangea avec appétit. Repu, il repartit vers son village.

7. En arrivant, il vit que toutes les plumes étaient abîmées, inutilisables. L'aîné arriva au même moment :

- Que s'est-il passé, demanda-t'il en arrivant. Tu as regardé en arrière, dit-il, soupçonneux ?

- Je les ai vus, répondit le cadet.

- Je t'avais pourtant recommandé de ne pas regarder en arrière. Pourquoi m'as-tu désobéi ? Par ta faute, les plumes sont inutilisables.

8. Il était très en colère contre son frère.

- Bon laissons cela. Allons pêcher puisque tu as l'air de tant aimer le poisson.

9. Ils repartirent tous les deux en direction de la rivière. Ils avaient emporté des haveneaux pour attraper le poisson. Ils bouchèrent une partie de la rivière avec un piège qu'ils avaient emporté avec eux. Ils ramassèrent ainsi beaucoup de poissons.

10. L'aîné alluma un feu et commença à faire rôtir dans la braise les poissons qu'ils avaient pris. Quand ceux-ci étaient cuits, il les lançait à son frère en lui criant :

- Mange, puisque tu aimes tant les poissons !

11. Le cadet se mit à manger, il mangea plusieurs heures de suite, la nuit finit par tomber, il continua à manger tout ce que son frère lui lançait. L'aîné ne prit bientôt plus de poissons.

12. Il demanda au cadet, enflé comme une baudruche d'avoir tant mangé, de se rendre à la source du cours d'eau et de faire du bruit pour effrayer les poissons qui se dirigeraient là où il se trouvait.

Des poissons commencèrent à arriver.

13. Le temps passait et le cadet ne revenait pas. L'aîné commença à

s'inquiéter. Il prit son canot et se mit à descendre le long de la rivière à la recherche de son frère. Des poissons de toute sorte continuaient à remonter le courant.

14. L'aîné finit par apercevoir son frère assis sur une branche en haut d'un arbre. Il était dans un état lamentable : de la partie inférieure de son corps il ne restait que le squelette, que les os. La chair se désagrégeait en gouttes de graisse qui en tombant dans la rivière, faisaient "tec tec tec".

En arrivant dans l'eau, la graisse se changeait aussitôt en poisson. Le cadet lui donnait alors un nom, décidait s'il serait, ou non comestible et dans quelles circonstances, les techniques de pêche que l'on pourrait utiliser, le ou les modes de préparations culinaires.

15. L'aîné était très inquiet.

- Mon frère ne vas pas bien du tout, il ne redeviendra jamais un homme. Il était gentil mais il ne m'a pas écouté, c'est de sa faute s'il est dans un tel état !

16. Il reprit son canot et commença à remonter la rivière. Il ne restait de son frère que la tête et le squelette. A un moment, il se retourna pour voir une dernière fois son frère. L'ombre de son visage vint jouer sur le visage du cadet. Ce dernier aperçut son aîné en train de s'enfuir.

17. Il cria :

- Tu ne peux m'abandonner ainsi, attends moi !

L'aîné, effrayé, se mit à pagayer avec force jusqu'au village, il accosta et courut jusqu'à sa maison. Au même moment, la tête de son frère arriva et vint se poser sur la gouttière de la maison.

18. La tête se mit à parler :

- Mon frère, sors de la maison, l'univers est en fleurs, l'univers est en

fruits.

Il mentait, il voulait seulement faire sortir son frère. Il continua à parler et à appeler son frère, disant toujours la même chose. A la fin, l'aîné se dit que cela devait être vrai.

19. Il entrouvrit la porte et passa la tête. Au même moment, la tête sur le squelette se mit à voler et vint le frapper au niveau de la clavicule. Sous le choc l'aîné s'évanouit.

20. Quand il revint à lui, il avait deux têtes et il souffrait beaucoup. La vie devint vite intenable pour lui car la tête du cadet ne le laissait pas manger. Elle réclamait sans cesse de la nourriture mais l'empêchait de se nourrir lui-même. L'aîné s'affaiblit peu à peu, devint de plus en plus maigre. Il tenait à peine debout.

21. Les gens du village cherchèrent par quel moyen ils pourraient détacher la tête du cadet. Ils partirent en forêt, créèrent des arbres qui portent les fruits ucuqui (Pirosodendron ucuqui), et ils firent mûrir les fruits. Puis ils firent mûrir des piments de diverses sortes et les écrasèrent. Quand les fruits ucuqui commencèrent à tomber, ils partirent chercher le garçon aux deux têtes et le ramenèrent à la forêt.

22. Ils ramassèrent quelques fruits et les donnèrent à manger à la tête du cadet. Celle-ci en mangea tant que sa bouche et ses lèvres furent bientôt en sang.

23. Les gens du village donnèrent alors à la tête du cadet divers piments. Le piment lui brûla tout l'intérieur de la bouche. Les gens continuaient à lui donner des fruits, puis des piments, et encore des fruits et des piments. La tête acceptait tout sans rechigner.

24. Elle eut bientôt soif, très soif. C'est pour que la tête ait soif que les

gens lui donnaient du piment. Elle demanda de l'eau. Les gens du village firent alors chanter un petit crapaud qui a l'habitude de chanter au bord des cours d'eau. Le crapaud paraissait être tout près, laissant supposer qu'il y avait un petit ruisseau à proximité. En fait, il n'y avait pas de ruisseau, le crapaud chantait depuis Apiku wi, très loin d'ici, mais les gens avaient fait chanter le crapaud comme s'il était à proximité d'eux.

25. Il doit y avoir un ruisseau tout près d'ici, dit la tête.

Elle demanda aux gens d'aller lui chercher de l'eau mais ceux-ci rétorquèrent :

- Tu peux bien y aller, le ruisseau est tout près d'ici !

26. La tête du cadet, ne pouvant plus supporter cette soif, commença à s'extirper du corps de l'aîné-"moto moto moto".

27. Elle finit par y arriver et s'envola en direction du chant du crapaud. Elle voyagea très loin jusqu'à Apiku wi.

28. Quand la tête commença à sortir de son corps, l'aîné, fou de douleur, s'évanouit. Les gens du village le ramenèrent à la vie et le portèrent chez lui.

29. La tête était déjà en train de revenir. Elle se posa sur la gouttière de la maison de son frère et se remit à appeler celui-ci.

- Tu peux sortir, mon frère, l'univers se couvre de fleurs, de fruits, de feuilles. Toi aussi, mon père tu peux sortir, toi aussi mon oncle... Il appela, un à un, tous les gens du village.

30. Les gens du village qui se trouvaient avec l'aîné créèrent un cervidé qu'ils firent sortir de la maison. Au moment où la porte s'entrouvrait, la tête se précipita et pénétra dans le corps du cervidé. Celui-ci tomba sur le sol foudroyé.

31. La tête ressortit du corps du cervidé et revint se poser sur la gouttière. Elle se remit à parler.

32. Les gens créèrent un second cervidé plus fort que le premier mais la même chose se passa. Le cervidé fut tué net quand la tête pénétra dans son corps. Ils firent sortir de la maison un tapir mais celui-ci ne résista pas non plus à la tête.

