



École des Hautes Études en Sciences Sociales

Nom de l'École doctorale :

Anthropologie sociale et ethnologie

Discipline :

Ethnologie

Fabiano Emanuele

«Le corps mange, tout comme ma pensée soigne».

Construction des corps et techniques de contamination dans la pratique
chamanique urarina.

Thèse dirigée par:

Alexandre Surrallés

Soutenu le 16 décembre 2015

- Jury
- 1 M. Jean-Pierre Chaumeil
 - 2 M. Philippe Erikson
 - 3 Mme. Andrea-Luz Gutierrez Choquevilca
 - 4 M. Alexandre Surrallés

REMERCIEMENTS

Je désire remercier tous ceux qui ont rendu possible ma recherche. Tout d'abord, les amies et amis, mères et pères, qui lors de ces années de travail dans la région du Chambira ont supporté, soutenu ma présence au sein de leurs vies ; mon plus sincère remerciement va tout particulièrement aux habitants des C.N. de Nueva Unión et de Santa Rosa de Airico. Un merci aussi aux nombreux amis qui à Lima, Iquitos, Ollanta, Cusco, Urubamba, Milano, Liverpool, Paris et Lyon se sont employés à ce que ces dernières années passées au Pérou et les mois en Europe soient non seulement possibles mais également riches d'affects et de chaleur familiale. Je suis reconnaissant à Jean-Pierre Chaumeil pour l'enthousiasme et la disponibilité qui ont accompagné mes premiers – et incertains – pas dans la recherche. Je remercie Alexandre Surrallés pour son aide ainsi que pour avoir accepté avec grand patience les longues périodes de silence qui ont caractérisé ma recherche sur le terrain. Je désire exprimer mes remerciements les plus sincères pour la confiance qui m'a été accordée à plusieurs reprises par le Conseil Scientifique de la bourse "Bernard Lelong", grâce à laquelle il a été possible d'effectuer une partie des longs mois de recherche sur le terrain. Un remerciement spécial à Piero Coppo et Lelia Pisani pour

leur amitié ainsi que pour la richesse recelée en chacune de nos conversations. Un remerciement à tous les membres du groupe de recherche “Mondes multiples”, sans lesquels je n’aurais pas eu le privilège d’une confrontation directe sur des thèmes qui ont accru mon expérience et m’ont incité à continuer l’aventure de la recherche même loin du terrain, m’enseignant que nombreuses sont les forêts à connaître et que cela est possible également par le biais d’un travail partagé. Je désire remercier Sarah Borderie pour le méticuleux travail de lecture, commentaire et traduction accompli sur le texte. Un remerciement spécial va à Stefania Consigliere, pour son amitié et l’appui fondamental qui m’a été fourni à chaque phase de mon travail ; je suis convaincu que sans son soutien, il m’aurait été impossible de rédiger le texte que je présente ici, et plus difficile de poursuivre le long travail de recherche sur le terrain, pour lequel j’ai toujours senti une attraction inébranlable. Je remercie mes parents, Donatella et Nicola ; leur soutien a accompagné avec constance toutes les phases de travail et les longs mois d’élaboration du texte, y compris quand ce que j’étais en train de faire restait pour eux en grande partie mystérieux. Je souhaite remercier ma sœur Elena, qui nous a donné une maison quand nous n’en n’avions pas et en avions le plus besoin. A Yenny je dois le dos droit, mais surtout la confiance, souvent tout à fait irrationnelle, en mes capacités, et la certitude tenace que j’arriverais à mener à terme les dernières années de recherche. Un remerciement, enfin, est pour Unu, né entre deux Mondes, avec l’espoir qu’un jour, en découvrant ce qu’a fait son père, il soit contaminé par la même curiosité qui a animé ce travail.

«Le corps mange, tout comme ma pensée soigne». Construction des corps et techniques de contamination dans la pratique chamanique urarina.

Résumé - Ce texte présente une ethnographie du système chamanique urarina (Amazonie péruvienne). A ces fins, nous décrirons les éléments qui le caractérisent et leur mode de répartition au sein d'un savoir technique et rituel qui se développe à partir de la fonction centrale que ce peuple attribue à la manipulation de particulières substances matérielles – fluides corporels, aliments, teintures végétales, etc. – et immatérielles – pensées, souvenirs, chants, etc. Par ailleurs, nous analyserons les modalités d'accès à la fonction chamanique, caractérisées par une certaine horizontalité et l'absence de restrictions vis-à-vis du genre ou de l'âge, ainsi que par une liberté de partage et de diffusion des connaissances thérapeutiques. Si l'on considère l'étude détaillée de la physiologie urarina et des dynamiques liées à ses fluides, il apparaît évident que ces connaissances du corps et de son fonctionnement permettent de comprendre les actions de transfert et de contamination de substances, tout comme les implications des activités de pensée et de mémoire ainsi que l'ensemble des processus voués à la construction de la personne humaine. En particulier, nous approfondirons l'idée de perméabilité potentielle du corps humain ; en effet, celle-ci influence l'exercice de la pratique chamanique lors des premières phases du cycle de vie ou dans le cadre de l'action thérapeutique, tout comme l'acquisition de nouvelles connaissances et leur correcte utilisation par l'individu. Enfin, nous examinerons combien l'intervention chamanique sur, ou par le biais des corps impliqués – qu'ils soient humains ou non – est le résultat d'une action complexe de contamination, par laquelle il est possible non seulement d'agir directement sur les composantes matérielles de la personne, mais également d'induire un transfert de sa subjectivité.

Mots clés – *Urarina, Amazonie péruvienne, chamanisme, construction personne humaine*

«The body eats, just as my thoughts heal». Construction of the body and techniques of contamination in Urarina shamanic practice.

Abstract - This text presents an ethnography of the Urarina shamanic system (Peruvian Amazonia). To this end, it describes the elements characterising this system and their mode of distribution at the core of a body of technological and ritual knowledge which is developed from the central function that this people attributes to the manipulation of particular substances; both material - bodily fluids, foods, vegetable dyes - and immaterial - thoughts, memories, chants, etc. In addition, the text will analyse the modalities of access to the shamanic function, characterised by a certain horizontality and the absence of restrictions vis-a-vis gender or age, as well as by the freedom to share and spread therapeutical knowledge. If one considers the detailed study of Urarina physiology and the dynamics linked to its fluids, it becomes evident that this knowledge of the body and its functioning permits us to understand the actions of transfer and contamination of substances, as well as the implications of the activities of thought and memory together with the conjunction of processes dedicated to the construction of a human being. In particular, the idea of the potential permeability of the human body will be treated in depth, as this influences the acquisition and correct utilisation of new knowledge by the individual, as well as the exercise of shamanic practice, both during the first phases of the lifecycle and in the framework of therapeutic action. Finally, there will be an examination of the extent to which shamanic intervention on, or through, involved bodies - whether human or otherwise - is the result of a complex action of contamination, by which it is possible not only to act directly upon the component materials of the person, but to induce a transfer of his or her subjectivity.

Keywords – Urarina, Peruvian Amazonia, urarina shamanism, people-making

TRANSCRIPTION PHONÉTIQUE

La langue urarina est de type OSV. Son alphabet est composé de vingt lettres, dont la prononciation est formée à partir de l'espagnol. Les lettres sont les suivantes : a, b, c, ch, d, e, f, h, i, j, l, m, n, o, q, r, s, sh, t, u. Certaines différences, dues à la spécificité de la phonologie urarina, sont indiquées ci-dessous :

- H : On le prononce avec une légère pause intervocalique ou comme une occlusive lorsqu'elle se trouve entre "a" et "e", "e" et "a", "a" et "a", "e" et "e".
- N : On le prononce comme le "n" espagnol lorsqu'il se trouve en début de syllabe ; il nasalise le son de la voyelle qui le précède seulement en fin de syllabe. Précédé de "i", le "n" se prononce comme un "y" nasalisé.
- O : On le prononce comme le "o" espagnol lorsqu'il suit une des lettres suivantes : "a", "m", "o", "n" ; on le prononce au contraire comme le "u" espagnol dans toutes les autres positions.
- R : On le prononce en appuyant la pointe de la langue repliée vers l'arrière du palais, laissant ensuite passer l'air par les côtés.
- U : On le prononce comme le "e" espagnol, mais avec la langue en position de la prononciation du "u" espagnol.

Le tableau suivant propose un inventaire de la phonologie des consonnes et des voyelles. Réalisé par K. Olawsky, on le trouve dans sa grammaire urarina (2006 : 51, 30).

Consonnes

		Bilabiale	Dentale	Latérale	Rétrofl.	Palatale	Alvéolaire	Vélaire	Glottale
Occlusives	Sourde		t [t]					k [k]	
	Sonore	b [b]	d [d]						
	Labialisée							kw [k ^w]	
Fricatives	Sourde		s [s]			ʃ [ʃ]			h [h]
	Labialisée	fw [f ^w]							
	Palatalisée					hj [hʲ]			
Affriquées							tʃ [tʃ]		
Nasales		m [m]	n [n]			ɲ [ɲ]			
Liquides				l [l]	ɾ [ɾ]				

Voyelles

	Antérieure	Centrale	Postérieure
Fermée	i [i]	ɨ [ɨ]	u [u]
Moyenne	e [e]		
Ouverte		a [a]	

INTRODUCTION

Le présent travail part du présupposé que la description de la pratique thérapeutique urarina permet d'en étudier le système chamanique sous-jacent, en repérant les éléments de sa spécificité. Quant à l'analyse des techniques thérapeutiques qui le caractérisent, elle offre un regard inédit sur un mode de connaissance et de conceptualisation de la personne humaine, cette dernière étant considérée le résultat d'un processus de construction précis et élaboré. Déterminer le rôle de ces pratiques au sein de la société urarina et les formes par lesquelles elles s'articulent aux autres aspects significatifs de la vie sociale permet de décrire la fonction du chamanisme à travers une vision plus ample. Tout d'abord, celui-ci apparaît comme une représentation très élaborée du monde humain et non humain, ayant ainsi des implications sociales et culturelles; ensuite, il permet d'étudier la fonction que cette pratique occupe dans l'ensemble des processus de production et de reproduction de la personne humaine. De fait, reconstituer le parcours des modalités de transmission, d'apprentissage et d'utilisation des chants thérapeutiques permet de délimiter les possibilités d'un savoir technique et rituel, qui trouve sa place au sein d'une plus ample description des pratiques de création et de reconstruction des groupes ainsi que des personnes humaines qui les composent.

C'est à partir de ces considérations que la présente recherche s'est focalisée sur l'étude d'un savoir technique et rituel représenté par le chamanisme urarina. En effet, une telle approche permet non seulement un regard privilégié sur les dispositifs qui impliquent l'échange de substances, mettant en lumière leur fonction dans les rapports intersubjectifs, mais elle nous éclaire également sur la façon dont ceux-ci sont influencés par la vie en commun et le contact.

Dans la lignée de cet objectif, une toute particulière attention a été accordée à la description de la physiologie urarina, aux nombreux processus voués à la construction de la personne humaine, ainsi qu'aux spécificités mises en lumière par de telles pratiques. C'est par le biais d'une telle approche que les particularités de la pensée urarina émergent pleinement. Nous nous proposons donc de fournir une description qui, à partir de l'étude d'un savoir technique et des relations que celui-ci entretient avec les connaissances sur la personne humaine, se propose d'en suivre les modifications et les évolutions à travers les discours multiples relatifs à la connaissance sur les corps, leur reproduction et leur subjectivisation. C'est par ailleurs la raison pour laquelle le présent travail se présente avant tout comme une analyse des processus de construction relatif à la petite enfance, période qui représente un point de départ à l'apprentissage comme à l'utilisation des chants thérapeutiques. C'est tout particulièrement en prenant appui sur l'analyse du matériau ethnographique que l'on tentera de développer un discours apte à rendre compte du parallélisme qui existe entre les processus auxquels est soumis le corps humain et ceux qui impliquent les *bauu* – de leur énonciation et ingestion jusqu'à leur métabolisation par le bénéficiaire.

A la suite de mon expérience de terrain, j'ai tout d'abord choisi de traiter le chant thérapeutique comme un "corps" qui a la faculté d'influencer de manière significative tant les processus de guérison que les processus de construction permanente de la personne, à la manière de tous les autres corps et par des effets analogues. Toutefois, il convient de préciser qu'un tel choix n'est pas à attribuer à la volonté de minimiser l'importance que revêt une analyse détaillée des textes de ces chants – une opération qui a par ailleurs été conduite par un lent et méthodique travail de transcription et traduction. Cette approche est au contraire motivée par la tentative de favoriser la compréhension d'un système de connaissances hautement spécialisé, tel qu'apparaît celui des pratiques chamaniques et thérapeutiques urarinas, se révélant par la même occasion d'une grande cohérence avec le fonctionnement

physiologique du corps. En ce qui concerne la formulation du titre, nous avons procédé en suivant la même logique, en insistant sur le fait que l’affirmation “manger une pensée”, un oxymore seulement en apparence, est en mesure d’élargir la description de la technique thérapeutique chamanique et de son apprentissage.

En vue de mieux comprendre les objectifs dans leur ensemble, une description de la genèse du présent travail – les faux départs et les changements de direction – peut se révéler d’une certaine utilité. En juillet et août 2010, j’ai effectué un bref voyage d’exploration dans la région traversée par le fleuve Chambira (Département de Loreto, Amazonie péruvienne) pour élaborer un projet de recherche. Pour ce qui est des lignes de recherche initiales, l’idée première était celle de structurer un travail ethnographique autour des thèmes liés à la pratique chamanique urarina, de façon à déterminer sa diffusion parmi les différentes communautés de la région ; il s’agissait par la suite d’analyser de quelle manière et par le biais de quelles pratiques le chamanisme en tant que système contribuait à soutenir la communauté dans le contexte socio-politique amazonien actuel de revitalisation identitaire (Chaumeil 1998) .

Une fois établies ces lignes de recherche générales et suite aux premiers mois de travail sur le terrain, la nécessité d’acquérir une vision la plus complète possible du chamanisme urarina contemporain apparut comme évidente, et cela passait inévitablement par une connaissance approfondie de ce qui en caractérise la pratique, ses spécificités, ses formes d’utilisation, ses liens avec les pratiques thérapeutiques considérées par mes interlocuteurs comme “traditionnelles”, ainsi que leur fonction à l’intérieur des communautés : sans l’ensemble de ces éléments, l’évolution de ma recherche se trouvait très limitée. Grâce aux approfondissements effectués par le biais de la récolte des premières données ethnographiques, il apparut que la pratique chamanique était liée à des processus transformatifs qui impliquent tous ceux qui y font recours ; en même temps, le fait même d’acquérir ces connaissances produit ce

que l'on décrit comme des "processus de transformation", de modification et de manipulation de la personne. Avant même de définir la manière avec laquelle le chamanisme s'intègre au contexte amazonien actuel et combien cela revêt toute son importance lors des processus de redéfinition identitaire des communautés, il était donc nécessaire de comprendre dans quelle mesure sa perpétuation permettait, selon la logique urarina, la survie de la communauté. De plus, et cela aura été confirmé par la suite, l'expérience sur le terrain contredisait clairement l'intérêt d'organiser la recherche en l'orientant vers la définition de compétences spécifiques maîtrisées par un groupe restreint de spécialistes ; au contraire, l'existence d'une forte propension au partage de ces connaissances au sein de la communauté m'apparut d'emblée comme évidente. Il s'agit donc d'un savoir théorique et pratique caractérisé par une diffusion horizontale non hiérarchique à laquelle chaque membre adulte peut accéder. Selon mes interlocuteurs, la pratique chamanique, tout comme les savoirs techniques, cosmologiques et rituels qui y sont rattachés, représentent de fait un don qui a été fait aux Urarinas : un libre savoir, accessible à tous, nécessaire à la vie communautaire et à la survie de l'humanité. Les connaissances chamaniques que je m'apprêtais à interroger étaient non seulement partagées et très diffusées, mais on les utilisait également lors de nombreuses activités quotidiennes. Approfondir la manière avec laquelle l'horizontalité, qui caractérise la diffusion de ces connaissances, s'organise sur différents degrés d'apprentissage m'a paru tout particulièrement intéressante. Les pratiques liées à la petite enfance représentent un premier moment nécessaire à l'accès à la fonction chamanique. Un cheminement formatif spécifique qui, avant même la naissance, et par la suite par l'apprentissage des chants thérapeutiques les plus simples, arrive à une connaissance cosmologique plus approfondie au fil des années, jusqu'à permettre la faculté d'établir des relations de collaboration avec les entités non humaines qui peuplent la terre. Un autre thème central de mon travail est constitué par la description détaillée de la physiologie urarina et la manière avec laquelle, par le biais de cette étude, il est possible de

mettre en évidence le lien étroit qu'il existe entre apprentissage, utilisation et efficacité des *bauu*, et les processus qui permettent la construction du corps et de la personne humaine. De fait, aborder l'étude de l'efficacité thérapeutique des *bauu* implique nécessairement la prise en compte de ce que cela signifie pour les processus de construction et de protection des communautés et de ses membres, surtout lors des premières années de vie de la personne : des thèmes qui ont tous été accueillis avec une attention particulière lors de mes recherches. En ce qui concerne la pratique chamanique, elle est apparue dès les premiers mois de recherche comme une donnée essentielle, révélant l'existence d'un corpus de *bauu* en grande partie homogène et qui, même s'ils variaient dans certains cas, pouvaient légitimement être pris en considération comme une dotation thérapeutique complexe, dont l'accès est libre et l'apprentissage volontaire. Cela m'a permis d'élargir sensiblement mon champ de recherche.

En ce qui concerne la méthodologie adoptée, j'ai organisé mon travail de recherche en fonction des périodes longues durant lesquelles j'ai séjourné sur le terrain, en limitant au minimum les voyages à la ville d'Iquitos, des excursions principalement destinées à se reapprovisionner de provisions ou d'équipement. Ce choix a dès l'abord été dicté par la nécessité d'instaurer une relation de continuité qui me permette de me familiariser avec la vie de la communauté et de prendre part de manière constante à toutes les activités quotidiennes, assurant ainsi ma présence pour les travaux communautaires auxquels l'homme adulte se doit de participer. Ce positionnement s'est de suite révélé la meilleure façon d'instaurer des relations amicales qui durent encore aujourd'hui, outre constituer l'attitude la plus adéquate en tant qu'hôte ayant prévu d'effectuer un long séjour. Par ailleurs, une raison purement logistique a également contribué à ce choix : en effet, les déplacements sont souvent complexes en raison de la rareté du combustible et, dans la plupart des cas, on trouve une réelle difficulté à se procurer une embarcation ou un bateau à moteur. A cause des pluies saisonnières et des abondantes précipitations dans la région notamment au

cours de l'été 2012, beaucoup des communautés ont vécu une période de manque de vivres, aggravée par l'endommagement des jardins et l'impossibilité de mener à bien des parties de chasse. Il est inutile de préciser que leurs conditions de vie étaient aussi les miennes, et cela a contribué à motiver ultérieurement ma participation à toutes les activités vouées à l'alimentation, outre un engagement constant pour l'ensemble des questions liées à la survie.

Avant de débiter le doctorat, une première période d'exploration a donc eu lieu en juillet et août 2010, de la durée d'un mois ; une seconde période de séjours sur le terrain lui a succédé entre janvier 2011 et octobre 2012. En mars 2011, après un séjour d'une dizaine de jours auprès de la *Comunidad Campesina* d'Ollanta, située à l'embouchure du fleuve Chambira, qui a servi à instaurer des contacts et à recueillir certaines informations relatives à mon séjour, je me suis rendu dans la communauté de Santa Rosa de Airico, dans laquelle j'ai séjourné pendant quatre mois. La communauté en question est installée sur la rive droite d'un petit affluent du rio Chambira, la *quebrada* Airico. Située sur les hauteurs, cela la met à l'abri des pleines saisonnières. Le territoire forestier traversé par la rivière Airico est faiblement peuplé et difficile d'accès pour les embarcations de grandes dimensions. Lors des quatre premiers mois, j'ai eu l'occasion de mieux définir la structure de ma recherche et de dégager quelques thématiques que je considérais particulièrement intéressantes. L'approche initiale – vécue par certains avec une méfiance extrême – et l'accueil réservé à un homme dont l'activité apparaissait dans le meilleur des cas comme ambiguë, a vite cédé la place à une riche convivialité et à de très bonnes relations, qui ont permis – et en grande partie encouragé – la continuation de mon travail de recherche. Suite à ces quelques mois de travail, c'est grâce aux indications obtenues lors des fréquentes conversations avec mes amphitryons que j'ai considéré utile de quitter la communauté dans laquelle je me trouvais et de me déplacer en vue de me rapprocher du lieu où réside encore aujourd'hui le père de l'un de mes premiers interlocuteurs, qui est devenu par la suite à son tour une sorte de figure

paternelle, un ami et un maître. Entre septembre et novembre 2011, j'ai effectué une première période de travail à la Comunidad Nativa (C. N.) de Nueva Unión, située dans la *quebrada* Espejo, qui allait devenir par la suite la communauté dans laquelle je trouvais le terrain le plus adéquat pour le développement de ma recherche. Lors des premiers mois, j'ai profité d'une hospitalité chaleureuse dans un contexte serein et caractérisé par une grande disponibilité de la part de mes interlocuteurs, raison pour laquelle, grâce à une connaissance plus approfondie de la langue espagnole de la part de certains habitants, il me fut beaucoup plus aisé de commencer à approfondir certaines données recueillies auparavant. A partir de janvier 2012 et durant toute l'année, j'ai concentré mes activités autour de cette communauté en particulier, effectuant sur place la transcription et la traduction du matériel recueilli. Lorsque je ne travaillais pas auprès des communautés urarinas mentionnées, j'ai employé mon temps à de brefs séjours dans les villes de Cusco, Lima et Iquitos. Entre juin et septembre 2013, j'ai de nouveau effectué une période sur le terrain avec l'objectif spécifique d'approfondir certains arguments de recherche repérés lors des années précédentes et d'en approfondir de nouveaux. Dans le même but, j'ai effectué une dernière période de recherche de la durée d'un mois entre juillet et août 2014.

Quant aux critères adoptés pour la rédaction du texte, j'ai préféré reporter des fragments d'enregistrements recueillis, car cela contribue au moins en partie à restituer la modalité et le contexte dans lesquels la recherche a été effectuée. Par ailleurs, l'immédiateté, la précision et la richesse d'un tel matériel est un apport fondamental en vue de comprendre la manière avec laquelle il a été élaboré par la suite. Dans le but de montrer que les *bauu* ont servi de point d'accès à beaucoup des thématiques développées, il m'a semblé tout à fait opportun d'en insérer de brefs extraits, car le texte est révélateur de la complexe articulation qui caractérise le système d'intervention thérapeutique urarina. Il est important d'ajouter ici que ces mêmes chants font l'objet encore aujourd'hui de longues discussions parmi mes interlocuteurs. En effet il est fréquent que leurs modalités d'emploi, leur

reconnaissance et l'intervention sur des manifestations de nature pathogène se trouve au centre de profondes réflexions partagées autour des implications de la pratique chamanique sur la vie quotidienne. Cela permet non seulement d'échanger des connaissances cosmologiques élaborées, mais aussi de familiariser les plus jeunes aux techniques et aux procédures d'utilisation. Les explications qui m'ont été fournies lors de la transcription et traduction des *bauu* sont donc le résultat de ce dialogue, mené sur la base d'un matériau vivant et de tentatives de le rendre compréhensible à un néophyte provenant d'un "autre monde".

En ce qui concerne l'organisation des thématiques abordées, j'ai choisi de répartir le texte du présent travail en deux parties. Ce choix permet d'une part d'analyser séparément deux domaines thématiques distincts ; d'autre part cela met en lumière la manière avec laquelle ils entrent en relation au sein du discours urarina, ce qui permet par la suite de développer une argumentation suggérant un parallélisme entre les processus qui impliquent la construction du corps et de la personne, et ceux qui sont relatifs à la pratique chamanique et thérapeutique. Examinons donc brièvement ces domaines thématiques abordés et leur pertinence dans le cadre de notre étude.

Dans la première partie nous évoquerons dans le détail les raisons qui rendent indispensable le fait d'approfondir la connaissance de la physiologie et de l'anatomie urarina, en vue d'en comprendre les fonctions et potentialités au sein de la pratique chamanique et thérapeutique. L'importance que l'on accorde aux fluides ne peut donc pas être vue comme la tentative de postuler l'existence de facteurs biologiques comme seules déterminantes tant des caractéristiques du sujet que de la construction de nouvelles personnes. Au contraire, comme dans le cas de l'apport extra-natal nécessaire à la construction de nouveaux individus, la fonction que l'on attribue à la grande variété de techniques de construction qui impliquent l'utilisation de substances joue un rôle de toute première importance, de la même manière que la

procréation. En particulier, l'ensemble des processus d'administration et de manipulation des fluides actifs lors du cycle de vie sont donc considérés comme des connaissances techniques, outre représenter des éléments essentiels pour la définition d'une théorie urarina de la personne humaine (et non humaine) caractérisée par un état permanent de plasticité. Si l'on fait sienne l'argumentation selon laquelle chaque personne humaine est sujette à une construction constante, la théorie urarina définit l'état de perméabilité potentielle – c'est-à-dire la capacité plus ou moins grande de certaines substances de nature matérielle ou immatérielle à garantir une telle caractéristique, qui n'est pas une prérogative de tous les corps – comme une particularité de ce processus. Cela est d'autant plus évident si l'on considère la continuité qui existe entre les pratiques qui impliquent la protection et le développement des nouveau-nés, et l'acquisition des connaissances chamaniques à l'âge adulte. Mon attention pour ces premières phases du cycle de vie a été motivée par l'idée que c'est précisément par le biais des premières interventions sur l'enfant qu'il est possible par la suite d'influencer les phases successives de son développement, en fournissant une protection et en potentialisant certaines de ses caractéristiques. La pratique chamanique et la fonction que recouvrent ses spécialistes se placent donc dans la lignée des processus de construction et de protection de la personne, permettant que ce même processus se poursuive durant tout l'âge adulte. En particulier, nous soulignerons combien cela instaure une relation d'influence réciproque qui implique les facultés de pensée et de mémoire, le développement anatomique physiologique du corps humain et l'acquisition d'habiletés thérapeutiques.

La deuxième partie se focalisera d'avantage sur la description des spécificités du savoir technico-rituel propre au chamanisme urarina, en insistant sur les modalités d'accès à la fonction, les devoirs que celle-ci implique, et surtout sur le fait qu'il s'agit d'un processus graduel dont les transformations en caractérisent le long apprentissage. L'étude des techniques thérapeutiques, tout comme celle des

processus maladifs pour lesquels elles sont employées, représentent un des aspects fondamentaux de la pratique chamanique. Cela nous permettra d'établir un parallélisme entre les processus qui sous-tendent la construction de la personne humaine, tout particulièrement ceux qui impliquent la mémorisation, la transmission et l'utilisation de chants thérapeutiques *bauu*, ainsi que les modalités d'attaque et de "pénétration" employées par les agents pathogènes. Pour chacun de ces processus, la référence à la physiologie urarina et aux spécificités des corps sont en effet en mesure de s'étendre à toutes les substances immatérielles ainsi qu'aux corps non humains qui déterminent la maladie et l'action de soin. L'idée même de perméabilité – et les processus de contamination qui y sont associés – orientent non seulement l'action thérapeutique par le biais de la corporisation des chants *bauu*, mais définit également les modalités par lesquelles il est possible d'activer les processus pathogènes qui portent atteinte à l'intégrité de la personne. En vue de fournir une description la plus exhaustive possible des thèmes abordés, voici un bref résumé des chapitres qui composent le présent travail.

Tout d'abord, une présentation de certaines données historico-géographiques et ethno-historiques sera établie. Elles concernent les communautés urarinas qui vivent dans la région traversée par le fleuve Chambira, territoire sur lequel la recherche de terrain a été réalisée. Par la suite, nous délimitons l'horizon théorique au sein duquel l'élaboration du matériau ethnographique prend forme. Le peu de références en littérature vis-à-vis du peuple urarina et du thème spécifique abordé permet en outre de définir les limites et les potentialités de cette recherche.

Le premier chapitre pose les bases d'une étude de la physiologie urarina et la fonction qu'occupent les substances corporelles au sein d'un système complexe. Même s'il présente une théorie très élaborée de la conception, le discours urarina ne reconnaît pas l'accouchement comme le terme du processus de construction d'un nouvel individu ; au contraire, la naissance représente l'ouverture de ce processus sur

la dimension communautaire, impliquant les membres de la famille et la communauté en général. Les relations entre substances et pensées, et celles entre substances et individus, mettent en lumière la faculté de ces derniers à agir autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du corps. Nous analyserons donc dans le détail la possibilité d'intervenir sur la quantité, la qualité et les caractéristiques des substances impliquées lors du développement embryonnaire – la semence masculine ou le sang maternel – et combien celles-ci dépendent directement des pensées et des comportements du couple parental. La notion de perméabilité qui est constitutive du nouveau-né, ainsi que la dynamique qui sous-tend la circulation des fluides, fournit par ailleurs l'occasion de comprendre la possibilité d'un échange de substances et de pensées. En particulier, nous décrirons le fonctionnement de deux organes spécifiques – *cori* et *suujuu* – et des liquides présents à l'intérieur des deux systèmes circulatoires qu'ils contiennent. En somme, nous tenterons d'approfondir non seulement la façon avec laquelle mes interlocuteurs urarinas conceptualisent la construction de nouvelles personnes, mais aussi la manière dont cette dernière est articulée au sein d'une théorie plus complexe qui implique la dynamique des fluides et la possibilité de les manipuler.

Dans le chapitre 2, nous approfondirons l'idée de "perméabilité" : en effet dès la naissance, la personne humaine est pensée comme hautement perméable. L'idée d'une perméabilité constitutive ouvre sur la multiplicité d'interventions en mesure de construire le corps et la subjectivité de la personne. Si ceci est vrai pour tout le cycle de vie, c'est tout particulièrement lors des premières années de vie de l'enfant que l'intérieur de son corps est en grande partie liquide – et donc beaucoup plus perméable et plastique que celui des adultes –, ce qui rend ces processus extrêmement efficaces et potentiellement dangereux, comme dans le cas d'attaques pathogènes provenant d'entités non humaines. Pour autant cela requiert, de la part des adultes, l'apprentissage et l'utilisation de différentes pratiques de protection, de fermeture et de solidification qui ont pour objectif principal celui de préserver

l'inviolabilité du corps du nouveau-né et du lien que celui-ci entretient avec son esprit. En particulier, nous analyserons les pratiques de protection qui précèdent et accompagnent l'accouchement, pour ensuite se concentrer sur la description de celles qui concernent la phase de ségrégation post-partum ; enfin, nous aborderons les premiers chants chamaniques de protection, qui sont par la suite insérés dans le corps de l'enfant.

Dans le chapitre 3, nous présenterons en détail les modalités d'accès à la fonction chamanique, d'apprentissage et de transmission des connaissances relatives à la pratique thérapeutique. Sur la base du mythe qui décrit la diffusion des premières connaissances chamaniques parmi les humains, nous analyserons les devoirs et les limites liés à cette pratique et à ses représentants. Nous accorderons une toute particulière attention à la description de la dotation chamanique, les artefacts et leurs formes d'utilisation. Pour finir, nous verrons que c'est par un long apprentissage, l'acquisition de connaissances et une pratique constante, que se produit un processus transformatif chez le spécialiste, à qui l'on attribue une plus grande capacité de ses organes (*suujue* et *cori*), ses fluides (*sang* et *acarera*) et donc une plus grande efficacité thérapeutique.

Le chapitre 4 est consacré à une description détaillée des différentes catégories étiologiques urarinas. En particulier, l'étude des processus pathogènes nous permettra d'élargir le discours concernant les pratiques chamaniques de soin et de constater combien celles-ci requièrent souvent une intervention de type communautaire et collective. Nous accorderons une toute particulière attention à la description de l'intervention chamanique et à ses spécificités dans le domaine thérapeutique et préventif, en mettant en lumière combien les processus de manifestation d'un événement pathologique guident de fait l'utilisation des chants thérapeutiques.

Enfin, le chapitre 5 approfondit les formes d'apprentissage, de transmission et

de diffusion des chants thérapeutiques *bauu*. Sur la base d'une première classification, nous verrons que ceux-ci composent un corpus en grande partie homogène et que leur utilisation constitue une ressource indispensable à la survie de la communauté. Utiliser les *bauu* permet l'application de connaissances chamaniques complexes par le biais d'actions de soin et de protection ; nous insisterons sur le fait que cela ne peut se produire que suite à un apprentissage méthodique et à une profonde familiarité avec les processus de contamination, qui sont à la base de la construction de la personne et de l'emploi des chants thérapeutiques.

§ Données ethnographiques et géographiques

Etant donné que le présent travail n'approfondira pas ultérieurement les données générales concernant les sociétés urarinas, nous en proposons ici une brève description en vue d'en repérer les spécificités dans le contexte amazonien contemporain. L'organisation sociale urarina se caractérise par un degré élevé de fluidité et de flexibilité. La seule règle matrimoniale en vigueur est l'interdiction d'épouser des membres de la famille proches ; à cela s'ajoute une préférence pour les mariages avec des membres de la famille éloignés ou encore des inconnus, ce qui tend à former des liens endogamiques mobiles, caractérisés par plus d'alliances matrimoniales au sein des groupes plutôt qu'entre eux (cf. Walker 2009b). On considère qu'auparavant, les Grands Hommes connus sous le nom de *Curaana* exerçaient une certaine influence sur de vastes zones géographiques ; une telle figure est aujourd'hui inexistante et il reste peu d'hommes qui exercent une quelconque forme d'autorité à l'extérieur des villages où ils résident. Le système de descendance urarina présente plusieurs caractéristiques communes aux groupes Jivaro, comme le *bilateral descent reckoning*, la valorisation de l'échange symétrique de consanguins

féminins et de polygynie sororale. La résidence post-matrimoniale est généralement uxorilocale, avec un *brideservice* d'une durée qui peut varier de deux à cinq ans, ou au moins jusqu'à ce que le couple d'époux ait un enfant. La mobilité intra et intercommunautaire est très élevée, même s'il existe une tendance générale à la sédentarisation, favorisée ces dernières années par la diffusion de l'instruction formelle et par la construction dans de nombreuses communautés d'écoles primaires. La langue urarina est restée pendant longtemps une des dernières à ne pas trouver de classification en Amazonie péruvienne. Au cours des années, on a en effet essayé en vain de l'attribuer au groupe Pano (Velasco 1960 : 208), au groupe Tupi (Figueroa 1986 : 187), Macro-Tucano (Shell et Wise 1971 : 14 ; Bouroncle Carrion 1973 : 399) ; ce n'est que tout récemment qu'elle a été reconnue comme appartenant à un groupe linguistique autonome (Loukotka 1968 : 156 ; Kramer 1979 : 5 ; Cajas Rojas et al. 1987 ; Pozzi-Escot 1998 : 158 ; Olawsky 2002). Actuellement la langue urarina connaît une ample diffusion à l'intérieur des communautés de la région traversée par le fleuve Chambira et on l'emploie couramment lors de toutes les activités quotidiennes. Selon ce qu'affirment mes interlocuteurs et ce qui a été rapporté en littérature, il existe de nombreuses particularités dialectales entre la langue urarina parlée dans le haut Chambira et celle du bas Chambira (Olawski 2006 : 866). Les mêmes différences sont signalées par H. Walker (2008 : 182) lorsqu'il se réfère aux nombreuses spécificités dialectales que l'on retrouve dans certaines expressions populaires et idiomatiques, tout comme dans les jeux de mots très répandus dans le parler quotidien. L'espagnol régional, parlé occasionnellement, est employé lors de la gestion des relations commerciales, les rapports avec les communautés de colons *ribereños* et dans le cadre des obligations administratives ou bureaucratiques avec les représentants des institutions locales et régionales. En ce sens, on peut considérer l'espagnol au même niveau qu'une *lingua franca*, caractérisée par son emploi très limité et qui a substitué petit à petit au cours des années le *quechua*, auparavant utilisé pour ces mêmes fonctions, selon bon nombre de mes interlocuteurs les plus

âgés.