33. Ils firent alors sortir de la maison un jaguar avec une tête, des yeux et des dents énormes. Le jaguar sortit de la maison et attendit dehors.

34. La tête vola en direction du jaguar mais celui-ci l'attendait la gueule grande ouverte. Il avala la tête. C'est ainsi que fut tué le cadet."

M. 5

Origine du manioc

1. "Baribo "le Maître-de-la-nourriture" possédait une pierre précieuse de couleur blanche / Bariboye/. Cette pierre pouvait donner toute la nourriture possible et imaginable. Baribo la plaça sous la bassine à fécule et recommanda à sa belle-fille de ne pas déplacer la bassine.

2. Celle-ci lui répondit :

- Vous n'êtes pas une femme. C'est à la femme de s'occuper de ces choses. Pourquoi vous occupez-vous de mes affaires ?

3. Chaque jour à l'aube la bassine était pleine de fécule de manioc.

4. Un jour, la femme souleva la bassine et aperçut la pierre. Elle la saisit et l'enfouit dans son vagin.

5. La nuit suivante le fils de Baribo partit pêcher. Baribo d'une incantation fit s'endormir sa belle-fille. Celle-ci s'endormit dans son hamac les cuisses écartées.

6. Baribo voulant reprendre la pierre, alla la voir : de son vagin sortait du fécule de manioc. Il écarta alors davantage les jambes de sa belle-fille, introduisant dans le vagin de celle-ci son bâton, qui était recourbé, puis le ressortit. La pierre tomba sur le sol. Baribo la ramassa et alla s'allonger dans son hamac.

7. La femme se réveilla, se demanda qui avait bien pu fouiller entre ces cuisses, mais se douta qu'il s'agissait de son beau-père.

8. Son mari revint de la pêche très content : il avait pris beaucoup de poissons. Il les remit à sa femme.

9. Elle lui raconta ce qui s'était passé pendant son absence.

10. Le fils furieux se dirigea vers son père, il s'approcha du hamac, en coupa la corde. Le vieux tomba par terre.

11. Le vieux dit alors :

- Je n'ai pas touché à ta femme. J'ai simplement récupéré mon bien. Elle n'avait pas à toucher à cette pierre, elle m'a manqué de respect.

12. Mais le fils ne voulut pas le croire. Ils se disputèrent. Pour se venger le fils et sa femme décidèrent de ne plus lui donner de nourriture.

13. Chaque jour la femme se rendait dans la plantation de manioc mais la bassine de manioc de féculé restait désespérément vide.

14. Baribo pensa qu'il valait mieux qu'il quitte cette maison.

15. La fille de l'agouti qui avait entendu parler de cette histoire retourna chez son père pour lui demander l'autorisation d'inviter Baribo à venir s'installer chez eux. Ils n'avaient que des fruits à manger. L'agouti lui répondit :

- Toi seule sait ce qu'il faut faire. Fais ce que tu veux.

16. Baribo quitta son fils et sa belle-fille. Il commença à descendre le cours de la rivière. Les deux filles de l'agouti, en l'entendant venir, allèrent prendre un bain au port. Quand il s'approcha, elles l'appellèrent en lui demandant d'accoster au port :

- Notre père veut te voir

17. Baribo accepta et se rendit dans la maison en compagnie des deux filles. En chemin il demanda comment il devait saluer leur père.

- Tu n'as qu'à l'appeler "oncle", il répondra "neveu".

18. Baribo entra dans la maison et salua. L'agouti lui offrit un banc et ils se mirent à converser. Baribo demanda à l'agouti ce qu'il voulait, de quelle affaire voulait-il l'entretenir ?

19. L'agouti répondit :

- C'est l'affaire de mes filles. Je pense qu'elles veulent vivre avec toi.

20. **Baribo** demanda aux deux filles d'aller chercher dans son canot un petit panier qui contenait, dit-il, deux paquets et un fruit. Les deux filles revinrent avec le panier.

21. Il leur demanda de déposer le fruit dans une poterie d'argile, l'un des deux paquets qui contenait des fourmis, sur l'égal disposé au-dessus du feu, et laissa le second paquet qui contenait des poissons, dans le panier. Enfin, il déposa en cachette la pierre **bariboye** sous la marmite à fécule.

22. Les filles allèrent dormir avec lui. Le lendemain, ils prirent un bain au port. Les deux filles de l'agouti étaient tristes car il n'y avait rien à manger.

23. Ne vous en faites pas, leur dit-il, allez ouvrir la poterie d'argile, elles le firent : la poterie était remplie de caxiri. La bassine était pleine de fécule de manioc, et dans le panier, le paquet de poissons s'était transformé en cassave. Les fourmis, elles étaient devenues des piments.

24. Les filles contentes, allèrent préparer un repas. L'agouti en voyant autant de nourriture se sentit joyeux. Ils firent une grande fête qui dura un jour et une nuit.

25. Le lendemain, les filles de l'agouti demandèrent à **Baribo** si c'était vrai ce que l'on disait de lui : que quand il faisait brûler une plantation de manioc, son corps entier flambait. Mais **Baribo** répondit qu'il n'en savait rien. Elles lui demandèrent de leur préparer une plantation, mais il refusa.

26. Les filles insistèrent tant et tant que **Baribo** finit par leur demander si elles connaissaient un bon terrain pour préparer une plantation de manioc. Elles l'emmenèrent en forêt. Il leur demanda de délimiter la grandeur désirée,

mais elles ne dessinèrent sur le sol qu'une petite plantation. Il leur en dessina une de grande taille puis leur demanda de s'éloigner et de ne pas regarder sinon "elles gâcheraient tout".

27. Il se plaça au milieu du terrain et commença à le brûler. Son corps entier brûlait.

28. L'aînée des filles, inquiète, dit à sa cadette :

- Notre mari est en train de brûler, allons voir !

La cadette tenta en vain de l'en dissuader.

29. L'aînée s'approcha de la plantation et regarda. Au même moment, Baribo tomba sur le sol. Le feu s'éteignit. Il se releva et se dirigea vers les deux filles en les grondant.

- Je suis blessé maintenant par votre faute !

La cadette répondit qu'elle n'y était pour rien, que tout était arrivé par la faute de l'aînée. Ils repartirent tous les trois en direction de la maison. L'état de Baribo s'améliora peu à peu.

30. Le lendemain, après le bain, il les convia à venir avec lui à la plantation. Elles prirent chacune un panier. La plantation était pleine de manioc, de fruits de toutes sortes, de piments.

31. En voyant une telle richesse, l'aînée dit :

- Je suis la maîtresse de cette plantation !

Elle demanda à Baribo d'en préparer une autre pour sa soeur, mais celui-ci refusa :

- Non, cette plantation est à vous deux, Je vais la partager en deux parts égales.

- Je veux l'avoir pour moi toute seule, dit l'aînée, fais-en une autre pour elle !