En ce qui concerne l'ethnonyme, on a attribué pendant de nombreuses années plusieurs noms aux peuples qui ont habité le bassin du Chambira, parmi lesquels Itukale, Ytukalis, Singacuchuscas, Aracuyes, Chimacus et Chambiras (Grohs 1974 : 53 ; Velasco 1960 : 267 ; Figueroa 1904 : 163 ; Dean 2009 : 31). Le plus diffus, à savoir le terme Shimaco ou Shimacu, employé jusqu'il y a quelques décennies, est encore aujourd'hui considéré par mes interlocuteurs comme particulièrement offensif, et on l'associe à une mémoire de l'exploitation mise en place par les colons installés dans la région. On émet l'hypothèse que le terme provient de l'expression *cimarrón* employée dans les colonies espagnoles pour désigner l'esclave – africain, indigène ou *mestizo* – qui après avoir fui le travail des plantations, s'est réfugié dans la forêt pour éviter d'être capturé (Dean 1995a : 25 ; Walker 2008 : 29). B. Dean soutient qu'il est probable que l'ethnonyme Urarina provienne de deux termes *quechua* – *uray*, “sous“ et *rina*, modification du mot *runa*, qui signifie “peuple“ ou “gens”. Cela laisse supposer que le terme Urarina provient du *quechua* “*uray-runá*” : “gens d'en bas” ou “peuple de la vallée” (Dean 2009 : 30) ; en effet l'époque coloniale décrit le territoire traditionnel urarina comme une vaste zone boueuse située entre les rivières Pastaza et Corrientes.

Les premiers contacts entre les populations urarinas et les espagnols remontent au XVII^e siècle ; elles se développent au sein d'un projet jésuite d'évangélisation et de contrôle commercial entrepris en Amazonie occidentale le long du fleuve Marañón. En effet dès 1636, la présence de la Compagnie de Jésus au sein de la *gobernación* de Maynas favorisa la création des premières missions parmi les Xébero, ce qui par la suite permit une extension significative de l'aire d'intervention et une participation élargie aux autres populations natives présentes sur le territoire. L'histoire économique de la région connaît de fait un développement significatif seulement à partir de 1641, date qui marque la fondation de la première

hacienda destinée tout particulièrement à la subsistance des missions. A démontrer l'activité infatigable promue dans la région, on calcule qu'entre 1638 et 1680, 32 villages ont été fondés (Phelan 1967 : 33), un chiffre qui atteint les 60 unités si l'on inclue les installations de toute la première période missionnaire (Golob 1982 : 192).

Malgré cela, bon nombre de ces missions, souvent de modestes dimensions, connurent une phase d'activité très brève caractérisée par une productivité inconstante. Avant l'intervention jésuite, l'existence même des installations fondées dans les régions amazoniennes soumises à la *gobernación* de Maynas était sérieusement menacée par les fréquentes rébellions des populations natives qui s'opposaient aux formes systématiques d'exploitation et autres abus perpétrés par les européens, à un tel point qu'elles provoquèrent en quelques années un graduel abandon et la suspension des activités productives entreprises. La violente révolte de 1635 en fournit un exemple emblématique : en plus de marquer le début du déclin progressif de Borja, elle persuada les nombreux *encomenderos* de quitter la région et tout type de commerce y étant rattaché. C'est uniquement la détermination obstinée de Vaca de la Vega et de son fils Vaca de la Caldena qui a permis de conserver les territoires acquis ; par ailleurs la demande insistante de la présence de jésuites dans les territoires qu'ils contrôlaient y contribua également. Cela permit une réorganisation radicale des installations espagnoles et la promotion d'un processus graduel de stabilisation des activités commerciales (Phellan 1967 : 30). Lorsque les jésuites pénétrèrent dans la région, le réseau d'échanges le long du fleuve Marañon et Huallaga se trouvait sous le contrôle des Tupi Cocama et Omagua qui, quelques années avant 1500, avaient commencé leur migration vers le fleuve Napo et Marañon. Les communautés situées près des fleuves, la supériorité technologique et une certaine disposition à la guerre permirent à ces groupes d'occuper progressivement un rôle très important au sein du panorama économique régional, autant dans le commerce que dans leur habileté à contacter les populations voisines. Parallèlement à l'expansion de la présence jésuite, en peu de temps les colons

demandèrent d'avantage d'esclaves à employer en tant que main d'œuvre, on observe également un intérêt croissant de la part des populations indigènes pour les produits de provenance européenne.

L'analyse des documents historiques fournit des indications utiles à reconstruire de manière précise les réseaux d'alliance ou les relations de nature hostile existant entre les différents groupes indigènes de la région. Par exemple, l'alliance assez connue stipulée entre les groupes de langue Pano et Tupi et les missionnaires espagnols, qui firent appel assez fréquemment aux Tupi de langue cocama en tant que médiateurs lors de leurs activités vouées à contacter et à contrôler les Pano de langue aguano, les Mayorunas et les Urarinas (*ibid.* : 120 ; Steward et Métraux 1963 [1948] : 557-559). À partir de 1640 les Cocamas, probablement les alliés commerciaux les plus proches des Urarinas, entreprirent avec régularité plusieurs voyages le long du fleuve Huallaga dans le but de se procurer des objets en métal et des prisonniers (Reeve 1993 : 110-111). Le soutien fourni par ces populations s'est révélé crucial pour les missionnaires de la Compagnie de Jésus, et leur connaissance du vaste territoire permit très probablement les premiers contacts avec les groupes urarinas situés à proximité du fleuve Chambira, rendant ainsi les relations successives plus faciles. Une fois installés dans la région, les groupes de missionnaires commencèrent une longue campagne de prosélytisme, à laquelle on associe le développement de noyaux productifs liés aux missions et au contrôle direct des réseaux d'échanges indigènes déjà existants. L'augmentation sensible du nombre d'européens produit très vite un accroissement du taux de mortalité dû à la diffusion endémique de maladies contagieuses, outre l'intensification d'épisodes systématiques de violence entre populations indigènes. Il est intéressant de constater combien cela a affaibli les populations natives tout en permettant aux missionnaires de bénéficier de nouvelles relations dans la région, utiles à développer un réseau d'alliances plus articulé en vue de renforcer les activités commerciales émergentes. En effet, il apparaît comme évident que les énormes difficultés des natifs furent déterminées

autant par des caractéristiques défavorables dues au territoire qu'à une émergence économique douteuse (Codina 2005 : 250). Même si les gains restaient limités, cela n'empêcha pas les jésuites de contrôler la quasi-totalité des relations d'échange entre européens et populations natives, au point de rendre ces dernières dépendantes de leur médiation pour l'approvisionnement d'ustensiles en métal, de sel et de poison pour la chasse (Reeve 1993 : 119).

Le long du fleuve Chambira, la fondation de la mission de San Xavier de Urarinas remonte à 1738 ; durant la période de son développement majeur elle compta une population d'environ 600 habitants, démontrant ainsi d'être une des missions ayant le plus de succès dans la région. Dès les premières années d'activité, leur installation servit de base aux fréquentes campagnes vouées à évangéliser et à organiser les nombreux groupes urarinas dispersés sur tout le territoire, souvent dans le but de les ramener sous le contrôle des missionnaires et de les acheminer vers le travail dans l'*hacienda*. Cependant les efforts dans ce sens n'obtinrent pas les résultats espérés : les tentatives de sédentarisation promues par les missionnaires se heurtèrent en effet à l'habitude des groupes urarinas à parcourir à pieds les zones inter-fluviales et leur refus de toute forme de sédentarisation, ces derniers préférant souvent rester au même endroit seulement le temps nécessaire à compléter une récolte ou une simple partie de chasse. Cette attitude nomade influença dès le début les toutes premières relations avec les européens et, dans certains cas, elle se radicalisa au point de représenter un refus précis envers toute forme de relation avec les missions, optant pour l'isolement en vue d'éviter soigneusement tout contact. Cela valut aux populations urarinas une réputation de peuple pacifique et non agressif qui, à la différence des populations natives géographiquement les plus proches d'eux (cf. Surrallés 2003 : 46), était disposé à accepter la présence des missionnaires sans s'opposer à eux par des formes violentes de résistance. En littérature il n'existe pas de données claires à propos des causes qui amenèrent la mission de San Xavier de Urarinas à se déplacer à bien deux reprises avant

d'abandonner définitivement la région ; cela se produisit très probablement avant l'expulsion des jésuites advenue en 1767. On peut à cet égard supposer que des causes similaires à celles qui sont décrites pour les autres missions du Maynas y contribuèrent, les plus fréquentes étant la diffusion de maladies de caractère épidémique, responsables de la décimation de la population indigène ; le manque de provisions ; l'impossibilité d'organiser des commerces fructueux en raison d'un isolement partiel et les difficultés liées aux transports et à l'impossibilité de recevoir un soutien constant de la part de l'*Audiencia de Quito* (Codina 2005). Par ailleurs, il ne faut pas sous-évaluer l'impact sur les activités productives qu'ont constitué les fréquents abandons des installations des *haciendas* par la main d'œuvre native, insatisfaite de la forme de vie offerte ou en fugue du régime d'exploitation intense qu'on leur imposait. Il est impossible de reconstruire avec précision ce qui arriva par la suite ; cependant, on peut supposer que la structure organisationnelle et commerciale construite par les jésuites fut récupérée par des petits et grands *patrones* locaux, qui utilisèrent les réseaux d'échange déjà existants en vue de s'approprier des terres les plus fertiles et d'assujettir la population locale.

Les activités commerciales, lors de toute la période connue sous le nom de "*Fiebre del Caucho*" (1879-1912), connurent une nouvelle impulsion avec l'extraction du caoutchouc, qui cependant ne fut pas en mesure, dans ce cas précis, d'aider la constitution d'un régime d'exploitation systématique de cette ressource dans la région du Chambira : la présence relativement rare d'arbres adaptés à l'extraction ne suffit pas à justifier les investissements significatifs des entrepreneurs et commerçants. Mais cela n'épargna qu'en partie les communautés urarinas ; de nombreuses familles furent en effet capturées et par la suite revendues par les *patrones* locaux, ou encore envoyés à la ville d'Iquitos en tant qu'esclaves au service des entreprises se chargeant de l'extraction de la gomme. On raconte encore aujourd'hui de nombreux épisodes dans lesquels sont décrits la brutalité des commerçants de caoutchouc, les enlèvements et la violence ; certains soutiennent

même que les esclaves qui ont survécu ont par la suite reconstruit des villages le long du fleuve Nanay, préservant en partie la langue urarina, mais oubliant complètement leur terre d'origine. Bien que les activités extractives aient impliqué seulement de façon marginale la région du Chambira, la présence de *patrones* a certainement influencé, au cours du siècle dernier, les relations sociales et économiques que les nombreuses communautés urarinas ont établies avec la population *mestiza* et les colons installés le long du fleuve Marañon. A l'issue de la dépression économique qui suivit la chute du prix du caoutchouc (1914-1943), les Urarinas entretenaient déjà, et depuis longtemps, des rapports plus ou moins marqués par la continuité avec les communautés de *mestizos* de la région (Kramer 1979 : 14). Cela est dû en partie à l'amélioration des services de transport qui, en augmentant la possibilité d'entreprendre des activités productives et commerciales fructueuses, attirèrent de nouveaux colons. Néanmoins, la diffusion croissante d'une forte économie de marché s'est faite sur l'exploitation systématique de la main d'œuvre indigène : par l'emploi de mécanismes sur le modèle du "*peonaje por deuda*", les entreprises de taille moyenne, presque toujours de conduction familiale, purent ainsi développer leur activité et se dédier avec profit au commerce du bois, du charbon de bois et des produits agricoles à revendre ensuite sur les marchés d'Iquitos.

Au début des années 60, un couple étasunien de missionnaires s'installa dans la région, envoyés par l'Instituto Lingüístico de Verano (ILV) avec pour objectif celui de prendre contact avec les communautés urarinas présentes sur le territoire et de promouvoir les activités d'évangélisation. Au cours des décennies qui suivirent, l'organisation se fit promotrice de la création de projets d'alphabétisation et d'instruction primaire, en plus d'un réseau de professeurs bilingues qui existe encore aujourd'hui. Si en ce qui concerne le thème de l'instruction, une telle intervention a permis la création d'écoles primaires et la formation d'instituteurs urarinas, il est difficile de formuler un bilan à propos des effets produits par les activités effectuées lors des campagnes d'évangélisation. Je soutiens B. Dean (2009 : 122) lorsqu'il

affirme que l'argument requiert une analyse plus approfondie, considérant que les résultats de ces interventions induisent autant l'introduction de thèmes chrétiens au sein du discours mythologique et cosmologique urarina que la redéfinition des relations avec les communautés *mestizas* et les organismes religieux représentatifs de la ville d'Iquitos. En effet, il n'est pas rare de trouver des éléments d'affinité au sein de discours que mes interlocuteurs attribuent à leurs ancêtres, avec des thématiques que l'on peut reconduire à une des théologies de matrice chrétienne (cf. Walker 2012 ; 2008 : 30, 318-319). Nous pouvons dès lors affirmer que les effets produits par de telles relations sont d'une nature complexe et articulée qui mériterait une ultérieure analyse.

Au cours des dernières décennies la figure du *patrón* semble avoir cédé la place, du moins en partie, à celle des petits commerçants itinérants ou des propriétaires d'embarcations de moyenne dimension pourvues de cellules de refroidissement, qui s'emploient à l'achat de poisson à revendre sur les grands marchés de la région. La présence plus ou moins importante de ces commerçants dépend de la courbe saisonnière des prix sur les marchés d'Iquitos et de Yurimaguas ainsi que de la durée et intensité des précipitations lors de la saison des pluies, qui imposent des variations importantes au prix des produits agricoles. De nombreuses communautés urarinas acceptent volontiers de travailler au service de ces commerçants, y compris lorsque ces derniers adoptent explicitement les formes d'exploitation de la main d'œuvre du système connu sous le nom de *habilitación-eganche*. Ce même système d'exploitation de la main d'œuvre indigène est par ailleurs employé avec profit dans toutes les activités liées à la coupe et à la commercialisation du bois. Dans de nombreux cas, cette activité représente la plus importante entrée économique pour les communautés natives et au cours des années, elle a permis aux nombreux *madereros* d'acheter à un prix très bas le bois, pour ensuite en gérer directement la vente sur le marché d'Iquitos, souvent avec de remarquables profits. L'étude plus systématique de ces modalités très répandues

d'exploitation a été l'objet des recherches de B. Dean (1994a, 2009) qui ont en partie analysé son origine et sa diffusion dans le contexte actuel. L'urgence d'approfondir de telles thématiques apparaît clairement au sein des travaux de H. Walker (2008, 2012) à propos des mécanismes d'endettement et des relations hiérarchiques qui régulent un accès facilité aux biens de consommation, à démontrer ultérieurement combien ces relations économiques ont redéfini l'identité urarina et leurs relations avec les communautés *mestizas* de la région. Quant au présent travail, l'étude de la spécificité de ces formes d'exploitation et les implications qui s'en suivent excèdent les objectifs ; je reconnais cependant au thème en question, tout particulièrement aujourd'hui, sa centralité pour ce qui est de comprendre combien les modalités d'exploitation des ressources naturelles et les modèles de gestion des activités communautaires ont été ultérieurement redéfinis ces dernières années.

On estime qu'actuellement la population urarina totale compte entre 4000 et 6000 habitants, la plupart résidant dans la région traversée par le cours du fleuve Chambira et ses affluents. L'estimation devrait très probablement être correcte, l'élaboration des données recueillies lors du recensement réalisé entre 2012 et 2013 doivent encore le confirmer. En 2012 on a promu auprès des communautés urarinas du Chambira une campagne d'inscription au projet "JUNTOS", un plan d'aides directes d'assistance soutenu par le gouvernement national et pensé comme mesure de soutien aux familles en condition de pauvreté ou de pauvreté extrême dans le pays. Les noyaux familiaux qui reçoivent actuellement des aides sous forme financière de la part du projet sont environ 1700 dans tout le *Distrito de Urarinas*. En vue de satisfaire les caractéristiques requises à l'inscription au registre des bénéficiaires, beaucoup d'enfants en âge d'aller à l'école résidant dans les communautés du bas ou moyen Chambira ont été inscrits au registre de l'état civil et le service médical public leur a fourni un livret sanitaire. Par ailleurs, en quelques années seulement, on a procédé à l'inscription systématique au registre d'état civil de beaucoup d'habitants urarinas, en le promouvant lors de campagnes itinérantes et en

créant sur place des petits bureaux chargés de remplir quelques-unes des formalités bureaucratiques qui relevaient auparavant de la compétence des bureaux de Nauta. Avec la diffusion du document d'identification nationale (DNI), on a également créé des écoles bilingues, nées à l'intérieur des communautés et actives encore aujourd'hui, partie du système informatisé inauguré tout récemment par le Ministère de l'Instruction. Tout ceci a produit une rapide entrée de la population urarina dans la vie politique en tant que force électorale, attirant l'attention des hommes politiques locaux et régionaux, auparavant totalement absents de la vie publique des communautés. Outre un accroissement de la participation des institutions publiques régionales et nationales dans la vie communautaire, un des acteurs qui a occupé une place préminente dans le contexte socioéconomique de la région lors de ces dernières années est représenté par les entreprises d'extraction. Il est de plus en plus fréquent d'observer les conséquences dramatiques induites par les fréquents versements de pétrole brut, dont les causes semblent pouvoir s'attribuer au mauvais fonctionnement ou à la rupture de vieilles canalisations désormais très endommagées et qui traversent les confins de nombreuses communautés. Au cours de ces dernières années, de nombreux accords entre les représentants légaux de l'entreprise Pluspetrol et ceux des communautés concernées ont été signés : il s'agit souvent de contrats qui se caractérisent par une évidente disparité de moyens entre celui qui propose et le signataire, ce qui se traduit par des accords de réparation financière de très modeste entité face à l'urgence continue de grand impact environnemental. Dans certains cas, outre le peu de contributions financières, on a offert de réels contrats de travail aux habitants de sexe masculin des communautés touchées, assumés par la suite en tant qu'ouvriers chargés des opérations de déboisement ou comme main d'œuvre pour les travaux de récolte du pétrole. Il est inutile de souligner combien les effets sur les communautés urarinas concernées, bien que pas encore tout à fait visibles, ont dès lors en partie restructuré les équilibres intercommunautaires : l'impossibilité pour beaucoup à s'occuper des activités liées à la chasse ou à l'agriculture a promu

l'introduction de nouvelles formes de travail interne, auparavant géré à l'échelle communautaire, et aujourd'hui exécuté en échange d'une compensation financière. Un ultérieur problème est lié à l'émergence d'une économie de marché toujours plus envahissante, que l'on associe à une disponibilité économique majeure et au désir d'acheter des biens rares et pour autant vendus par les commerçants itinérants à des prix exorbitants.

§ Les communautés urarinas du bassin du Chambira dans l'ethnographie

L'étude de la société urarina a fait l'objet d'un modeste intérêt au sein de l'abondante littérature amazonienne des trente dernières années ; on en comprend probablement les raisons par l'absence d'une discussion approfondie sur les thèmes abordés dans le présent travail. Cependant, en établir une liste exhaustive excède les objectifs de cette recherche, nous nous contenterons donc de présenter brièvement les quelques références existantes en repérant leurs thématiques et les cadres disciplinaires correspondant. Les premières données ethnographiques sur la région apparaissent dans un chapitre de G. Tessman (1987 [1930]) relatif au peuple urarina ; il est accompagné d'une brève liste de mots ainsi que leur traduction respective, au sein d'un ouvrage pourtant conséquent. Ce n'est seulement que beaucoup plus tard que G. Del Castillo (1958, 1961) publie deux articles de nature ethnographique, présentés comme le résultat d'un voyage de recherche mené en 1955 auprès de certaines communautés urarinas. Del Castillo fait référence au Shimaco, un ethnonyme utilisé jusqu'aux années 70 pour indiquer le peuple urarina ; il en fournit dans un premier temps une description ethnographique assez générale (cf. Del Castillo 1958), affirmant qu'une publication suivrait et qu'en raison de leur mentalité et niveau de civilisation, « par eux, il est possible d'étudier l'homme primitif ; par

conséquent leur médecine est nécessairement primitive » (Del Castillo 1961 : 84). Nous ne rentrerons pas d'avantage dans le détail de son argumentaire : il suffit de noter que l'article, outre affirmer l'existence d'une forme de médecine, « si primitive soit-elle » (*ibid.*, p.86) propose une analogie avec les prémisses de la science médicale occidentale, en particulier celle qui caractérisa l'antiquité classique des Assyriens et des Babyloniens.

Les quelques données existantes présentent en effet le thérapeute comme un homme hautement spécialisé et familiarisé avec de nombreuses techniques, parmi lesquelles on mentionne la succion et la préparation de macérations psychotropes à base de *Banisteriopsis caapi*. Si de telles informations révèlent essentiellement la présence d'une pratique – décrite comme traditionnelle –, presque rien n'est dit au sujet de la relation que celle-ci entretient avec un savoir cosmologique plus vaste, ou sur l'efficacité de ces techniques dans le domaine du soin. La seule donnée fiable semble être celle qui se borne à recenser la présence d'un spécialiste thérapeute, sa fonction à l'intérieur de la communauté restant en grande partie mystérieuse. A la suite de ces considérations, il est évident que le fait de caractériser la pratique thérapeutique urarina par des adjectifs qui la définissent comme “superstitieuse” ou “primitive” (Del Castillo 1961 : 85) non seulement n'est pas en mesure de renseigner le thème ici traité, mais cela met en lumière combien il s'agit d'une donnée extrêmement superficielle et qui se fait promotrice d'une lecture déviante sur l'articulation et la complexité des connaissances chamaniques, considérées comme “rudimentaires” (*ibid.* : 92). Suite à la publication des deux articles de Del Castillo et lors des décennies qui suivirent, il semble que le peuple urarina ait disparu de la littérature scientifique spécialisée. A partir des années 80, les travaux de Ferrúa Carrasco *et al.* (1980), Cajas Rojas *et al.* (1987), bien qu'ils n'aient pas suffi à ouvrir une filière spécialisée d'études sur la région, ont le mérite d'avoir proposé de nouvelles données ethnographiques. On recense également quelques études

commandées par le SIL¹ relatives au lexique et à la phonétique urarina, signées par P. Manus (1977, 1979, 1992) et le linguiste K. Olawsky (2002, 2003, 2005, 2007), on y trouve notamment une grammaire très complète (2006). Plus récemment, les travaux de B. Dean (1994a, 1994b, 1995, 2009) et de B. J. Kramer (1977, 1979) ont permis d'étudier, par le biais d'une analyse ethnographique plus précise, les différentes thématiques socioéconomiques, en particulier certains aspects liés au phénomène du "peonaje por deuda" et de l'exploitation systématique de la main d'œuvre indigène dans le bassin du fleuve Chambira. A ce sujet, une étude connue d'E. Rijke (2000) aborde l'impact écologique produit par l'exploitation pétrolifère dans le bassin du Chambira. Ces travaux mettent clairement l'accent sur des questions liées aux conditions matérielles de la vie sociale, avec une attention toute particulière aux interactions entre les formes de pouvoir coercitif, l'économie locale et l'organisation sociale ayant lieu entre les *mestizos* et les communautés natives de la région. L'apport de ces recherches est sans aucun doute très riche aux vues de saisir la manière avec laquelle, avec le temps, cela a influencé les relations entre les communautés urarinas et les représentants des entreprises d'extraction d'une part, le gouvernement national et l'omniprésente figure du commerçant itinérant d'autre part. Un séjour même bref le long du fleuve Chambira ne peut qu'alimenter la certitude que de telles formes d'exploitation, souvent restées identiques au fil des décennies, sont encore à la base des relations économiques et sociales ayant lieu avec les commerçants provenant d'Iquitos et les *patrones* actifs sur le territoire. Ce n'est que récemment que les publications de H. Walker (2008, 2009a, 2009b, 2010, 2012, 2013) ont permis de combler en partie les lacunes présentes à cet égard en littérature, grâce à un matériau inédit, fruit d'une recherche minutieuse sur le terrain. En

1  SIL International est connu au Pérou sous le nom d'*Instituto Lingüístico de Verano* (ILV). Cette institution a été créée en vue de poursuivre un double objectif. D'une part, la réalisation de campagnes d'évangélisation dans les zones rurales et auprès des communautés de natifs du pays ; d'autre part, l'étude et la formalisation des différentes langues minoritaires, en vue de permettre la réalisation de projets d'alphabétisation, la production de matériel bilingue et des traductions en langue urarina de la Bible.

particulier, l'auteur présente une analyse intéressante de ce qu'il décrit comme une sorte de tension présente au sein des sociétés urarinas : celle qui existe entre l'importance que l'on accorde à la valorisation de l'autonomie individuelle, à l'unicité de la personne, et la centralité que l'on attribue au fait d'avoir une vie satisfaisante et de se réaliser soi-même, ce qui passe nécessairement par la relation à l'autre. Au sein de cette recherche, Walker développe de nombreuses thématiques liées à la construction de relations intimes, mais asymétriques, autour de l'activité de s'occuper les uns des autres et des relations de dépendance entre les humains. A cet égard, il fournit une description des pratiques quotidiennes vouées à soigner les enfants, enclencher les processus de socialisation, entretenir les rapports existant avec les représentants du monde non humain.

Pour ce qui est plus précisément du thème de ma recherche, aucune étude spécifique qui se propose de décrire et d'analyser le chamanisme urarina n'a à ce jour été réalisée ; la même chose est valable pour l'analyse systématique des pratiques ou des connaissances techniques relatives aux chants thérapeutiques *bauu*.

PARTIE 1:

Manipuler des corps, construire des personnes : Physiologie, échange de substances
et dynamique des fluides

Dans cette première partie, nous présenterons une description de la physiologie urarina en insistant sur ses spécificités et sa relation avec les processus de construction de la personne humaine. En ce qui concerne les thématiques liées aux relations, à l'organisation, au fonctionnement et au développement des différents organes, le discours urarina pose les bases de l'anatomie et de la physiologie humaine dans les liquides. En particulier, c'est à partir de l'étude de deux substances présentes dans le corps, le sang et l'*acarera*, qu'il est possible de recueillir des données essentielles qui démontrent qu'elles sont à l'origine du développement des tissus organiques, de la correcte circulation des pensées, ainsi que de l'acquisition de connaissance. Au sein du système physiologique urarina, les fonctions spécifiques du sang se combinent à l'activité de l'organe appelé *cori*, qui contient un fluide appelé *acarera* et dont la circulation permet de former les pensées et de préserver les

souvenirs, tout en servant d'emplacement corporel à l'esprit (*corii*). Les pensées, tout comme les connaissances et les énergies qui sous-tendent chaque action volontaire, sont en proie à un mouvement constant – en circulant à l'intérieur du corps – et cela n'est possible que grâce à l'action associée du *cori* et du muscle cardiaque (*suujua*). L'importance attribuée à l'*acarera*, comme nous le verrons, s'inscrit au sein d'une théorie complexe relative au processus génératif humain, selon laquelle c'est précisément la correcte circulation ainsi que l'enrichissement de ce liquide qui est à l'origine des processus de construction de nouveaux corps. Si l'on pense à la formation de l'embryon comme à un processus de "solidification" continu qui s'active à la formation du *cori* et donc de l'*acarera* qu'il contient, il est possible de saisir la fonction centrale qu'occupe cette substance dans la formation du cœur, du sang et par la suite de tous les autres organes. En outre, la notion de perméabilité permet de déchiffrer les pratiques liées à l'accouchement et aux premiers mois de vie de l'enfant comme des processus aptes à préserver l'intégrité de ces substances et du *corii*, à travers une dynamique précise impliquant les fluides et menant à une définition plastique de l'identité. Au sein de cette première partie, notre attention se portera tout particulièrement aux premières phases de développement du cycle de vie, car celles-ci permettent d'envisager l'intervention chamanique et thérapeutique comme un processus articulé de contamination de la personne. De telles considérations permettent par ailleurs de comprendre l'accès à la fonction chamanique à l'âge adulte dans un rapport de continuité avec ce qui advient lors de la petite enfance et des premières mesures de protection et de solidification du corps.

CHAPITRE 1.

Le corps urarina. Fluides corporels, physiologie et processus de construction humaine.

Dans ce chapitre, nous présenterons une description détaillée de la physiologie urarina, des substances qui y sont impliquées ainsi que les dynamiques qui sous-tendent les processus de construction, de transformation et de manipulation de la personne humaine. L'analyse du discours urarina au sujet du délicat processus embryogénique sert de point de départ en vue de comprendre combien la coagulation des substances masculines et féminines – semence et sang maternel –, qui déclenche le processus de formation du fœtus, ne sous-tend pas une relation de causalité de nature strictement matérielle comme la base de la génération naturelle. Il est en effet possible que les pensées/souvenirs, transmis par le couple parental, puissent renseigner sur des traits somatiques et des inclinaisons morales du nouveau-né, et ce par une relation privilégiée existant entre l'activité de la pensée et les processus physiologiques. Le concept même d'hérédité occupe par conséquent une position secondaire. Au sein de la description du processus reproductif on reconnaît au nouveau-né une perméabilité potentielle, qui est garantie par les mêmes substances impliquées dans le développement, ainsi que par leur correcte circulation et enrichissement. C'est uniquement l'étroite relation entre pensée, physiologie et actions qui rendent l'être humain tel, le dotant par la même occasion de la capacité à construire des individus uniques ayant la faculté d'évoluer et de se transformer, tout

comme celle de les modifier et en créer de nouveaux.

§1.1. Générer des corps, construire des personnes

La répétition lors de l'acte sexuel est un aspect essentiel du processus procréatif. La pénétration permet d'augmenter sensiblement les capacités de l'utérus et favorise la rencontre entre la semence paternelle (*ujue*) et le sang maternel “fertile” (*coichana cauacha*)², tous deux nécessaires à la conception³. La capacité de formation, déjà présente dans ces substances, est accrue par le degré de pureté de ces dernières et elle permet le successif processus de coagulation, par lequel les premières structures de l'embryon se forment. Le processus embryogénique, envisagé comme une lente solidification, ne s'organise qu'à travers la préservation d'un délicat équilibre entre les fluides. Les caractéristiques de ces derniers sont fréquemment sujettes à des transformations, induites par des agents externes ou par des pensées nocives pour le corps et pour la santé en général. On comprend dès lors l'attention portée au maintien de la qualité et de la quantité de ces substances, et lorsque cela est possible, à leur amélioration. Par exemple, ce sont de nombreuses coupes de bière de

2 □ Le terme *cauacha* apparaît assez fréquemment dans le discours urarina et compte sur une pluralité de sens qui se réfère souvent à un état de “pureté” et de “propreté”, ainsi qu'à des comportements qui renvoient à la morale et auxquels on s'attend de la part d'un individu adulte sain. Dans ce cas spécifique, le mot *coichana* – utilisé pour indiquer de manière générique le sang – est associé à l'adjectif *cauacha* et sert à décrire le sang “fertile”, c'est-à-dire le sang qui, contenu dans l'utérus, a le potentiel d'activer le processus de coagulation. À l'inverse, l'expression *coichana o ichana baso* désigne le sang “mort”, “froid”, non plus fluide et donc hautement porteur de contamination.

3 □ Durant la grossesse, les rapports sexuels ne sont pas interdits au couple ; au contraire, on pense que cela favorise l'acquisition, chez le fœtus, de traits paternels plus marqués, par l'apport majeur de semence à l'utérus.

manioc⁴ (*barehe*) qui assurent vigueur et production abondante de semence à l'homme ; tandis que pour la femme, des portions de viande simple et grasse aident à rendre l'utérus (*nalaoriaanejana*)⁵ plus chaud et élastique, et le sang qu'il contient de meilleure qualité. Le sperme et le sang fertile, tout comme le lait maternel (*ene itaari*)⁶, la salive (*lune*) et la sueur (*doroana*) sont, de fait, des produits dérivant d'une bonne circulation sanguine ; ils sont pour cela sujets aux mêmes processus de transformation et de dégradation qui affectent le sang durant le cycle de vie. Une telle dérivation, dans le cas du mot polysémique *ujue*, est éclairée par le double sens de « semence » et de « matière fécale », cette dernière désignant un produit résidu de la digestion des aliments. La raison d'une telle extension sémantique est décrite de manière extrêmement précise par les propos de Medardo :

« Le mot *ujue* veut dire sperme, celui de l'homme, mais aussi les excréments. Je sais, je sais, pour vous c'est étrange, mais je crois que ça se dit comme ça car tous deux viennent de ce que tu manges, qui devient ensuite du bon sang, donc si tu vas bien ton caca est dur, il sort de ton corps et ça veut dire qu'il s'est transformé en bon sang. La nourriture ne sert plus, elle est dure, il faut la jeter.