32. D'impatience, elle sautait sur le sol. Il prit alors son pendant d'oreille et le plaça à l'endroit où l'aînée retombait. Le pendant lui blessa le pied. Elle gémit de douleur, et tomba sur le sol. En tombant, elle urina.

33. **Baribo** fit passer la douleur et la gronda :

- Ce ne serait pas arrivé si tu m'avais écouté !

34. Il divisa la plantation en deux parties égales et demanda aux soeurs de ramasser les tubercules de manioc, les fruits et les piments. Elles n'avaient aucun mal pour arracher les tubercules de manioc et ceux-ci sortaient sans écorce, prêts à être râpés.

35. Ils repartirent tous les trois à la maison. En chemin, ils passèrent près d'un ruisseau où les deux filles avaient l'habitude de se rafraîchir mais **Baribo** leur dit :

- Vous râpez le manioc, le presserez avant de manger ou de prendre un bain. Vous mangerez ou irez vous baigner seulement après !

36. L'aînée partit chercher une râpe à manioc et en revenant, prit un morceau de cassave qui restait de la veille, et le mangea.

37. Aussitôt, les tubercules se couvrirent d'écorces.

38. Les deux soeurs appellèrent à l'aide perroquets, perruches, passereaux, canards, pics-verts pour enlever l'écorce des tubercules. Tous se mirent au travail, mais ils ne purent venir à bout du tas de tubercules qui augmentait sans cesse. C'était le châtimeⁿt de **Baribo**.

39. **Baribo** entendit dire que son fils mourait de faim. Il décida de lui envoyer quelques boutures de manioc. Il tressa un panier dont il tapissa le fond de feuilles et le remplit de boutures. Il demanda à l'agouti de faire porter ce panier à son fils.

40. Plusieurs agoutis partirent, mais en arrivant près de la plantation du

fils de Baribo, ils renversèrent le contenu du panier sur le sol et se mirent à couper les boutures en petits morceaux avec leurs dents. Ils repartirent chez eux.

41. Baribo leur demanda si son fils était content, et ils lui répondirent qu'il en voulait encore. Baribo prépara un autre panier. Les agoutis firent de même en arrivant à la plantation du fils de Baribo.

- Ton fils en veut encore !

42. Baribo commença à se méfier. Il partit en direction de la maison de son fils et vit sur le sol les tas de boutures éclatées, cassées. Il se sentit très triste en voyant cela."

ANNEXE 2

MAMMIFERES

Desana	Français	Portugais	Noms scientifiques
Ahiãbĩ	Douroucouhi	Macaco da noite	Aoatus trivirgatus Humboldt
Bãã gaki	Singe araignée	Coata	Ateles paniscus L.
Bipi	Coati	Coati	Nasua nasua L.
Boso	Acouchi	Cutiaya	Myoprocta acouchy Erxleben
Bũgũ	Tamanoir	Tamandua	Myrmecophaga tridactyla L.
Bui	Agouti	Cutia	Dasyprocta agouti L.
Oa	Sarigue	Mucura (Gamba)	Didelphis marsupialis L.
Pãbũ	Tatou à 9 bandes	Tatu	Dacypus novemcinctus L.
Sehe	-	Macaco barrigudo	Lagothryx lagothrycha
Sebe	Paca	Paca	Cuniculus paca L.
Ura	Singe hurleur roux	Guariba	Alouatta seniculus L.
Wekĩ	Tapir	Anta	Tapirus terrestris L.
Yãbã	Cervidé	Veado	Mazama sp.
Ye	Jaguar	Onça pintada	Felix onça L.
Yese	Pécari à lèvres blanches	Queixada	Tayassu pecari L.
Yese buru	Pécari à collier	Caetetu	Tayassu pecari L.

POISSONS

Bõ	-	Piraiba	Brachyplatistoma filamentosum Licht.
Boreka	Carpe	Aracu	Leporinus sp.
Bu	-	Tucunare	Cichla ocellaris Bloch et Sch.
Bũyũ	Piranha	Piranha	Pygocentrus et Serrasalmus sp.
Goabirikuero	-	Acara	Cichlidés sp.
Pawa	-	Jandia	Pimelodimae sp.
Uru	-	Pacu	Characidés sp.
Waipi	-	Surubim	Pseudoplastystoma fasciatum L.

OISEAUX

Desana	Français	Portugais	Noms scientifiques
Āgābogi	Tinamou	Inhambu	Crypturellus sp.
Bāhā	Ara	Arara	Ara sp.
Bībīpōdā	Colibri	Beija flor	Florisuga mellivora
Dasi	Toucan	Tucano	Ramaphastus Tucanus cuvieiri wagler
Ditiro	-	Vira-paje	Piaya macrura
Ēhōdā	Grande aigrette	Carça grande	Egretta alba L.
Gahepāyī	Perruche	Periquito	Brotheris tirica
Goropōdā	Vautour noir	Urubu	Coragyps stratus Bernstein
Goropōdābā	Vautour pape	Urubu rei	Sarcoramphus papa L.
Hehebīdā	Hocco	Mutum	Crax alector L.
Kārābihi	Pénélope	Jacu	Penelope marail P. L. Stadius Muller
Kōdē	Pic	Pica-pau	Picidés sp.
Ōbī	Butor rayé	Soco-boi	Tigrisoma lineatum Boddaert
Poega	-	Gaviao	Busarellus migricolis
Ūbu	Cassique	Japu	Ostinops sp.
Sēsēdō	Pic	Pica-pau	Picidés sp.
Tātī	Oiseau trompette	Jacamin	Psophia crepitans L.
Wekoa	Perroquet	Papagaio	Amazona sp.
Yahiro	Tinamou	Inhambu	Crypturellus sp.
Yahi yakua	Aigle-harpie	Gaviao real	Harpia Harpyja L.
Yaya	Aigrette à panache	Garça branca	Egretta thula molina
Yoso	Cassique à dos jaune	Japim	Cacicus cella L.

INVERTEBRES

Desana	Français	Portugais	Noms scientifiques
Bêgãdiada	Fourmi-manioc	Maniuara	Atta sp.
Bõbẽ	Abeille	Abelha	Melipona sp.
Bõbẽ diagi	Abeille rouge	Abelha	Melipona sp.
Bõbẽ dihigi	Abeille noire	Abelha	Melipona sp.
Bũsĩka	Grillon	Grilho	Gryllidés sp.
Kõbẽ	-	Caba	Epiponines sp.
Pera	-	Tocandira	Paraponera clavata Smith
Têpãdadiada	Fourmi-manioc	Maniuara	Atta sp.
Utia	-	Caba	Epiponines sp.
Yebakadiada	Fourmi-manioc	Maniuara	Atta sp.

AMPHIBIENS ET REPTILES

Ãya	Sepent	Cobra	Crotalidés
Bõsẽpĩdõ	Serpent	Cobra	-
Diake	Caiman noir	Jacare	Melanosuchus Niger Spix
Diaorero	Anaconda	Sucuriju	Eunectes murinus L.
Goroke-ãyã	-	Jaracaca	Bothrops sp.
Õbĩ	Crapaud géant	Sapo	Bufo marinus L.
Põdãkĩ-ãyã	-	Jararaca	Bothrops sp.