4 □ *Manihot esculenta*

5 □ La traduction littérale du terme *nalaoriaanejana* est “le lieu du sang bon pour la grossesse”. La racine *nalaoriaa-* renvoie au sang menstruel, qui résulte être le produit direct d'un “processus de dégradation” (*setuha*) qui prive le fluide de ses propriétés fécondatrices, en le rendant stérile et nocif. Dans les deux cas, qu'il s'agisse de sang fertile ou au contraire de sang impur par la suite expulsé, les deux substances sont produites et conservées à l'intérieur de l'utérus féminin.

6 □ L'expression *ene itaari* est composée du mot *ene* qui signifie “femme” et d'*itaari*, utilisé en général pour indiquer le lait produit par tous les mammifères. On pense que le lait des humaines est très différent de celui des animaux, par son goût extrêmement sucré et ses caractéristiques qui le rendraient particulièrement adapté, si ingéré, à la production de sang et à la consolidation de la structure osseuse du nourrisson. Pour les autres animaux, une telle caractéristique ne serait pas d'usage : on emploierait sans distinction le terme *itaari*.

Quand un enfant a la diarrhée, ou même un adulte, ça veut dire que c'est resté tel quel, liquide, car ce n'est pas devenu aliment, et ça sort sans rien laisser au corps ; pour le sperme c'est pareil : il sort du corps et vient lui aussi de la nourriture et du sang, c'est pour ça qu'ils ont le même nom et si quelqu'un va mal, son sperme non plus n'est pas bon. Ou alors, il ne sort pas, car il n'est pas bon, comme on dit nous : l'homme n'est pas *cauacha* ». [Medardo, 2012]

Les deux substances ont donc la faculté de “ressortir du corps” (*sojua cuetacai*)⁷ et le processus de leur production dépend directement de la bonne digestion (*lijiaa*) de ces mêmes aliments qui, en permettant l'enrichissement du sang, nourrissent (*coeriinaha*)⁸ le reste du corps. La digestion, si indispensable à la survie de l'individu, est néanmoins susceptible d'être compromise par la maladie ou par l'absorption d'aliments que le corps rejette en tant que nocifs (*calani*) ou inadaptés à une transformation en nutriment. Cela est encore plus évident chez les adultes, pour lesquels une telle altération peut causer des épisodes de dysenterie très affaiblissants⁹

7 □ L'expression *sojua cuetacai*, “sortir du corps”, et son contraire *sojua cuganha*, à savoir “entrer dans le corps”, peuvent être utilisées pour décrire tout ce qui est en mesure de passer outre les défenses développées par la peau et les autres tissus, accédant ainsi à la partie “interne” de la personne (qu'il s'agisse de liquides, de maladies ou de poisons, sans distinction). L'introduction ou l'extraction d'une substance est souvent décrite comme une traversée du corps (*sojua*) qui place ce dernier au centre d'un mouvement spécifique d'échanges entre l’“interne” et l’“externe”. Dans ce cas particulier, la semence *ujue* est naturellement dotée de la capacité à être produite à l'intérieur du corps masculin et en même temps d’“entrer” dans le corps féminin ; limiter ou priver la substance de cette caractéristique implique son inévitable dégradation.

8 □ La nutrition est associée à l'idée d'accumulation de nutriment, c'est pour cela que le terme *coeriinha* acquiert également le sens de “grossir”. La “personne grosse” est donc appelée *coermetoa*, et souvent ce terme est substitué par celui, plus ironique, de *tabahatoa*, “banane grosse et mature”.

9 □ La relation de causalité entre la digestion des aliments et la production normale de substances – comme le sang, la semence ou le lait maternel – est clairement décrit dans le récit de Julián que nous rapportons ici en partie : « Je me suis senti comme un enfant,

et influencer de manière négative la production de semence, qui subit temporairement une perte de sa capacité à féconder. L'un des indicateurs les plus communs est l'augmentation de sa viscosité, décrite comme une "solidification" qui rendrait de fait impossible l'expulsion de la semence. Toutefois, l'altération des caractéristiques de la semence n'est pas toujours attribuable à un facteur externe au corps et en mesure d'intervenir directement sur les processus de production dérivant du sang. En effet, il est relativement fréquent que les comportements moralement déplorables, une attitude violente (*naihajetoa*) ou une intolérance prononcée vis-à-vis de la vie familiale (*ansainetoa*) déterminent la stérilité des fluides. En revanche pour les femmes, outre la possibilité d'une altération de nature physiologique, c'est un désir sexuel excessif (*tinianetoa*) et une promiscuité manifeste à rendre le liquide vaginal (*coatacara ene*) plus visqueux et de couleur blanche, ce qui le rend parfaitement semblable à la semence de l'homme et extrêmement nocif pour la santé de son compagnon :

« Comme les hommes, elles [les femmes] ont également une semence et, comme pour l'homme [quand la semence se dégrade], elle fait du mal à leur famille. Même les femmes éprouvent du

de ceux qui, sans s'en apercevoir, défèquent. Comme Anderson, le fils de Daniel, quand il fait quelque chose, il urine et il fait caca, tout en continuant ce qu'il était en train de faire. Comme quand il n'a pas bien digéré ou qu'il a mangé quelque chose qu'il n'aurait pas dû. Tu vois les singes qui le font en passant d'une branche à l'autre ? Ça m'a fait rire, parce que pour un enfant c'est normal, mais pour un adulte, pendant un voyage, avec autant de personnes sur le canoë, c'est bizarre. Mais dans ces occasions, que faire ? Tu peux seulement attendre de guérir, et puis tu peux toujours te jeter à l'eau, comme j'ai fait moi. Et puis j'ai sué, et beaucoup. Ça ne s'arrêtait pas, la sueur ne s'arrêtait pas, et même si je ne faisais rien je continuais à transpirer. J'étais juste en train de parler, et je suis. Et puis j'ai pensé que ça voulait dire que j'étais en train de guérir et que mon sang redevenait propre, normal, comme avant. Mais je m'inquiétais car si le sang change, alors le reste aussi change : ton odeur, ta salive, ta semence... Et des fois, ça peut être grave, très grave ». [Julián, 2011]

plaisir à le faire [l'acte sexuel]. La maman de José était comme une prostituée et elle avait plusieurs enfants. Après que le père de José fut mort, elle est allée à Esperanza et elle s'est unie à un autre homme. Elle a dit “Moi aussi je veux faire l'amour comme toi”, puis elle s'est approchée de l'homme, sur lui, et elle a fait tomber sur sa jambe une substance blanche. Et l'homme lui a dit “ne me dérange pas...”. Et elle : “d'accord, j'arrête”. Puis l'homme s'est éloigné. Plus tard, il a pensé aller voir son jardin et la femme lui a dit “je viens avec toi”, et lui : “non, reste”. Et il n'est plus revenu [auprès de la femme]». [Julián, 2011]

Le liquide vaginal est associé aux substances sucrées – comme le miel, le gras animal et l'huile obtenu à partir des fruits de la *Mauritia flexuosa*. De la même manière que ces dernières, il peut affaiblir les capacités respiratoires de l'homme en lui empêchant ainsi de lancer correctement les fléchettes de sa sarbacane (*nijiinao*)¹⁰, ou encore troubler sa vision (*asaerin maosa*)¹¹. La caractéristique de ce fluide réside dans sa capacité à être absorbé par le corps de l'homme lors de la pénétration. Il s'accumule ensuite à l'intérieur de la trachée (*nijiaraja*)¹², limitant ainsi les fonctionnalités de cette dernière et ayant des conséquences négatives sur l'activité et

10 □ Le terme est principalement utilisé en vue d'apostropher les hommes qui présentent peu d'habileté à l'activité de la chasse, ou encore un manque évident d'engagement et de dévouement vis-à-vis de cette activité. Le sens est donc celui de “personne inutile” ou encore “qui ne sait rien faire”.

11 □ Le trouble de la vue est considéré comme une forme de cécité, plus précisément une “cécité à demi”, c'est-à-dire que la perte partielle de la faculté de voir ce qui entoure la personne rend cette dernière inapte vis-à-vis de la chasse.

12 □ Le sens littéral est “tube de l'air”. On considère en effet que ce conduit, par le biais duquel la respiration est possible, part du larynx (*raroucuhe*), “la graine de la gorge”, pour être ensuite relié aux poumons (*lajaa*). Son obstruction peut déterminer la perte des forces nécessaires à toutes les principales activités masculines comme la chasse et la pêche, induisant une transformation évidente de la personnalité de l'homme, qui devient fainéant et négligeant, ou extrêmement irascible.

la vigueur physique. Contrairement à ce qui advient avec la semence, le risque d'une altération prolongée de l'organisme est plus élevé si c'est le liquide vaginal qui est détérioré, ce dernier étant en mesure d'“empoisonner” littéralement le corps de l'homme. Il n'est donc pas difficile d'imaginer combien de nombreuses séparations sont motivées par un comportement incorrect de l'une des composantes du couple, révélé à l'autre par l'accumulation et donc l'“assèchement” de la semence ou de la sécrétion excessive de *coatacara ene* empoisonné.

Ce qui a été abordé jusqu'à présent nous permet de mettre en évidence l'une des principales thématiques de la physiologie urarina, à savoir la capacité, des fluides comme des pensées, à s'influencer réciproquement et à influencer à leur tour l'ensemble des processus physiologiques régissant la vie de l'individu. Si l'on accorde un rôle primordial au rapport sexuel (*ichaa*)¹³, cela n'implique pas le fait qu'on lui attribue une fonction exclusive dans la procréation. En particulier, c'est opinion commune de penser que le rapport sexuel favorise de meilleures relations au sein du couple et suscite du plaisir. Le discours urarina reconnaît à la pénétration la fonction spécifique d'augmenter la capacité de l'utérus, mais il attribue les mêmes valeurs à la volonté de la femme dans l'acheminement du processus de fécondation. Le désir (*jeretoa*) et le plaisir (*raotoanu*), s'ils sont modérés, rendent le *nalaoriaanejana* plus apte à recevoir l'*ujue* masculin ; cela augmente la volonté de concevoir, ce qui accroît la fertilité du sang, favorisant ainsi la fécondation. Ce n'est que lorsque le *coichana cauacha* possède les caractéristiques adéquates que la rencontre avec la semence donne lieu au processus de coagulation, et successivement à la formation du fœtus.

C'est uniquement sous de telles conditions que le sperme de l'homme qui entre en contact avec le sang contenu dans l'utérus se transforme, dans un premier temps, en un coagulum plus solide. Celui-ci est ensuite graduellement recouvert de

13 □ Lors de conversations informelles entre hommes, dans certains cas on utilise le terme *amijiaa*, considéré vulgaire et donc soigneusement évité en d'autres contextes.

plusieurs strates de sang féminin coagulé qui deviendra de la peau. En effet avec la fécondation, le renouvellement cyclique du *nalaoriaanejana* à travers les menstruations (*nealoria*)¹⁴ est interrompu et substitué par le processus de solidification, auquel toute la quantité de sang contenu dans l'utérus est employée. Afin qu'un tel processus se conclue par la constitution d'un corps sain et fort, il est donc fondamental d'en posséder le plus possible au moment de la conception.

La partie interne du premier coagulum, formé par la masse du sperme paternel, est la première à subir un processus de solidification et elle se transforme rapidement en matière osseuse, plus précisément celle du crâne (*cotidi*)¹⁵. Avec le temps, et grâce au continu et ininterrompu processus de croissance et de coagulation de tout le sang maternel contenu dans l'utérus, la petite tête augmente de volume, le *cori* puis le cœur se développent, enclanchant à leur tour le développement des autres organes (*suri*), puis des membres (*biji*).

§1.1.1 Physiologie de la pensée.

14 ☐Ce terme peut être efficacement traduit par la locution “elle s'est assise”, « car la femme ne va nulle part, elle ne marche pas, elle ne prépare pas à manger et reste toujours assise. Quelque fois on dit simplement *amoi*, “elle ne marche pas”, et tout le monde comprend de quoi il s'agit ». [Julián 2012]

15 ☐En vue de décrire les premières phases du processus embryonnaire, on évoque souvent une image provenant du monde végétal : « Comme dans une graine, la partie externe [du coagulum] assume la consistance du bois en conservant à l'intérieur un espace creux, vide, tandis que le *nalaoriaanejana*, toujours par effet du même processus de coagulation, commence à envelopper la superficie des os avec les premiers strates de peau, comme la pulpe d'un fruit. À l'intérieur de la petite *cotidi*, l'espace est occupé par ce qui semble être une petite bulle. C'est seulement plus tard que le cerveau prend forme, à l'intérieur duquel se développe la cervelle (*cotiricoune*) et puis tout le reste ». [Julián, 2011]

La possibilité d'intervenir sur la quantité, la qualité et les caractéristiques des substances impliquées dans le développement embryonnaire – comme la semence et le sang maternel – dépend directement, et pour toute la période de la gestation, des pensées et des comportements des parents. “Penser” et “se souvenir” ne sont donc pas de simples actes mentaux sujets à une caractérisation émotive, mais bien des pensées (*coaucha*) qui se traduisent, dans la pratique, par des attentions concrètes vis-à-vis des membres de sa famille :

« On dit “penser” et “se souvenir” de la même façon, *caoacha*, car les deux sont des pensées. Les deux se trouvent dans notre *cori* et ils sont dedans, dans tout le corps. Comme quand tu rêves, des fois elles sortent, et donc c'est toujours “penser”, il n'y a pas d'avant et d'après dans les pensées, parce qu'elles sont toutes ici, dedans. Elles ne vieillissent pas comme les personnes et, si elles sont bonnes, tout ça [le corps] est bon et peut faire de bonnes choses : tu peux travailler, tu ne te disputes pas, tu ne bats pas ta femme ou tes enfants, tu ne pleures pas tout seul. Tu es *caoacha*, c'est ainsi. »
[Julián 2012]

Se souvenir de/penser à une personne signifie s'employer à ce qu'elle ait toujours de la nourriture, du *masato* et un toit sous lequel s'abriter. Les pensées “bonnes” (*caoacha coaucha*) animent les actions de compassion et se traduisent en actes qui ont pour but de protéger les membres les plus vulnérables de la communauté. Par ailleurs, il faut noter que l'influence des pensées dans le processus de construction de nouveaux individus s'étend bien au-delà de la fin de la période de

gestation, elle continue à exercer une fonction centrale même dans le domaine de toutes ces actions qui par la suite permettent la formation de l'individu.

Les actions et les comportements dérivant des *caoacha coauca* constituent en ce sens, durant toute la vie adulte de l'individu, la garantie que ce dernier est en mesure d'agir pour le bien de ses semblables : il sera alors un véritable être humain apte à son tour à générer un individu sain. En revanche, lorsqu'une personne est décrite comme indolente (*ajeri*), mesquine (*bario*) ou envieuse (*nequelaujuaritoa*), on remet en cause non tant des inclinations de tempérament spécifiques, mais bien l'appartenance même au monde des humains.

Ceci est valable pour deux raisons qui sont d'une grande cohérence avec ce qui vient d'être exposé. La première renvoie au fait que, devant la manifestation de comportements considérés *baso*, c'est-à-dire impurs, "sales", les personnes ont tendance à penser de telles démonstrations comme résultant d'un processus de dégradation physiologique spécifique. La deuxième raison est relative à l'idée selon laquelle l'expression des pensées, à travers des actions concrètes, témoigne de la manifestation la plus achevée d'humanité. Un individu *baso* est donc stérile, inapte à produire et à offrir des aliments, à échanger des connaissances ou encore à manifester des attentions vis-à-vis de ses proches : chacune de ces manifestations est associée à un manque de pensées ou à leur dégradation. Les hommes et les femmes démontrent donc leur humanité dans le travail, la chasse, le tissage, la préparation de bière de manioc et les soins prodigués aux enfants.

Le premier de ces liens de causalité, relatif à l'altération de l'équilibre physiologique considéré normal, attribue une grande importance à l'échange, à l'enrichissement et à la dégradation des fluides corporels. De ce fait la semence paternelle, outre son implication dans le processus embryogénique, véhicule des pensées/souvenirs qui agissent selon ce processus même après avoir quitté le corps. Dans le cas de la femme, c'est la volonté à devenir mère (*bereconajeria*) qui agit

directement sur la production de sang en le rendant plus fertile et plus fluide et en provoquant une augmentation de température qui favorise le processus de coagulation nécessaire à la formation de l'embryon. Une telle opinion dans le domaine de la génération naturelle s'explique en partie par l'idée que les pensées se comportent comme des principes actifs influençant le corps en construction. Ce sont donc les pensées qui induisent une transformation (au premier abord, dans les corps des parents ; par la suite, dans celui du sujet qui va naître), plutôt qu'elles ne la subissent. Il est évident que cette théorie a également la fonction d'expliquer la naissance du désir sexuel et les mécanismes physiologiques qui y sont liés ; cependant il semble qu'elle trouve un autre fondement dans ce qui se situe avec toute probabilité dans la conception de l'embryogenèse comme processus constructif. Les pensées influencent directement, en l'altérant, l'équilibre physiologique de l'organisme : l'incontestabilité de ce fait provient des effets laissés sur les traits de l'enfant. En effet, une conviction très répandue veut qu'une grande peine ou la nouvelle d'un deuil peut doter le sujet qui va naître de cheveux épais et châtain clair – cette couleur étant considérée un signe de laideur – ou encore une coloration non naturelle de la peau. Les excès de colère de la future mère favoriseraient la croissance des ongles des mains, rendant ainsi l'accouchement une expérience très douloureuse. Ces traits sont en effet déterminés par la force de la volonté féminine et donc par la pensée, qui aurait la capacité d'influencer un mouvement du sang contenu dans l'utérus de manière à favoriser lors de la formation du sujet qui va naître certaines caractéristiques désirées ou non. Cette théorie exclurait de fait la possibilité d'une genèse unitaire des caractéristiques physiques et morales en ne reconnaissant à l'hérédité qu'un rôle marginal dans les processus de transmission humaine. Ces derniers, même sans nier l'apport fondamental des parents, seraient dotés dès le début d'une perméabilité spécifique qui serait conservée lors de tout le processus de développement embryonnaire. La raison pour laquelle la femme ne tombe pas enceinte suite à chaque rapport avec un homme mais seulement lorsque les

conditions pour la conception sont favorables peut se trouver dans l'incidence des pensées sur le corps, qui le rendent apte à générer.

Pour ce qui est de la génération naturelle, une relation de causalité de nature non strictement matérielle est ainsi mise en évidence. À la suite des idées sur le processus de coagulation qui explique la formation du fœtus – valable également pour les animaux –, on considère également que les pensées/souvenirs contenus chez les parents renseignent sur des traits somatiques et des inclinations morales du sujet qui va naître, au sein d'une étroite relation entre la pensée (et son expression) et les processus génératifs. Cette relation est renforcée sur le plan physique plus que pour la reproduction animale. Ce que l'acte génératif transmet au sujet qui va naître est donc principalement un corps, vu comme organisation des parties internes et externes, mais également un aspect, c'est-à-dire une image dont le principe suprême repose précisément sur les pensées et la volonté des parents. C'est ainsi que la théorie de la conception urarina soulève deux types de problématiques : la première relève de la possibilité d'hériter de traits somatiques des parents, la deuxième d'en hériter des inclinations caractérielles et morales. Dans les deux cas, l'idée-même d'hérédité occupe une position tout à fait marginale vis-à-vis des capacités de perméabilité du sujet qui va naître : certes, les parents influencent une transmission de pensées et de caractéristiques physiques désirées, mais leur apport, et cela est valable pour tout le processus de développement, ne s'arrête pas à la conception et continue même après l'accouchement. La rencontre entre sang maternel et semence paternelle ne peut donc, à elle seule, expliquer la façon dont certains traits caractériels sont transmis aux enfants, de la même manière elle ne peut expliquer les raisons d'une ressemblance physique. C'est pour cela que la capacité à influencer la formation du fœtus est attribuée à l'action de la pensée des parents et, plus généralement, à leur conduite lors de la gestation.

De nombreuses prescriptions liées à la période de gestation se fondent sur le

même principe régulateur des relations existant entre pensées et substances, qui s'influencent réciproquement. La violation, de la part de la mère, des prescriptions alimentaires lors de la grossesse et juste avant la naissance de l'enfant détermine si ce dernier naîtra fort ou faible, paresseux ou travailleur : cela influence donc concrètement son individualité. Non seulement le non-respect de ces interdictions pourrait causer un transfert non désiré de certaines caractéristiques de l'aliment au sujet qui va naître, mais cela nous informe en même temps d'une attitude négative de la mère, laquelle, ayant violé ouvertement les normes qui régulent la gestation, a décidé de se nourrir de quelque chose qui lui était interdit. Un tel signe de faiblesse, associé à un manque d'intérêt pour le sort de l'enfant, est par ailleurs considéré comme la manifestation d'une pensée *baso* capable en tant que telle d'influencer de manière négative la vie domestique et les activités normales qui consistent à s'occuper de sa progéniture.

La même chose est valable pour les prescriptions liées à la période de soins qui, après l'accouchement, accompagnent l'enfant jusqu'à que ce dernier devienne plus fort et donc plus résistant. Dans ce cas également, les parents et les autres membres adultes de la famille ont une énorme responsabilité vis-à-vis du bon développement physique et moral de l'enfant : les régimes alimentaires, la discipline corporelle et les façons de se relationner aux autres ont un impact sur les enfants. Cela apparaît de manière encore plus évidente lors des phases successives du développement, lors desquelles on donne plus d'importance aux nouvelles attitudes

émergentes de l'enfant et à son comportement vis-à-vis des enfants de son âge, de la famille et du travail.

C'est ici que se dessine une relation étroite entre pensée, physiologie et actions qui rend l'être humain tel et lui donne les moyens de construire des individus uniques et plastiques – au sens où ils peuvent changer, se transformer – ainsi que de modifier et de façonner de nouveaux êtres humains à son tour.

§1.1.2 Génération humaine et animale

Pour ce qui est des modalités et des conditions, le processus de génération humaine ne présente pas de différences avec celui des autres espèces animales, du moins sur le principe. Elle est considérée analogue à celle des autres mammifères, étant donné que le fœtus semble avoir pour fonction exclusive celle de s'alimenter et de grandir, fonction partagée avec les autres espèces animales jugées similaires à l'homme. En particulier, une telle affinité est encore plus évidente lors des mois qui succèdent à l'accouchement, lors de l'allaitement : ces mois sont considérés essentiels dans le processus de construction des nouveaux corps et dans la transmission des caractéristiques qui définissent l'individu. De fait, l'allaitement est la continuation de cet échange de fluides qui, s'étant activé au moment de la fécondation, continue à se développer lors de la période de gestation et permet l'échange direct de sang, même suite à la rupture du cordon ombilical. Dans cette phase de la vie de l'enfant, le lait maternel remplit donc deux fonctions d'une grande importance pour le développement futur du nouveau-né : il permet l'apport nutritif nécessaire au développement du corps et en active le processus d'humanisation. Cette double fonction se vérifie également dans l'habitude à élever des petits animaux capturés lors de parties de chasse en vue de les offrir par la suite aux femmes ou aux filles les plus

jeunes de la communauté. Bien que le nombre d'espèces animales élevées à l'intérieur de l'espace domestique soit élevé, il est répandu de croire que ce sont les jeunes mammifères qui possèdent les caractéristiques les plus conformes à la vie domestique, en raison de leur capacité majeure à s'adapter à la quotidienneté d'une famille humaine, même après une période relativement brève de vie en commun. C'est aux femmes de prendre soin au mieux des petits animaux, ce qui se déroule souvent dans une profusion d'attentions maternelles très similaires à celles réservées aux enfants humains. Dans ce contexte, l'élevage apparaît comme un entraînement qui prépare aux futurs rôles de mère et de femme. En effet, les soins et le dévouement des petites filles à élever de petits animaux sont souvent pris comme exemple à exalter les capacités, le dévouement et l'esprit maternel qui se développeront complètement juste après la période suivant la ménarche et au début de l'âge adulte.

Ce qui différencie les petits mammifères et en particulier les primates des autres animaux comme les prédateurs et les carnivores¹⁶, outre la ressemblance physique explicite, réside dans leur capacité à se nourrir de manière adéquate du lait maternel humain. La femme chargée de l'allaitement procède ainsi à humaniser la petite créature par le biais de soins journaliers et de l'alimentation, l'amenant ainsi à abandonner graduellement les habitudes et instincts animaux liés au monde de la forêt et à accepter ceux qui sont dictés par la vie en commun humaine. À propos du partiel abandon de caractéristiques non humaines, on parle souvent de "changement

16 □ La pratique du limage de dents (*reicha*) des petits animaux carnivores est assez répandue, car de cette manière on diminuerait leur désir de se nourrir d'aliments crus ou contenant du sang. Une telle opération, outre limiter le risque que ces animaux puissent mordre ou blesser les habitants humains de la maison, sert à en plaquer les instincts de prédateur, rendant ainsi leur tempérament plus docile et moins enclin à rechercher de nouveau la vie en forêt. Dans de nombreux cas cependant, l'opération n'est pas en mesure d'obtenir les effets espérés et, surtout chez les spécimens adultes, cela ne sert qu'à éviter qu'ils puissent causer de trop grands dégâts, comme celui de se nourrir de volaille et de viande fumée. En aucun cas ne sont élevés des félins ou des reptiles, à l'exception de quelques tortues qui seront ensuite employées comme aliment.

de pensée” ou de “perte de mémoire”, des expressions qui décrivent des actions de pensées qui ne sont attribuables qu'aux humains ; cela indique dans quelle mesure le lait maternel agit comme substance humanisante et agent transformateur. Si tout cela a une incidence évidente sur les animaux issus de la forêt, c'est-à-dire du monde non humain, le résultat d'un traitement similaire envers les enfants est majeur.

De telles considérations pourraient laisser penser qu'étant donnée la ressemblance substantielle entre les processus génératifs et ceux qui produisent les substances dérivées du sang, on puisse postuler, du point de vue de l'anatomie physiologique, un paradigme de compatibilité humain-animal, qui nous autoriserait à transférer les particularités de l'un sur l'autre, et vice versa. Sur ce point cependant, le discours urarina est très clair : il institue une différence fondamentale entre les hommes et les animaux, même dans le cas de ceux qui, comme on l'a vu, présentent une analogie plus marquée avec l'homme.

Il est possible d'expliciter cette différence en s'appuyant sur le discours mythique qui fait référence à la création des premiers mammifères, devenus par la suite nourriture pour les ancêtres humains. Selon le mythe, les ancêtres des Urarinas actuels, lors des premiers temps de leur existence, auraient peuplé une terre très riche, mais dépourvue d'aliments pour leur survie. Le dieu créateur *Coaunera*, ayant eu pitié de la condition misérable dans laquelle se trouvaient ses créatures, décida de leur octroyer les moyens de se nourrir, grandir et proliférer. *Coaunera* envoya un émissaire appelé *Hiri Corii*, qui après avoir fait deux groupes des êtres humains, en envoya un dans la forêt en le dupant. Le fragment reporté ci-dessous se situe précisément au stade de la narration qui voit *Hiri Corii* transformer, à leur insu, les membres d'un des deux groupes humains en *raana*¹⁷ et en *obana*¹⁸ :

17 □*ayassu pecari*.

18 □*ayassu tajacu*.

[*Rana cuaunaalu coriine*]

[...] *Hiri Corii* ordonna à un groupe de personnes : « Vous sèmerez ici, séparés des autres. Ne restez pas en silence, mais riez, plaisantez, chantez. Laissez jouer parmi vous les enfants. »

Ils obéirent à l'homme. Et ainsi ils se mirent à semer des rachis en plaisantant, en chantant et en riant, laissant que les enfants jouent dans la *chacra*. Tandis qu'ils travaillaient, *Hiri Corii* a utilisé un *bauu* sur des cannes de roseau à flèche (*jiarana*)¹⁹ et il les a tirés sur le dos des gens occupés au travail. Les gens ont tout vu et ils ont commencé à crier de peur : “*ichui, ichui, ichui*”. À peine ils eurent prononcé ce cri, ils se transformèrent en *raana* et après, ils ont commencé à faire du bruit avec les dents. Les gens d'un autre groupe, après avoir vu ce qui s'était passé, dirent : « Que se passe-t-il ? Qu'arrive-t-il ? » Et après avoir prononcé ces mots, ils se transformèrent eux aussi en animaux, en *obana*. C'est pour cette raison que lorsque l'on rencontre des *obana* dans la forêt, on entend leur cri qui fait : “*oj, oj, oj*”. L'homme [*Hiri Corii*] leur dit d'aller se reposer sous le palmier de *riisine*²⁰ : « Allez vous rouler dans la boue sous les épines de ce palmier ». Ils l'écoutèrent et allèrent sous le *riisine*. À peine eurent-ils commencé à se rouler que les épines qui restaient sur leur corps se transformèrent en poils : ils s'étaient transformés en animaux. Et ainsi, sans savoir qu'avant ils n'étaient pas des animaux mais des personnes, ils restèrent vivre sous ces plantes. Ils restèrent habiter cette terre, à faire du bruit dans les feuilles, près de leurs nouvelles maisons. Ils commencèrent à augmenter en nombre jusqu'à occuper la terre des humains, et ils naissaient toujours tous pareil, tous animaux et non plus des personnes. Mais les gens, dès qu'ils les virent,

19 ☐ *Gynerium sagittatum*.

20 ☐ *Astrocaryum chambira*.

commencèrent à les suivre pour les capturer et se les manger. Eux, les animaux, ils s'échappaient, ils ne savaient pas qu'avant ils étaient comme eux, qu'il fut un temps où ils vivaient ensemble.

Ce fragment est particulièrement significatif dans le cadre de notre étude car il permet de déterminer de manière précise les éléments qui établissent une distinction entre les humains et les animaux, attribuant à ces derniers un processus génératif différent de celui des humains sur plusieurs points. Dans chacune des différentes versions du mythe, la narration suggère un modèle construit sur la base d'une séparation arbitraire (l'intervention d'*Hiri Corii*) qui n'existait pas auparavant entre humains et non humains. La différenciation entre les chasseurs et les proies s'établit en même temps que celle entre les hommes et les animaux ; elle assure à ces derniers la capacité de se reproduire de manière autonome, rendant ainsi possible la survie de l'humanité. Le mythe clarifie le fait que, lors de la transformation des hommes en animaux, ces derniers ont progressivement perdu leur capacité de penser, en raison d'une sorte d'action commune pour ce qui est de se reproduire, se nourrir et s'échapper : de fait, ils ont perdu certaines des caractéristiques qui en faisaient des humains, les contraignant ainsi à un cycle de mort et de reproduction qui leur permet de proliférer toujours égaux à eux-mêmes sur la terre. De fait, l'élément qui est à la base de cette diversité réside dans la différence particulière des processus qui portent à la construction de nouveaux individus : ce qui est défini comme "animal" implique une sorte d'innéisme qui exclut l'action des parents – et de la communauté en général – du processus génératif. Si du point de vue de la génération naturelle l'homme semble au premier abord ne rien accomplir de plus que les animaux, conformément au principe génératif qui prévoit que des individus de la même espèce naissent de parents de la même espèce, on peut également affirmer que l'homme se différencie

des autres êtres vivants par la nature perméable d'un tel processus. Dès lors où l'on s'autorise à parler de perméabilité, cela doit être fait sur la base d'une reconnaissance du rôle actif que les enfants assument lors de tout le processus de développement, dans la dotation de nécessaires caractéristiques physiques et de tempérament ainsi que dans la formation d'une individualité spécifique.

§1.1.3 Corps perméables

La perméabilité à la base de tout le développement fœtal rend ce processus particulièrement délicat. En effet, le sujet qui va naître (*beree*) est pourvu de la capacité d'absorber (*sisiha*)²¹ des substances qui passent directement à travers son corps ou indirectement à travers celui de ses parents, lors de toute la phase de son développement et jusqu'après l'accouchement – avec certes moins de facilité. Par exemple, cela se produit avec la semence masculine. Quand la femme a des rapports sexuels avec un homme différent du père biologique du sujet qui va naître, on pense que le fœtus peut absorber, dans la phase de développement, la semence de l'amant de la mère, et cela entraînerait une modification de certaines caractéristiques, ces dernières pouvant s'ajouter ou se superposer à celles du père. L'idée de l'utérus formé comme un “panier” (*umari*) illustre de manière précise la capacité de l'organe à accueillir et à contenir des substances provenant de l'extérieur. Medardo décrit ces particularités de manière très explicite :

« Ça doit être comme ça, c'est sûr, parce que quand elle est

21 □ Le terme est souvent utilisé en référence aux nourrissons avec l'acception d' “allaiter”. Plus généralement, il indique l'action de “téter”, dans le sens de la capacité à absorber une substance pour qu'elle entre dans le corps.

disposée pour avoir des enfants, le panier est ouvert et puis on le referme ; et même si elle a des relations avec un autre homme il ne se passe rien, c'est ce que disent les *mestizos*. Nous on ne pense pas comme ça. Quand un autre homme fait ce qu'a fait avant lui le mari, on pense que l'enfant aura deux pères, avec deux sortes de sang. *Nalaoriaanejana* reste toujours ouvert. Ce genre de choses est considéré mauvais, *baso*, et ils l'appellent [l'enfant] *unusi* ». [Medardo 2012]

C'est de la zoologie que s'inspire métaphoriquement l'acception la moins positive d'*unusi*, littéralement “sangsue”, se référant par là à l'activité parasitaire de l'animal et donc à l'image d'un homme capable de « boire le sang d'autres êtres humains », sous-entendue l'acception d' “être impur”. Le terme *unusi*, utilisé pour indiquer les nouveau-nés dont la paternité est incertaine, admet de manière implicite que le fœtus, pendant le développement, ait pu “sucrer” la semence provenant de plusieurs donneurs – semence qui, comme indiqué précédemment, est l'un des dérivés du sang masculin (cf. Walker 2009:100). En effet, lorsque la fécondation a lieu, l'utérus peut accueillir pendant toute la durée de la gestation la semence de plusieurs hommes, en absorbant les caractéristiques de celui qui l'a produite et en les transmettant par la suite au corps en formation. Une des conséquences, si le rapport extra conjugal était découvert, pourrait être le refus de la part du père biologique de reconnaître publiquement le nouveau-né, ou encore son action vouée à rendre très difficile la recherche d'un parrain ou d'une marraine qui coupe le cordon ombilical. Parmi de nombreuses descriptions qui concernent la vie de couple, un cas emblématique est clairement décrit par Julián :

« Quand un enfant naît, la “personne qui coupe le cordon” est

appelée *camichura*. Il est arrivé qu'une femme ait eu un fils qui n'était pas que de son mari et elle a appelé une personne pour venir couper le cordon, mais cette personne n'a pas voulu le couper. Et les gens m'ont dit pourquoi cette personne ne voulait pas : ils ont dit qu'on pense que quand tu le coupes, tu touches aussi le sang de l'enfant et de la femme, et donc aussi celui de cette personne [la femme] pour ce qu'elle avait fait... cette personne ne voulait pas. Les Urarinas pensent qu'ils ne peuvent pas couper le cordon si avant, ils ne savent pas comment vit cette personne, comment elle est et si elle fait sans le savoir des choses d'une vie mauvaise. Comme ça on est contaminé, c'est une contamination pour eux. Le nouveau-né aussi change de sang et ils ne veulent pas toucher son sang » [Julián 2012].