FRUITS SAUVAGES ET CULTIVES

Desana	Français	Portugais	Noms scientifiques
Bikã	-	Biriba	Rollinia aff. orthopetala
Bihĩ	-	Açai	Euterpes oleracea Mart.
Idi	-	Pupunha	Guilielma speciosa Mart.
Igã	-	Cucura	Pourouma spp.
Kade	-	Abiu	Sapotacés
Kãdĩgã	-	Abiu	Sapotacés
Mã	-	Umari	Poraqueiba paraensis Ducke
Oho	Banane	Banana	Musa sapientum
Pehe	-	Inga	Inga sp.
Poe	-	Ucuqui	Pirosodendron ucuqui
Save	-	Abiu	Sapotacés
Sedã	Ananas	Abacaxi	Ananas sativas Schultz
Uyo	Avocat	Abacate	Persea
Wabekara	-	Cupuaçu	Theobroma grandiflorum Schum.
Yũbũ	-	Bacaba	Oenocarpus bacaba Mart.
Wasago	-	Sorva	Cuma guianensis Aubl.

PLANTES CULTIVEES

Ki	Manioc amer	Mandioca	Manihot Esculenta Cranz
Kua	Calebassier	Cuia	Crescentia cujete L.
Kua	Calebassier	Cuia	Lagenaria siceraria L.
Yãbũ	-	Cara	Discorea sp.
Yãpi	-	Batata doce	Ipomoea batatas Lam.
Yãgã	-	Pino Pino	Urera uraricera

STIMULANTS, NARCOTIQUES ET HALLUCINOGENES

Desana	Français	Portugais	Noms scientifiques
Api	Coca	Ipadu	Erythroxylon coca
Bũdũ	Tabac	Tabaco (fumo)	Nicotiana tabacum
Gapi	-	Yage	Banisteriopsis caapi
Wĩbũ	-	Parica	Piptadenia peregrina

EPICES

Bia	Piments	Pimenta	Capsicum frutescens L.
-----	---------	---------	------------------------

Sources consultées : GRELAND, P., Introduction à l'étude de l'univers Wayapi
Paris, SELAF, 1980

IHERING, R. von, Dicionario dos animais do Brasil
Brasilia, Editora Universidade de Brasilia, 1968.

ANNEXE 3

Nomenclature de parenté desana

Termes des référence et d'adresse pour Ego masculin

Référence	Adresse	Spécifications généalogiques	Définition
1. ahikiro	ahikiro	FF, MF, FFB	Homme de la seconde génération ascendante
2. bēōbiro	bēōbiro	FM, MM, MMZ...	Femme de la seconde génération ascendante
3. ahi	ahi	F	Père d'Ego
4. pi	-	F	Père d'Ego
5. bēō	bēō	M	Mère d'Ego
6. pagitigi	pagitigi	FB, MZH, FFBS MFZS...	Homme de la première génération ascendante du groupe exogame d'Ego
7. wayo	wayo	MZ, FBW, FFZD...	Femme de la première génération ascendante appartenant à un groupe allié
8. pagipiribo	pagipiribo	FZ, MBW, FFBD	Femme de la première génération ascendante appartenant au groupe exogame d'Ego
9. dibi	dibi	MB, FZH...	Homme de la première génération ascendante appartenant à un groupe allié

Référence	Adresse	Spécifications généalogiques	Définition
10. gabi	gabi	eB, FeBS	Homme de la génération d'Ego qui est plus âgé qu'Ego ou dont le père est le frère aîné du père d'Ego
11. di'o	di'o	eZ, FeBD	Femme de la génération d'Ego qui est plus âgée qu'Ego ou dont le père est le frère aîné du père d'Ego
12. kâbi	kâbi	yB, FyBS	Homme de la génération d'Ego qui est plus jeune qu'Ego ou dont le père est le frère cadet du père d'Ego
13. kabi	kabi	yZ, FyBD	Femme de la génération d'Ego appartenant au groupe exogame d'Ego, qui est plus jeune qu'Ego ou dont le père est plus jeune que celui d'Ego
14. bēōbagi	bēōbagi	MZS, MS	fils ou fille de beo mais qui ne sont pas enfants de ahî ; enfants utérins qui appartiennent à un autre groupe exogame que celui d'Ego (voir p.)
15. bēōbago	bēōbago	MZD, MD	
16. basuri	basuri	MBS, FZS, WB...	Homme de la génération d'Ego d'un groupe allié d'Ego, fils de dihi/pagi pîribo
17. basurio	basurio	MBD, FZD...	Femme de la génération d'Ego d'un groupe d'allié, fille de dihi/pagipi-ribo
18. bādāpō	bādāpō	W	Femme d'Ego
19. biro	biro	W	Femme d'Ego

Référence	Adresse	Spécifications généalogiques	Définition
20. bagi	bagi	S	Fils d'Ego
21. bago	bago	D	Fille d'Ego
22. waibi	waibi	BS, ZDH	Homme de la première génération descendante du groupe exogame d'Ego, autre que le fils d'Ego ; fils de gabi/kabi/basurio
23. waibo	waibo	BD, ZSW	Femme de la première génération descendante, du groupe exogame d'Ego, autre que les filles d'Ego ; fille de gabi/kabi/basurio
24. dīōbĩ	dīōbĩ	ZS, BDH, WBS	Homme de la première génération descendante appartenant à un groupe allié
25. dīōbō	dīōbō	ZD, SW	Femme de la première génération descendante appartenant à un groupe allié
26. buri	buri	DH	Mari de la fille d'Ego
27. bepo	bepo	SW	Femme du fils d'Ego
28. pãdãbĩ	pãdãbĩ	SS, DS, SSB...	Homme de la seconde génération descendante
29. pãdãbĩo	pãdãbĩo	DD, SD, SSD...	Femme de la seconde génération descendante

Termes d'adresse et de référence pour Ego féminin quand ils diffèrent des termes de référence et d'adresse pour Ego masculin

Référence	Adresse	Spécifications généalogiques	Définition
1. buibi	buibi	ZH, HB	Homme de la génération d'Ego d'un groupe allié ; mari de di'o/kabi ou gabi/kâbi de son propre mari
2. bādāpĩ	bādāpĩ	H	Mari d'Ego
3. bigi	bigi	H	Mari d'Ego
4. buibo	buibo	HBW	Femme de la génération d'Ego qui est mariée à son mari (co-épouse) ou au vrai frère de celui-ci
5. poe	poe	HZ, BW	Femme de la génération d'Ego d'un groupe allié qui est la femme de gabi/kâbi ou qui est di'o/kabi de son mari
6. pabaki	pabaki	BS, DH	Homme de la première génération descendante, groupe exogame d'Ego
7. gibāgĩ	gibāgĩ	BS, DH...	Homme de la première génération descendante, groupe exogame d'Ego
8. gibāgõ	gibāgõ	BD, SW	Femme de la première génération descendante, groupe exogame d'Ego

Symboles : nous avons utilisé la méthode anglo-saxonne pour noter les relations de parenté.

F =	Father (père)	H =	Husband (mari)
M =	Mother (mère)	W =	Wife (femme)
B =	Brother (frère)	S =	Son (fils)
Z =	Sister (soeur)	S =	Daughter (fille)

Pour noter la distinction aîné/cadet nous avons utilisé les symboles suivants :

e =	plus âgé	exemple :	eB = frère aîné
y =	plus jeune	exemple :	yB = frère cadet

NOTES

Chapitre I

- (1) "litter falls from this vegetation into the riverbed where it decays consuming oxygen and releasing free carbonic and humic acids in the process"
- (2) "No principio, o mundo nao existia. As trevas cobriam tudo. Quando nao havia nada, brotou una mulher de si mesma. Surgiu suspensa sobre seus bancos magicos e cobriu-se de enfeites que se transformaram em uma morada. Chama-se ehtan bẽ tali bu (quartz, compartimento ou camada). Ela propria se chamava Yeba bẽlo (terra, tataravo), ou seja, avo do universo."
- (3) Les Barasana (C. Hugh Jones 1979 : 34) font référence à des "Maisons-d'éveil-des-Gens". Ces maisons ont la même fonction que les "Maisons-de-transformation" décrites par les Desana.
- (4) Les Indiens distinguent plusieurs espèces de Banisteriopsis selon la partie de la liane utilisée pour préparer la boisson hallucinogène, ils considèrent que chaque partie de la liane a une concentration en principes actifs différents.

Chapitre II

- (1) "officials government expeditions sent to 'punish' Indians tribes which had attacked Europeans without provocation, charged with capturing and enslaving as many members of the 'guilty' tribes as possible"

(2) "official government expeditions sent to barter trade goods for slaves with friendly Indian chiefs, which normally also raided villages to capture people as well"

(3) "No demographic data for the Upper Rio Negro in this period is available ; there are still no reliable figures for the number of slaves transported to Para in any period. All that can be said so far is that as a result of the war of 1723-1730 on the Negro, the country adjacent to the middle reaches of the river was largely depopulated and that this left the passage for slavers to the populous upper Rio Negro virtually unimpeded"

(4) "Este anno tem estado este Rio um tanto envenenado : tem morrido muita gente de febres malignas, e de sarampo que é uma dor de coração nao haver por aqui uma pessoa que entenda de medicina, e assim se vai acabando o resto do povo do Rio Negro, que só de viva vos poderei dizer a V.Sa. o deploravel estado, em que se achão estas Povoações por falta de quem lhe applique algum remedio"

(5) "A good worker on the Rio Negro could make at a maximum from six to seven kg., per day, with the median of four, which good year or bad, they can be paid from one to two milreis per kilo, which already is a moderate sum. But who profits of it ? Certainly not the extractor who, with very few exceptions, is indebted at the beginning of the production and indebted at the end but with all receives the credit necessary to maintain himself until a new collection ; instead of paying it will augment the debt and so on indefinitely. One can see a kind of people who pass life in a chronic drunkenness, who do not possess a canot or a shirt, owing in the way hundred and thousands of lire... and the Tapuya /Indian/ habituated to that, passes arms and bagages on the dependance to the new patron ; not possessing anything he repays his debt with his person... "

(6) "Venancio took advantage of the states to which the attack of catalepsy reduced him to make believe that he had died, gone to heaven spoken with God, and had the power to pardon sins."

Chapitre III

(1) Les Barasana disent la même chose "If we dit not take our grand-father's name we would die out like a rotting corpse"

(C. Hugh Jones 1977 : II : 189)

Chapitre V

(1) "A Tukano payé does not receive a sudden call to office, in an overwhelming traumatic experience, but develops his personality slowly and steadily, the driving force being a truly intellectual interest in the unknown ; and that not so much for the purpose of acquiring power over his fellowmen as for the personal satisfaction of "knowing" things which others are unable to grasp"

(2) "you cannot learn these stories unless you see the things on which they tell"

Chapitre VI

(1) Par "audience" nous entendons le groupe de personnes présentes à la séance de cure, c'est-à-dire les simples spectateurs et les participants ou "répondants rituels".

(2) Shirokogoroff (1935 : 363) a pu parler de "mutual involvment and communicative excitment with the shaman and the audience influencing the ecstasy of the other".

(3) "the utterance has no meaning except in the context of situation"

(4) "which serves to establish bonds of personal union between people brought together by the mere need of companionship and does not serve any purpose of communicating ideas"

"... a type of speech in which ties of union are created by a mere exchange of words. Words in phatic communion (...) fulfil a social function and that is their principal aim, but they are neither the result of intellectual reflection, nor do they necessarily arouse reflection in the listener : once again we may say that language does not function here as a mean of transmission of thought"

(5) Il est intéressant de signaler que pour les Barasana la cire d'abeille remplit la même fonction que la coca pour les Desana : au cours des rituels d'initiation les hommes mangeaient de la cire d'abeille pour "changer de peau". Ce thème est largement développé et analysé par S. Hugh Jones dans son étude des rituels d'initiation (1979) "One informant said to me after the rite, we ate werea koa (cire d'abeille) at he wi so that we would change our skin". S. Hugh Jones a montré qu'en mangeant de la cire d'abeille au cours des rituels, les hommes changeaient de peau et devenaient ainsi immortels.

Chapitre VII

(1) La sorcellerie dans la conception desana est toujours volontaire, elle répond à une intention d'agression ; il n'y a donc rien de comparable au concept de "witch" élaboré par E. Evans-Pritchard à partir du matériel recueilli auprès des Zande. (1937)

(2) Poisson et viandes boucanés sont toujours bouillis avant d'être consommés.

(3) Pour les botanistes le piment facilite la fixation des graisses.

(M. Lourd, communication personnelle)

Chapitre VIII

- (1) L'équivalent de ce terme dans les langues tukano orientales a été traduit par "souffler" (voir en particulier P. Bidou 1983 : 14) : ce terme nous semble mal choisi, à tout le moins pour la situation desana, car il privilégie l'aspect technique visible de la pratique du kũbũ et ignore l'importance des textes qui sont prononcés. On a vu que pour les Desana il avaient une efficacité propre.
- (2) Il s'agit des Calebasses utilisées par les Wai-bãã pour servir le caxiri.
- (3) Paricã : Piptadenia peregrina
- (4) Paxiuba : Iriarteia exorrhiza
- (5) Flûtes de Yurupari : selon le mythe, les flûtes utilisées par les Indiens au cours des rituels d'initiation ont été fabriquées à partir des os du héros civilisateur Yurupari.
- (6) Jaboti : instrument de musique aérophone fabriqué à partir de la carapace de la tortue terrestre jaboti (Testudo tabulata)
- (7) Il s'agit des bâtonnets qui furent utilisés pour remuer la boisson hallucinogène Gapi
- (8) Les insectes qui vivent dans les paniers
- (9) " Gain Panan engoliu a semente. Entao nao havia mais jeito de tira-la. Quand foi à privada, ele recolheu a semente. Plantou-a junto à sua maloca."
- (10) Voir p. 141

(11) Dans une autre version, il s'agit d'un serviteur : le même terme desana yekisi-bā désigne l'aieul et le serviteur. les aieuls assumaient autrefois la fonction de kubu.