Tant que le sujet qui va naître est considéré comme le fruit de la relation entre mari et femme légitimes, ou au moins comme généré exclusivement par deux parents, l'idée que le sang maternel maintient sa propre pureté demeure, puisque les pensées qui ont contribué à le générer sont pures. Une telle qualité du sang est assurée par la conduite morale des parents qui, de cette manière, empêche la transmission de caractéristiques et de pensées déplorables. Dans le cas contraire, le contact avec le sang impur, surtout lors de l'accouchement et de la coupe du cordon ombilical, peut favoriser la transmission de pensées considérées nocives, si dangereuses qu'elles peuvent se manifester sous forme de maladie ou d'attitude violente vis-à-vis de sa propre famille. C'est sur la base de cette idée de transmission que lorsqu'ils reçoivent l'invitation de la part des parents, les futurs parrains peuvent décider s'ils acceptent ou non la proposition – en exposant alors des raisons qui expriment souvent et de manière subtile un reproche. Même dans ce cas, la crainte

qui motive le refus (*esenetai*)²² réside dans le risque lié au contact, même accidentel, avec le sang impur, et à l'idée que cela puisse ensuite contaminer le reste de la famille. Il est relativement aisé d'imaginer combien le refus est encore plus net dans les cas où l'enfant est le fruit d'une relation incestueuse. Tout le sang qui sort du corps, y compris le sang menstruel, le sang des animaux et la semence, est en effet considéré "sale", nocif et donc potentiellement dangereux pour n'importe quelle personne qui n'en soit pas le propriétaire ; à fortiori si c'est le résultat direct d'une pensée *baso*, lascive et moralement déplorable, comme dans le cas de l'inceste.

Bien que la communauté condamne les relations extra conjugales, les discours moralisateurs ne donnent presque jamais suite à des actions visant à éloigner le couple fautif du groupe. Cela est probablement lié au fait que les partenaires en couple ont la possibilité de se séparer à tout moment et très facilement. En revanche, beaucoup voient les relations sexuelles avec des *mestizos* comme une grave violation des lois naturelles et cela peut être puni par l'éloignement de la communauté, comme le décrit le fragment suivant :

« C'est un sang différent [celui des *mestizos*]. Une fois je parlais de ça, je voulais comprendre le type de sang qu'ont les Urarinas. Quelqu'un m'a dit que nous on en a un et qu'eux en ont un autre. Et qu'est-ce qui se passe quand on a des relations sexuelles avec eux ? Le sang se contamine, on est plus nous, natifs Urarinas légitimes, et ce sang est alors abîmé. Notre esprit aussi change : il ne parle plus notre langue une fois qu'il a quitté notre corps après notre mort. C'est pour ça que les Urarinas se protègent. Je connais un

22 □ Un geste de refus ou la méfiance vis-à-vis d'un discours que l'on considère faux est souvent accompagné de l'expression *esenetia*, littéralement "ne pas croire". En effet, on pense qu'une telle marque de refus a pour origine le manque de confiance vis-à-vis de ce que l'on croit nuisible ou faux. Au contraire, le verbe *jeriha* est souvent utilisé dans l'acception de "accueillir" et "accepter", son sens étant celui de "croire".

homme qui est comme ça, sa sœur et sa belle-sœur sont venues ici dans le village et elles m'ont raconté qu'il est très méchant. Sa sœur, elle m'a dit, elle n'avait pas fait quelque chose et c'est pour ça qu'il a pris un bâton et qu'il l'a tapée. Il aurait dû lui demander pourquoi elle n'avait pas fait cette chose-là, mais non : il prit un bâton et commença à la taper.

Lui il est Urarina mais sa femme est *mestiza*, c'est pour ça qu'il est méchant même envers sa famille ». [Julián 2012]

Dans une telle situation, le danger encouru est plus élevé que pour une relation extra conjugale, cela peut en outre avoir des conséquences extrêmement graves pour la santé. Même si les exemples de mariages mixtes ou d'enfants sains ne manquent pas, on tend à reléguer une telle éventualité à un phénomène rare et limité, soutenant que, dans tous les cas, le côté nocif de ce type de relation peut se manifester chez les générations successives. En effet, il est courant de penser qu'une violation de ce type produit des individus peu adaptés à la vie en communauté, extrêmement violents et dans de nombreux cas voués à des pratiques agressives de sorcellerie. Dans la plupart des cas, il suffit d'un simple contact par pénétration avec des substances comme la semence ou le liquide vaginal appartenant à un partenaire sexuel occasionnel pour en observer les conséquences. Un épisode très singulier revient fréquemment dans les discours entre hommes et démontre combien cette conviction est profondément enracinée chez les Urarinas :

« Quand C. est allé vendre du bois en ville, il a dépensé l'argent pour une femme du port. On lui dit toujours qu'il ne doit pas, que c'est mal, qu'il peut tomber malade ; mais lui il n'écoute pas. Après quand il est rentré, il est tombé malade. Tout le monde a compris

qu'il avait été avec une femme *mestiza*. Il n'arrivait plus à dormir, au début. Il respirait fort dans son sommeil et il restait immobile au réveil. Après il a changé : il n'arrivait plus à rester debout et il pouvait se mettre qu'à quatre pattes. Il ne parlait pas et montrait les dents, comme les chevaux, et il faisait aussi le même cri. Il ne reconnaissait plus sa femme. Il ne parlait pas. Il était comme un de ces animaux, une sorte de cheval. Tout le monde lui disait que c'était à cause de la relation qu'il avait eue avec la femme qui lui avait fait mal au sang. Et puis au final avec un chant il est guéri et il ne se rappelait plus rien de ce qui s'était passé ». [Roberto, 2012]

C'est le contact même par lequel a lieu un échange de substances qui compromet le corps, en le contaminant. La nature de cette contamination amène une suppression des caractéristiques qui font de l'individu un humain, et donc la faculté même de penser : l'homme perd ainsi la capacité de jugement, la parole, la mémoire et la faculté de subvenir aux besoins de sa famille. Il devient de fait un être appartenant à la catégorie de ces animaux dépréciés (précisément, *baso*), à laquelle appartiennent les bovins et le cheval, dépourvus de la faculté d'échapper aux chasseurs et incapables de vivre dans la forêt.

L'éventualité qu'un processus de contamination de ce type interfère avec la gestation ne se limite pas au seul monde des humains, elle s'étend également à la sphère relationnelle avec les personnes non humaines. En particulier, il existe pour la femme le risque d'entrer en contact, lors de la grossesse, avec les esprits peuplant le monde subaquatique (*Edara Nenaja*), appelés *Edara*. La cause d'une rencontre si néfaste est souvent attribuée à la légèreté de la future mère qui, n'ayant pas respecté les interdictions prescrites durant la gestation, se rend à la rivière ou aux alentours d'une source d'eau pour ses ablutions quotidiennes ou encore pour laver le linge.

Beaucoup racontent que la fécondation de la part de ces êtres advient sans que la femme puisse s'en rendre compte ; il est rare que ce qui est arrivé lui soit révélé en rêve. Dans tous les cas, ce n'est qu'au moment de l'accouchement qu'il est possible de définir avec exactitude s'il s'agit d'une fécondation de ce type :

« L'enfant naîtra comme un monstre, avec la peau très sombre ou de couleur bleue, les yeux qui ressortent comme ceux d'une tortue, ou alors il n'aura pas de mains et sera comme un petit animal. Dans certains cas ils n'aura pas d'anus comme les enfants normaux et il ne saura pas se nourrir du lait de sa mère. Dans ces cas-là, les femmes urarinas savent qu'un *Edara* est entré en elles et a pénétré à l'intérieur de l'enfant quand il était encore en train de se former. Dans ces cas-là on ne peut rien faire : l'enfant n'est pas en mesure de vivre avec les autres personnes et on le donne donc à la famille du père qui vit dans la rivière. Le père [humain] l'emmène près de la rive, le laisse là et il s'en va. Après quelques heures à l'aube l'enfant n'est plus là, les *Edara* se le sont repris ». [Roberto, 2012]

Le retour à la rivière, demeure de la famille non humaine, marque la séparation définitive vis-à-vis du monde des humains et donc de celui de la mère. Il est important de souligner qu'ici aussi l'altération survenue lors de la gestation détermine, à la naissance, la privation des caractéristiques humaines qui auraient permis à cet être de continuer les phases successives de croissance parmi ses semblables humains. Cela n'est donc pas simplement dû à des différences d'ordre corporel ou d'apparence physique, mais particulièrement à la faculté de penser comme un humain et d'agir en tant que tel au sein de sa famille et de sa communauté.

§1.2 Dynamique des fluides et subjectivité

§1.2.1 *Ichana* : le sang

Le sang (*ichana*)²³ remplit deux fonctions spécifiques : l'une relative à la transformation de la nourriture ingérée en nutriment et à sa diffusion uniforme à l'intérieur du corps ; l'autre, étroitement liée à la même dynamique que la première, concerne la faculté de faire circuler les pensées et le fait que ces dernières peuvent se manifester à travers des actions volontaires et des activités productives.

La première de ces deux fonctions concerne le processus digestif (*lijiaa*) et permet de transformer les aliments en nutriment, en intervenant directement sur les processus de croissance et de conservation du corps. La digestion est conçue comme une altération des aliments provoquée par le sang. De ce fait, la privation même temporaire d'une telle fonction détermine l'interruption du flux sanguin qui alimente les tissus, condamnant ainsi le corps à une mort certaine « comme l'arbre qui sans lymphe commence à perdre ses feuilles, se sèche puis meurt en devenant froid » [Medardo 2012]. Une analogie est fréquemment employée dans le discours urarina

²³ □ Le terme désigne exclusivement le sang humain ; pour cet animal-là on utilise le terme *coichana*, car il est doté de particularités qui sont différentes pour les humains.

en vue d'expliquer un tel processus, elle évoque les différentes phases de préparation de la bière de manioc (*barehe*) :

« La nourriture que nous mangeons est comme du manioc. Pour préparer le *barehe* tu dois d'abord peler (*roeca*) le manioc, puis tu le cuis (*lanoo jareeca*) et ensuite tu l'écrases (*tutuha*). Ma femme mâche de l'*aqui*²⁴ puis elle mélange tout et le laisse reposer toute la nuit. Tu vois, le *barehe* mûrit parce que le manioc est cuit, si tu le laisses cru dans un coin rien ne se passe et bientôt il n'est plus bon. Ça ne sert plus : ce n'est plus un aliment. Quand on mange, la même chose se passe dans l'estomac et tout devient nutriment pour le sang ». [Julián 2012]

La purée obtenue après l'ajout d'une petite quantité d'*aqui* ou de manioc (*lanoo*) mâchés au préalable se laisse reposer toute la nuit, de manière à ce qu'elle puisse fermenter et devenir "mûre". L'analogie évoquée fait explicitement recours à l'idée de cuisson, et donc de chaleur, pour expliquer comment on peut transformer un aliment cru comme le manioc en nutriment pour l'organisme : pour le *lanoo* cru, l'action de la chaleur faisant défaut, sa transformation ne peut s'activer ; de la même manière, la nourriture ne peut se changer en aliment et le processus digestif demeure incomplet sans l'action du sang, chaud et liquide. C'est donc le sang, associé à d'autres organes tel que tout particulièrement l'estomac (*cotoheri*)²⁵, qui permet d'altérer la matière et donc d'en tirer toutes les substances nutritives.

24 □ *pomoea batatas*.

25 □ La traduction littérale du terme *cotoheri*, "où l'on conserve la nourriture", nous éclaire sur l'estomac, décrit comme « une casserole, un sac dans lequel entre la nourriture », à partir duquel il est possible d'insérer ou d'extraire des aliments, exactement comme lors de la cuisson des plats.

Pour ce qui est des aliments ingérés par les humains²⁶, la première étape du lent processus digestif a lieu dans le *cotoheri* où, comme pour le manioc, la nourriture est écrasée (*tututha*)²⁷ et réduite en une pâte homogène. L'absorption par les tissus de l'estomac, pensé comme un "sac" dont les tissages sont irrigués par le sang, permet de séparer ce qui deviendra aliment pour le corps de la matière résiduelle qui est par la suite dirigée vers l'intestin. La nourriture, après avoir été ainsi raffinée, se réduit désormais à une substance dépourvue de nutriment ; tout le liquide en excès est retiré lors de son passage dans l'intestin, ce qui ramène la matière à l'état solide. Cette deuxième étape du processus est plus lente, selon les modalités propres à l'assèchement : l'action de la chaleur corporelle et, en même temps, la pression exercée par les parois des deux intestins – l'intestin grêle (*suri macosi*) et le gros intestin (*suri corionisi*) – qui "essorent" les derniers résidus de la matière. Lors de cette étape, la matière fécale se solidifie et se comprime. À nouveau solide, elle est conservée à l'intérieur de l'intestin pour ensuite être expulsée du corps comme résidu inutile. C'est seulement lors de cette dernière étape du processus que les substances aqueuses résultant de la matière deviennent urine (*jiaane*), qui après avoir rempli la vessie (*mesisajii*), doit être évacuée. Pour ce qui est de la nourriture, désormais réduite à matière solide inutile, elle est expulsée de l'organisme, les nutriments retenus lors de la première phase de digestion passent dans le sang qui, renouvelé par l'action constante du cœur, est envoyé au corps entier jusqu'à atteindre les organes et les régions les plus périphériques du corps.

26 ☐Beaucoup de mes interlocuteurs soutiennent que pas tous les animaux sont comme nous. Eux, ils mangent ce que nous ne pouvons pas manger et ils vivent ainsi. Si tu vas dans la forêt tu trouves des cacas d'animaux et tu te rends compte qu'ils sont différents. Des fois tu trouves des os dedans. Je te parle d'os entiers, grands, des parties d'autres animaux, des parties qu'eux ils mangent quand même parce que leur sang est habitué. Ils entrent dans l'estomac tout entier et deviennent aliment, même si ce sont des os. Nous on est différents et si on mange certaines choses on tombe malades. Pour les animaux c'est différent ». [Gacinto 2012]

27 ☐Le même terme est utilisé pour décrire la manière avec laquelle les femmes écrasent le manioc cuit lors de la préparation de bière de manioc.

C'est dans le cœur, par l'action conjointe des battements cardiaques et de la respiration, que le sang désormais riche en nutriment reçoit la chaleur nécessaire pour rester fluide. Il peut alors circuler à l'intérieur du vaste réseau de vaisseaux sanguins sans se solidifier. De fait, il est évident que l'interruption de la respiration peut compromettre jusqu'au bon fonctionnement du cœur qui, subissant une altération de son mouvement rythmique, impose au sang une immobilité non naturelle et par conséquent une dégradation rapide : le sang qui ne peut plus circuler peut perdre rapidement sa fluidité et, à travers un inexorable processus de solidification, il peut provoquer en peu de temps un assèchement des veines et des tissus (cf. Conklin B. in G. Tuzin (ed.) 2001 : 150).

Toutefois, il est plus fréquent d'attribuer la cause de l'appauvrissement du sang à un manque d'assimilation des nutriments nécessaires à alimenter le corps, et donc à un processus digestif dysfonctionnant. Les causes peuvent être multiples et on pense qu'en négliger les implications peut aboutir, surtout chez les enfants, à des conséquences extrêmement graves. Un exemple significatif du risque que comporte une éventuelle altération du processus digestif est illustré par le fragment de conversation suivant.

« Julián : Tu l'entends ? C'est le fils de José, le benjamin, le plus petit des quatre.

Emanuele: On l'entend dans tout le village. Il est toujours en train de pleurer, pas vrai ?

J. : Il pleure, oui : il a toujours pleuré. Quand son frère a été piqué l'autre jour par les guêpes, quand il était en train de jouer, tu te souviens ? Il a pas beaucoup pleuré, lui. Celui-là au contraire il pleure beaucoup. Il a toujours pleuré, et beaucoup, depuis qu'il est né. Il n'a jamais été bien.

E.. Je le vois, il a l'air plutôt maigre. Il ne mange pas ? Il est peut-être malade ?

J. : Non, il va bien, mais quand il était plus petit il a été très mal. Il mangeait au sein de sa mère, comme tous les enfants, mais il avait toujours la diarrhée et il ne se nourrissait pas bien. On pensait que la maladie lui était entrée dans le sang et qu'il était désormais trop tard, mais il n'était pas en malaria ou autre. Maintenant tu vois il est guéri, il est resté maigre mais il est sain.