(12) pendant d'oreille : les chamanes desana avaient autrefois des pendants d'oreille en or ayant la forme de deux tubes coupés en deux dans le sens de la longueur ; dans le mythe, ces pendants d'oreille qui appartiennent au Tonnerre / Bupu/ constituent un instrument essentiel de la pratique chamanique. Ils sont acquis au cours de l'initiation chamanique par le néophyte qui se rend, au cours d'une hallucination induite par un hallucinogène, dans la maison de Tonnerre où il acquiert différents "objets de pouvoir" et notamment ces pendants d'oreille. Ceux-ci peuvent provoquer des éclairs, la foudre, détruire un village (voir M.2). Ils sont aussi associés à la lumière. Les pendants d'oreille sont une possession exclusivement masculine : aucune femme ne peut en avoir.

(13) Il semble qu'il existe actuellement des variété d'arbres à épines et des variétés sans épines. Les Indiens ont divers moyens pour faire pousser un arbre à pupunha sans épines : notamment râper le noyau du fruit sur une râpe à manioc avant de le planter ; l'arbre poussera sans épines.

(14) qu'ils utilisèrent pour remuer pendant la cuisson des pupunhas

(15) Bois-Brésil : Cae salpinia echinata

(16) imbauba : Cecropia sp.

(17) Bacaba : Oenocarpus bacaba Mart.

(18) Inajai : Syagrus inajai (spruce)

(19) Buriti : Mauritia vinifera

(20) Caranaj : Maurita limnophila

(21) Assai : Euterpe oleracea Mart.

(22) Tucum : Astrocaryum tucuman

(23) qu'ils ont utilisé pour allumer le feu

(24) Wakĩdõdẽ : démangeaisons, prurit. La pupunha consommée crue provoque des démangeaisons.

(25) Le pari (terme tupi) / ibika/ est une sorte de clôture faite de baguettes de bois qui servait autrefois à entourer le compartiment du chef de maloca : on les appelait les clôtures de défense / were-ĩbikã/, elles étaient également utilisées pour enfermer la jeune fille, au cours de ses règles, dans une partie du compartiment familial à l'intérieur de la maloca. Les pari servent actuellement de pièges de pêche.

(26) Nous pensons tout particulièrement au texte cuna Mu-igala récité dans les cas d'accouchement difficile, texte qui a servi de base à l'analyse faite par C. Lévi-Strauss du mécanisme de l'efficacité thérapeutique.

(27) "belief that the repetitive statement of certain words is believed to produce the reality stated"

BIBLIOGRAPHIE

- ACUÑA, C.
1891 Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas, Madrid
- ALLEN, N.
1974 "The Ritual Journey, a Pattern underlying certain Nepalese Rituals in : C.Von FURER-HAIMENDORF, ed., Contributions of the Anthropology of Nepal, Warminster, Aris and Phillips, pp. 6-21.
- ARHEM, K.
1976 "Fishing and Hunting among the Makuna. Economy, Ideology and Ecological Adaptation in the North-West Amazon", Annals of the Ethnographical Museum of Gothenburg (Annual Report for 1976).
1979 "Observations in the Life-Cycle Rituals among the Makuna", Annals of the Ethnographical Museum of Gothenburg (Annual Report for 1978), pp. 10-48.
1981 Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of the Corporate Groups in the North west Amazon, Stockholm, Almqvist and Wiksell International, 379 p.
- AUSTIN, J.L.
1970 Quand dire, c'est faire, Paris, Seuil (L'Ordre Philosophique)
- BAHR, D.
1981 Piman Shamanism and Staying Sickness (Ka:cim Mumkidag), Tucson The University of Arizona Press, 332 p.
- BATES, H.W.
1892 The Naturalist on the River Amazon, London, John Murray, Albermale Street.
- BEKSTA, C.
1967 "Experiencias de um pesquisador entre os Tukano", Revista de Antropologia, 15/16, pp. 99-110.
1968 Comunicação sobre as idéias religiosas expressas nos mitos e ritos dos Tukaño, Manaus, CNBB/CRB Norte I, 33 p.
- BIBEAU, G.
1978 "L'organisation ngbandi des noms de maladies", Anthropologie et Sociétés, 2, 3, pp. 83-116.
1983 "L'activation des mécanismes endogènes d'auto-guérison dans les traitements rituels des Ngbandi", Culture, III, 3, pp. 33-49.
- BIDOU, P.
1976 Les Fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo). Une étude de la structure socio-politique, Thèse de doctorat de 3ème cycle, Laboratoire d'Anthropologie sociale.
1983 "Le travail du chamane .Essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pira-Parana, Vaupès, Colombie", L'Homme, XXIII, 1, pp. 5-43.

- BIOCCA, E.
1965 Viaggi tra gli Indi, Alto Rio Negro, Alto Orinoco. Appunti di un biologo, Roma, 4 Vol.; Vol. 1.: Tukano, Tariana, Baniwa, Maku.
- BODIGER, E.
1965 Die Religion der Tukano, Köln, Kölner Ethnologische Mitteilungen Vol. 3.
- BRUZZI, A.A.
1975 A civilização indigena do Uaupês, Roma, LAS.
- CHAUMEIL, J.P.
1982 Voir, savoir, pouvoir...Chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien, Thèse de doctorat de 3ème cycle non publiée, Paris, E.H.E.S.S., 473 p.
- CONDOMINAS, G.
1980 L'espace social à propos de l'Asie du Sud est, Paris, Flammarion 549 p.
- COUDREAU, H.
1887/1889 La France équinoxiale, Paris, Challamel Aine, 2 tomes.
- COSTA, F.
1909 Carta pastoral de Don Frederico Costa, Bispo do Amazonas a seus amados diocesanos, Fortaleza, 248 p.
- DELTGEN, F.
1978 " Culture, Drug and Personality. A preliminary report about the results of a field research among the Yebamasa Indians of the Pira-Parana in the Colombian Comisaria del Vaupês", Ethnomedizin, V, 1/2, pp. 57-81.
- DUMONT, L.
1953 " The dravidian kinship terminology as an expression of marriage", Man, 53, pp. 34-39.
1971 Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage, Paris, Mouton 139 p.
1975 " Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression de mariage", in : Dravidien et Kariera, Paris, Mouton, 139 p.
1976 Homo hierarchicus, Paris, Gallimard, TEL.
- ELIADE, M.
1968 Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot (Bibliothèque scientifique), 405 p.
- EMST, P.
1967 " Indians and missionaries on the Rio Tiquié, Brasil-Colombia" Archiv Internationales für Ethnographie, 50, Part.2, pp. 145-197.

FREIRE, José BESSA.

- 1983 "Da 'fala boa' ao português na Amazonia brasileira", Amerindia, 8, pp. 39-86.

FULOP, M.

- 1953 "Aspectos da Cultura Tukana - Mitologia", Revista colombiana de Antropologia, 3, pp. 102-137.
- 1955 "Notas sobre les terminos y el sistema de parentesco de los Tukano", Revista colombiana de Antropologia, 4, pp. 123-164.
- 1956 "Aspectos da Cultura Tukana - Cosmologia", Revista colombiana de Antropologia, 5, pp. 339-373.

GALVAO, E.

- 1955 Santos y visagens, São Paulo, Editora Nacional.
- 1959 "Acculturação indigena no Rio Negro", Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, N.S., Antropologia, 7.
- 1960 "Areas culturais indigenas do Brasil", Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, N.S., Antropologia, 8.

GIACONE, A.

- 1949 Os Tucanos e outras tribos do Rio Uaupès, Afluente do Rio Negro, Amazonas, Sao Paulo.
- 1965 Gramatica da lingua Dahcêié ou Tucana, Dicionario Dahcêié ou Tucano - Português, Dicionario Português -Dahcêié ou Tucano, Vademecum para os missionarios e fraseologia usual tucana no Rio Uaupès, Tiquié e Papuri, Belem, Para.

GOLDMAN, I.

- 1948 "Tribes of the Uaupès-Caqueta region", in : J.H.STEWARD, ed., Handbook of South American Indians, New York, Cooper Square Publishers, Vol. 3., pp. 763-798.
- 1963 The Cubeo. Indians of the North-west Amazon, Washington, Illinois Studies on Anthropology, n° 2.
- 1964 "The Structure of Ritual in the North-west Amazon", in : R.MANNERS, ed., Process and Pattern in Culture: Essays in Honor of J.H.Steward, Chicago, pp. 111-122.
- 1976 "Perceptions of Nature and Structure of the Society: the question of Cubeo Descent", Dialectical Anthropology, 1, 3, pp. 287-292.

GRELAND, P.

- 1980 Introduction à l'étude de l'univers Wayapi. Ethnoécologie des Indiens du Haut Oyapock, Guyane Française, Paris, SELAF.

HAMAYON, R.

- 1982 "Des chamanes au chamanisme", l'Ethnographie, LXXV, 80, pp. 21-46.

HEATON, H.C.

- 1934 The Discovery of the Amazon According to the Account of Friar Gaspar de Carvajal and other Documents, As Published with an Introduction by José Toribio Medina, New York, American Geographical Society (Special Publication 17)

- HEMMING, J.
 1978 Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians, Cambridge, Harvard University Press.
- HILDEBRAND, M.
 1980 Cosmologie et mythologie Tanimuka (Amazonie colombienne). Thèse de doctorat de 3ème cycle en ethnologie, Université de Paris VII.
- HORTON, R. & R. FINNEGAN
 1975 Modes of Thought, London, Faber and Faber.
- HUGH JONES, S.
 1977 "Space and Time in Pira-Parana Society". Actes du XLII Congrès International des Américanistes, Paris, Vol. III, pp. 205-215.
 1979 The Palm and the Pléiades : Initiation and Cosmology in North-west Amazonia. Cambridge, Cambridge University Press.
 s.d. History of the Uaupès, unpublished manuscript.
 s.d. On Jurupary male cults, unpublished manuscript.
 s.d. Why Shaman are Jaguars?, unpublished manuscript.
- HUGH JONES, C.
 1977 "Skin and Soul: the Round and the Straight. Social Time and Space in Pira-Paraná Society", Actes du XLII Congrès International des Américanistes, Paris, Vol. III, pp. 185-204.
 1979 From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia, Cambridge, Cambridge University Press.
 1979 "La fibre et la pulpe", L'Ethnographie, LXXV, 80, pp. 21-46.
- JACOPIN, P.Y.
 1977 "Quelques effets du temps mythologique. L'articulation espace-temps chez les Indiens Yukuna", Actes du XLII Congrès International des Américanistes, Paris, Vol. III, pp. 217-232.
 1977 "La parole et la différence: l'entrée du Blanc dans la mythologie des Indiens Yukuna", Bulletin Suisse de la Société des Américanistes 41, pp. 5-19.
 1981 La parole générative: de la mythologie des Indiens Yukuna, Thèse de doctorat de 3ème cycle, Université de Neuchâtel.
- JACKSON, J.J.
 1972 Marriage and Linguistic Identity among the Bara Indians of the Uaupès, Colombia, Unpublished Ph.D; thesis, Stanford University.
 1974 "Language Identity of the Colombian Uaupès Indians", in : J.SHERZER and R.BAUMAN, eds., Explorations in the Ethnography of Speaking, Cambridge, pp. 50-64.
- KOCH GRUNBERG, T.
 1909/1910 Zwei Jahre unter den Indianer. Reisen in nord-west Brasilien 1903/1905. Berlin, Ernst Wasmuth A.G.. 2 Vol.
- LANGDON, T.
 1975 Food Restrictions in the Medical System of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian North-West Amazon, Unpublished Ph.D. thesis, Tulane University.

- LANGDON, T.
 1981 "Food Taboos and the Balance of Oppositions among the Barasana and the Taiwano", in : W.KRACKE and K.KENSIGER, eds., Food Taboos in Lowland South America, Bennington College, pp. 55-75
- LATHRAP, D.W.
 1970 The Upper Amazon, New York, Praeger.
- LAVONDES, H.
 1969 Idéologie et parenté cognatique dans le sud-ouest de Madagascar, Paper Presented at advance for Participants in Symposium Kinship and Locality, Auguts 23-sept. 1.
- LEACH, E.
 1964 Political Systems of Highland Burma, London, G.Bell and Sons.
- LEVI-STRAUSS
 1958 "Le sorcier et sa magie", Anthropologie structurale I, Paris, Plon, Vol. I, pp. 183-203.
 1958 "L'efficacité symbolique", Anthropologie structurale, Paris Plon, Vol. 1, pp. 205-226.
 1962 La Pensée sauvage, Paris, Plon.
- MALINOWSKI, B.
 1923 "The Problem of Meaning in Primitive Languages", in : C.K.ODGEN and I.A.RICHARDS. eds., The Meaning of Meaning. London, Routledge and Kegan Paul, pp. 296-336.
 1974 Les jardins de corail, Paris. Maspero.
- MEGGERS, B.
 1971 Amazonia. Man and Culture in a Counterfeit Paradise, Chicago, Aldine Publishing Company.
- MELATTI, J.C.
 1963 "O mito e o xamã", Revista do Museu Paulista. XIV, pp. 60-70.
- MENGET, P.
 1979 "Temps de naître. temps d'être : la couvade". in : P.SMITH and M.IZARD. eds., La fonction symbolique, Paris, Gallimard. pp. 245-264.
 1981 "From Forest to Mouth : Reflections on the Txicao Theory of Substance", in : W.KRACKE and K.KENSIGER, eds., Food Taboos in Lowland South America, Bennington College, pp. 1-17.
- MESNIL DU BUISSON, R.
 1976 "Le mythe de la Tour de Babel", L'Ethnographie, 72, pp. 117-136.
- MOERMAN, D.E.
 1979 "Anthropology of Symbolic Healing". Current Anthropology, Vol. 20. 1, pp. 59-78.

NIMUENDAJU, C.

- 1927 "Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupès", Journal de la Société des Américanistes, 39, pp. 125-182 (première partie)
- 1955 "Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupès", Journal de la Société des Américanistes, 64, pp. 149-178 (seconde partie)

PETERS, L.G.

- 1982 "Trance, Initiation and Psychotherapy in Tamang Shamanism", American Ethnologist, 9/11, pp. 21-46.

REICHEL DOLMATOFF, G.

- 1973 Desana: le symbolisme universel des Indiens tucano du Uaupès, Paris, Gallimard, 336 p.
- 1975 The Shaman and the Jaguar : a Study of Narcotic Drugs among the Indians of Columbia, Philadelphia, Temple University Press.
- 1976 "Cosmology as ecological analysis, a view from the rain-forest", Man, 2,3, pp. 307-318.
- 1976 "Desana curing spells: an analysis of some shamanic metaphors", Journal of Latin American Lore, 2,2, pp. 157-219.
- 1978 "Desana Animal Categories, Food Restrictions, and the Concept of Colour Energy", Journal of Latin American Lore, 4, 2, pp. 243-291

REID, H.

- 1978 "Dreams and their interpretation among the Hupdu Maku Indians of Brazil", Cambridge University, 4,3, pp.

REINHARD, J.

- 1976 "Shamanism and Spirit Possession. The definition Problem", in : J.J.HITCHCOCK and R.L.JONES, Spirit possession in the Nepal Himalaya, Warminster, Aris and Phillips, pp. 12-20.

RIBEIRO, D.

- 1957 "Culturas e linguas Indigenas do Brasil", Educacao e Ciências Sociais, II, 6.

RIBEIRO, B. A civilização da palha: a arte do trançado dos Indios do Brasil, Tese de doutoramento, Universidade de Sao Paulo.

ROSALDO, M.Z. and J.M.ATKINSON

- 1975 "Man the hunter and the woman: Metaphors for the sexes in Ilongo magical spells", in : R.WILLIS, ed., The interpretation of symbolism, London, Malaby Press, pp. 43-75.
- 1975 "It's All Uphill : the Creative Metaphors of Ilongot Magical Spells", in: B.G.BLOUNT and M.SANCHES, eds., Sociocultural dimensions of language use, London, Academic Press.

SILVERWOOD-COPE, P.

- 1975 Exchange and cosmology, unpublished manuscript.
- 1975 Relatórios e propostas sobre a situação dos Indígenas do Uaupès, Alto Rio Negro, FUNAI.

- SILVERWOOD COPE, P.
- 1973 A Contribution to the Ethnography of the Colombian Maku, Unpublished thesis, Cambridge University.
- SKIROGOROFF, S.
- 1935 Psychomental Complex of the Tungus, London, Routledge and Kegan Paul.
- SOARES D'AZEVEDO
- 1933 Pelo Rio Mar (Missões salesianas do Amazonas), Rio de Janeiro, C. Mendes Junior.
- STRADELLI, E.
- 1890 "Leggenda del Jurupary", Bolletino della Società Geografica Italiana, Serie III, 3, pp. 659-689 et 798-835.
- 1929 "Vocabulários da Língua Geral, Português - Nheengatu e Nheengat Português", Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo 104, 158.
- STRATHERN, A.
- 1968 "Marsupials and Magic: a Study of Spell Symbolism among the Mbowamb", in : E. LEACH, ed., Dialectic in Practical Religion Cambridge, Cambridge University Press, pp. 179-202.
- TAMBIAH, S.J.
- 1968 "The Magical Power of Words", Man, N.S., 3, pp. 175-208.
- 1973 "Form and Meaning of Magical Acts", in : R. HORTON and R. FINNEGA eds., Modes of Thought, London, Faber and Faber, pp. 199-229.
- TENREIRO ARANHA, B.
- 1907 "As explorações e os exploradores do Rio Uaupês", Arquivo do Amazonas, Manaus, 1, 2, pp. 23-39.
- 1907 "As explorações e os exploradores do Rio Içcana", Arquivo do Amazonas, Manaus, 1, 4, pp. 111-125.
- TORRES LABORDE, A.
- 1969 Mito y cultura entre los Barasana, Bogota, Universidade de los Andes.
- TURNER, V.
- 1967 "Symbols in Ndembu Ritual", in : M. GLUCKMAN, ed., Closed System Open Minds : the Limits of the Naivety in Social Anthropology London, Oliver and Boyd, pp. 20-51.
- WALLACE, A.R.
- 1889 A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro, with an Account of the Native Tribes and Observations on the Climate Geology and Natural History of the Amazon Valley, London, New York, Ward and Lock.

WHIFFEN, T.

1915

The North west Amazon : Notes on Some Months Spent among the Cannibal Tribes, London, Constable and Co.

WRIGHT, R.

1981

The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley, Ph.D. thesis, Stanford University, 1981

ZEMPLANI, A.

1982

"Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique", Archives des Sciences Sociales des Religions, 54/1, pp. 5-19.

TABLE DES MATIERES

Remerciements	1
Transcription des phonèmes	3
Introduction	5

Première partie

LE GROUPE DESANA DANS LA SOCIETE DU UAUPES	14
Chapitre I : La région du Uaupès : la terre et les gens	15
1. Environnement physique	
2. Mythe d'origine et d'émergence des ancêtres de l'humanité, dans sa version desana	24
3. La langue comme fondement de l'identité	32
Chapitre II : Ethno-histoire de la pénétration blanche	35
1. Premières explorations dans la région	
2. Colonisation du Haut Rio Negro	38
3. Activités des missionnaires salésiens	51
4. Activités de subsistance	57
Chapitre III : Organisation sociale	63
1. Les villages	
2. Groupes sociaux, parenté et mariage	67
3. Organisation politique actuelle des villages	89
Chapitre IV : Vie cérémonielle	92

Deuxième partie

LE CHAMANISME DESANA : THERAPEUTIQUE, INCANTATIONS ET MEMOIRE DES ORIGINES	98
Chapitre V : Mode de recrutement et formation des kubu	99
Chapitre VI : Rituels thérapeutiques	111
1. Rôle des mots dans le rituel : puissance pragmatique ou performative des énoncés	113
2. Description d'un rituel de cure	120
Chapitre VII : Classification des maladies	128
1. Les maladies de sorcellerie	130
2. Les maladies imputées à la malveillance des animaux et des esprits	140
A Transgression des normes alimentaires	145
B Non-respect des normes liées à la chasse	166
Chapitre VIII : Incantations thérapeutiques	172
1. Incantations destinées à soigner les maladies des animaux et des esprits	174
2. Incantations destinées à soigner les maladies de sorcellerie	176
3. Structure des incantations	187
Chapitre IX : Le problème de l'efficacité thérapeutique	192

Conclusion	195
Annexe 1 : Les mythes	199
Annexe 2 : Tableau des mammifères, oiseaux, plantes	238
Annexe 3 : Nomenclature de parenté	243
Notes	248
Bibliographie	255