E. : S'il est sain alors pourquoi il pleure, il a des douleurs ? Il souffre encore de diarrhée ?

J. : Mais non, je crois pas. Je crois que c'est la faute de la maladie de quand il était petit ; la faute de tout ça est dans le fait d'avoir eu la diarrhée, et de ne pas avoir beaucoup de force dans le sang. Tu es faible et c'est plus facile de tomber malade. Là, il est comme ça parce qu'il n'a pas eu assez de forces étant petit et maintenant il doit grandir, mais il est resté grincheux même s'il est plus grand. Mais ce n'est pas dit qu'il reste comme ça. Les enfants grandissent et deviennent plus hauts et ils récupèrent, mais maintenant, tu vois, il pleure toujours et il tombe, il ne tient pas debout et il pleure à nouveau... Tu dois t'assurer que ton fils mange et qu'il n'ait pas la diarrhée, parce que ça peut le tuer. Ce n'est pas comme les grands qui guérissent plus rapidement, quand ils sont petits ils perdent leurs forces rapidement et ensuite certaines maladies s'y mettent, les autres maladies entrent dans le sang, et tu dois t'en rendre compte pour pouvoir les guérir avec des chants. »

Comme l'exprime clairement l'exemple ci-dessus, le sang qui ne se "nourrit" pas perd de sa capacité à alimenter le reste du corps et il est sujet à des transformations physiologiques similaires à celles qui sont causées par le début d'une maladie, comme le changement de l'odeur (*saiinha coriha*), de la couleur (*siinha*

colo) et de la viscosité. En effet, le sang altéré est souvent décrit comme extrêmement liquide et dépourvu de couleur (*iiniei colo*) ou, au contraire, comme une substance très dense (*unijiinaca*), presque solide, et froide. C'est l'équilibre hémostatique du sang en particulier, et par conséquent celui du corps en général, qui est le plus fréquemment sujet à de radicales altérations qui pourraient compromettre les caractéristiques du liquide de manière à induire une sudation abondante ou encore le refroidissement des membres, ce qui est souvent considéré un signe évident de chaleur excessive et d'une consommation non productive d'énergies et de pensées²⁸. L'abondante transpiration est le premier indicateur d'un changement des caractéristiques naturelles du sang et constitue la manifestation de processus d'altération comme de purification. Si l'on fait de nouveau recours à l'analogie avec le *barehe*, ce n'est pas un hasard si l'on pense que cette boisson est le produit d'un processus de fermentation qui « transforme le manioc doux, après quelque temps, en *barehe* plus “fort” (acide), de blanc à jaune, d'eau à liquide qui te saoule... et qui produit des bulles qui ensuite disparaissent ».

Comme dans le cas précédemment décrit, il s'agit de souligner que même si l'on associe la maigreur et les pleurs répétitifs de l'enfant aux diarrhées précoces,

28 □À ce sujet, E. Belaunde (2006), se basant sur l'étude de J. Overing (1986), explore de manière comparative chez plusieurs peuples amazoniens les modalités par lesquelles l'esprit, les pensées et la force physique sont en mesure de transformer les corps et leur attribuer un genre. L'auteure soutient que le flux sanguin est envisagé comme relation, étant donné sa fonction de transporter des connaissances à toutes les parties du corps. C'est par le biais de pratiques de protection comme le régime et la réclusion que le sang assume une fonction primordiale dans les conceptions indigènes vis-à-vis des notions de personne et de santé. Cet argument s'accorde avec ce que mes interlocuteurs urarinas retiennent comme étant l'une des principales fonctions du sang, à savoir la capacité de permettre la communication entre toutes les parties du corps, de faire bouger les pensées et la force nécessaire pour toute action intentionnelle (cf. Belaunde 2006 : 206-207). La nourriture, les objets, les mots, la musique, les odeurs et les enfants sont par conséquent le produit d'une bonne circulation des pensées, s'extériorisant dans la réalité par le biais des nombreuses activités quotidiennes liées à la production et aux soins envers sa famille.

l'altération du sang, outre affaiblir le corps, détermine la consolidation de caractéristiques comportementales et caractérielles considérées comme regrettables : une facile irascibilité, une attitude négative envers le travail et un seuil de résistance à la douleur (*nacanacaena*) très bas. D'une part, les recommandations de Julián qui concluent la conversation recèlent une note de reproche envers les parents, responsables de ne pas avoir su prendre en considération les fréquents malaises de l'enfant ; d'autre part elles renseignent sur les risques dûs à une non utilisation des chants thérapeutiques appropriés. Par exemple, lorsque le processus digestif a subi une altération, on fait recours à un chant spécifique afin de prévenir des dégâts plus graves. Le chant appelé *Ichana Ujuee Bauu* (“bauu pour le sang dans les selles”), que nous n'analyserons ici que partiellement, a la fonction précise de rétablir une bonne fonctionnalité digestive, surtout chez les enfants, et de permettre au sang de reprendre une correcte circulation à l'intérieur du corps. Comme on l'a vu, si le sang – substance contaminante par excellence – est détérioré, cela peut très rapidement amener une série de conséquences qui pourraient facilement aboutir à la mort de l'individu ; si l'on associe à cela sa fonction spécifique lors du processus digestif, on voit bien le risque que comporte l'expulsion continuelle de selles sans que l'action du sang ne consente au corps d'être nourri correctement.

[*Ichana Ujuee Bauu*]

1	<i>Charibana charibana/chu-ne tabai nesari/chu</i>	Jamais, jamais même s'il se nourrit
2	<i>coichana/que neleonijia natii/ne</i>	du sang d'une grosse proie
3	<i>charibana ichanabujuee</i>	il ne souffre jamais de

	<i>curujuaine</i>	diarrhée avec du sang
4	<i>que bojiejaa/coquin que nenecoto</i>	il ne tombe pas malade de diarrhée avec du sang
5	<i>Naca chara/co-jue chara/co-jue</i>	Ça ne lui provoque jamais ça, jamais
6	<i>Ahaineto</i>	le Grand Jaguar
7	<i>rai suri corionisi caje/ne</i>	quand la maladie est entrée dans son estomac
8	<i>ne/rululu naca/ne</i>	enlève-la de là
9	<i>ranojiael/que ne/curujaca/ne</i>	la jeune femme souffre
10	<i>ichanabujuee janataone</i>	de diarrhée avec du sang
11	<i>ranojiael/ne suri corionisi caje/ne</i>	quand la maladie entre dans l'estomac de la femme
12	<i>ichanabujuee</i>	la diarrhée avec du sang
13	<i>rululu rululuritin</i>	fais-la couler dehors, qu'elle coule dehors
14	<i>rululu rululuritin</i>	fais-la couler dehors, qu'elle coule dehors
15	<i>cana ichoaje rai corichuhara corishae</i>	que les selles sortent comme les petites pierres qui tombent du ciel
16	<i>rululu naca/ne</i>	fais que ça coule dehors
17	<i>ranojiael/ne sorilenone</i>	la nourriture dans les viscères de la jeune femme
18	<i>rululu rululuritin.</i>	fais-la couler dehors, qu'elle coule dehors

Le terme *ichanabujuee* se réfère spécifiquement aux selles qui présentent des traces de sang, une pathologie qui n'atteint jamais, par exemple, le Grand Jaguar,

même s'il devait se nourrir d'une grosse proie et ingérer une grande quantité de sang (1-6). Pour les humains en revanche, cela peut gravement endommager l'estomac et interrompre le processus de digestion, ce qui se manifesterait par une dysenterie très affaiblissante et par une inquiétante évacuation du sang non utilisé. De fait, le *bauu* a pour fonction de rétablir le bon fonctionnement de l'organisme et de la digestion, en rendant les selles à nouveau solides (15-16), signe que le processus d'absorption des aliments, et donc la correcte circulation du sang, sont restaurés.

À la naissance, l'enfant peut compter sur une quantité extrêmement réduite de sang. Non seulement cela détermine une force physique limitée, mais aussi une capacité du corps à se défendre contre les maladies réduite. C'est seulement grâce aux soins des parents que la quantité de sang peut augmenter lors de toutes les phases successives du développement.

En particulier, on reconnaît une différence fondamentale entre la formation du sang et son enrichissement, cette distinction se base sur la nature même des deux processus et sur leur séparation. Tandis que le processus d'enrichissement du sang à travers la nourriture et les pensées ne s'arrête qu'à la mort ou à cause d'une grave maladie, le processus d'hématopoïèse se conclue à la puberté, c'est-à-dire au début de l'âge adulte, qui coïncide pour les femmes avec les premières menstruations et pour les hommes lorsqu'ils ont accumulé assez de force pour exécuter toutes les activités associées à leur genre comme la chasse, la préparation des jardins et la capacité à féconder une femme.

Pour les enfants encore dépendants des soins parentaux, la perte de sang est associée, comme on l'a vu, à la perte de nutriment. Dans les cas les plus graves, cela peut dans un premier temps priver de ses fonctions la partie du corps endommagée et ensuite provoquer la mort ; dans les cas les moins graves, cela comporte un ralentissement dans le développement de l'enfant ainsi que dans le processus d'indépendance vis-à-vis des parents. Comme le souligne Roberto, « avant que

l'enfant ne soit capable de marcher et qu'il puisse librement quitter la maison, les forces se perdent très rapidement et il peut mourir en quelques jours seulement : son sang est faible ». Même lors de la puberté et au début de l'âge adulte, la perte de sang reste un risque pour la santé, impliquant l'idée d'un gaspillage inutile capable de troubler sensiblement les pensées et les comportements. Chez les adultes, la résistance aux efforts ainsi qu'une attitude correcte au travail dépendent d'une bonne utilisation des énergies et d'une bonne circulation du sang, conçue comme relation qui s'établit par diffusion constante à l'intérieur du corps. Dans le fragment ci-dessous, Julián décrit les problématiques liées à l'altération du sang chez les adultes :

« Il y a quelques mois, je suis allé à Nauta et tu te rappelles que je te disais que je n'allais pas bien ? J'étais toujours fatigué. Je me réveillais toujours fatigué et ma femme me disait « pourquoi tu es aussi faible, tu es fatigué, tu vas mal ? ». Je mangeais et ça s'améliorait un peu, mais peu après j'étais couché dans le hamac sans plus de forces. Je n'avais même pas le souffle pour descendre les marches et aller uriner. Eh bien, je suis allé à Nauta et un docteur m'a dit que mon cœur n'était pas bon, il était bon mais il ne fonctionnait pas bien. Moi je ne pensais même pas que ça pouvait être mon cœur. Je sentais que mon cœur fonctionnait bien. Il fonctionnait, mais le docteur disait « tu as la tension haute ». Il a dit que je dois prendre ces cachets. Moi maintenant, je ne sais pas pourquoi il parlait de la tension du cœur, moi je pensais que c'était peut-être mon sang qui n'allait pas bien. Tu sais, quand une maladie entre dans le corps, elle va dans le sang. Je pense que je mangeais et j'avais des forces, mais mon sang ne fonctionnait pas bien et c'est pour ça je n'avais pas assez de force pour me déplacer, il s'était abîmé. Le médecin dit que c'est le cœur... moi ça, je sais pas. Mon cœur bat, il n'a jamais cessé de battre. J'ai pris les cachets, comme

a dit le docteur, et en effet je vais mieux. Il m'a dit aussi que je ne peux pas boire de *barehe*. Tu sais, je n'en bois pas beaucoup, mais il dit que je ne peux pas manger de choses comme ça. Moi je n'ai pas compris pourquoi je ne peux pas si lui il m'a dit que c'est le cœur. De toute façon maintenant je vais mieux, tu vois ? Toi-même tu l'as vu. Même ma femme me le dit » [Julián 2012]

Julián sent que sa capacité à exécuter les activités liées à la vie quotidienne est sensiblement diminuée, et il associe cette perte d'énergie à une altération du sang : les aliments ne le nourrissent plus et par conséquent les forces l'abandonnent. Le fatiguant voyage vers la ville de Nauta et la rencontre avec le médecin mettent Julián face à un diagnostic différent à propos de son mal-être, cette fois lié au cœur. Comme pour les enfants, même si l'on peut facilement soigner le sang en le rapportant à son état de normalité, l'épisode risque d'avoir une influence durable sur le caractère et le comportement de la personne. En effet, même pour les adultes, la transformation que subit le sang est associée à une dégradation de la pensée, en mesure de corrompre toutes les substances qui en dérivent. C'est pour cette raison que lorsqu'il évoque les journées de sa maladie, Julián souligne combien il se sentait indolent, privé de forces et parfois irascible sans raisons : ce sont là les symptômes, selon lui, d'une altération évidente du sang et non pas du cœur.

§1.2.2 *Cori et Corii*

Un des termes les plus fréquemment employés au sein du lexique chamanique

est celui de *cori*. On l'utilise également dans le langage courant, surtout lors de discussions relatives au rétablissement de la santé, où il assume la principale fonction d'indiquer un organe décrit anatomiquement comme situé au-dessus du cœur. La notion de *cori* revient donc souvent dans le discours urarina, même si elle est rarement explicite ou définie avec précision. Quant à sa formulation dans le langage courant, beaucoup adoptent cette expression pour décrire le lieu, à l'intérieur du corps, dans lequel des pensées ou des émotions intenses se placent. Dans tous les cas, on concorde sur sa présence à l'intérieur de l'organisme, mais la discussion devient plus complexe lorsqu'il s'agit d'en interroger l'implication dans les processus de formation de la personne. À ce propos, prenons l'utilisation commune des locutions "entrer dans le *cori*" (*coricane enui*) ou "sortir du *cori*" (*coricane mitica*). L'utilité de cet exemple réside moins dans une définition précise de ce qui "pénètre" ou "est extrait de" que dans la description d'une dynamique spécifique entre "intérieur" (*asaan*) et "extérieur" (*jianaco*), à laquelle est soumis l'ensemble des individus. On considère qu'une pensée, un souvenir, une émotion particulièrement significatifs "entrent dans le *cori*" (*coricane enui*), ce qui suggère une capacité d'accueil, de contenance et de conservation du *cori*. Ces expressions ne décrivent donc pas forcément quelque chose de nuisible pour la personne : *coricane mitica* n'évoque pas qu'un acte soustractif connoté négativement ; de même, *coricane enui* ne comporte pas nécessairement une "intrusion", même si ces expressions se réfèrent souvent à l'introduction d'un objet ou d'un élément externe qui détermine l'apparition ou la recrudescence d'une maladie.

Cela explique le fait que ces expressions se prêtent à de nombreuses utilisations, en fonction de l'occasion et du sens que l'on y attribue. Dans tous les cas, elles servent à décrire un mouvement, tout autre que métaphorique, de l'intérieur vers l'extérieur ou vice versa, qui se réalise par voie du *cori*, faisant de ce dernier en une sorte d'interface entre ce qui se trouve idéalement "contenu" dans l'individu et ce qui au contraire appartient au monde extérieur. La ressemblance singulière avec le mot

corii contribue à rendre le terme encore plus ambigu. Comme le signale Julián, cette ressemblance, outre alimenter un malentendu de nature strictement lexicale très répandu, conduit souvent à la superposition des deux notions, qu'il est de fait difficile de distinguer l'une de l'autre :

« Il y a des gens qui ne le savent pas et ils peuvent confondre avec *cori*, mais par le mot *corii* on désigne l'esprit d'un mort, l'esprit d'un mort qui revient : notre esprit, celui des gens. *Cori* et *corii* sont deux choses différentes, c'est comme ce que certains appellent l'esprit d'une personne, qui est une chose très différente et quelqu'un qui ne le sait pas pourrait confondre, mais c'est autre chose ». [Julián 2012]

L e *corii*, même s'il est traduit par “esprit”, n'intervient pas en tant que principe animateur dans le processus embryogénique et c'est seulement suite à la formation du *cori* qu'il peut s'installer dans le corps. Poursuivons avec l'explication qu'en donne Medardo :

« L'esprit, quand on meurt, nous accompagne jusqu'au lieu de sépulture et où on enterre le placenta. Les anciens disaient : quand tu meurs c'est ça qui se passe. Quand tu es vivant le *corii* bouge avec toi, en toi, dans ton *cori*, et quand tu meurs il se sépare et s'en va. Il revient là où tu es né. Après que le fœtus a commencé à se

former, le *corii* entre lui aussi et il y reste jusqu'à la mort de la personne ». [Medardo 2012]

Le *corii* est donc décrit comme un principe immortel qui trouve un emplacement temporaire dans le corps et avec lequel il entretient un lien très étroit même après la mort. Le discours chamanique met l'accent sur le fait que lorsque l'esprit se trouve à l'intérieur du *cori*, il occupe tout l'espace dont il dispose et attend "placidement" (*coaca*), comme à évoquer une maison, « dans laquelle un homme comme nous vit, de laquelle il peut sortir. Un homme protège sa maison en évitant qu'elle soit abîmée par les intempéries ou les mauvaises herbes ; de la même manière le *corii* protège le corps et dépend de lui ». Il en découle une distinction entre le *cori*, élément structurel de l'individu et en tant que tel, sujet aux mêmes processus de dégénération biologique auxquels le corps est soumis ; et le *corii*, qui même s'il est partiellement indépendant vis-à-vis du *cori*, n'est pas soumis aux limitations imposées par la matérialité organique, et il possède la faculté de s'en séparer même pour de longues périodes, comportant le risque de priver l'individu d'une protection fondamentale :

« Même le *corii* se trouve à cet endroit, dans le *cori*, et il peut sortir. C'est comme un lieu dans lequel il entre et reste avec toutes les pensées, les bonnes et les mauvaises. Même les souvenirs sont tous ensemble. Quand une personne a son sang contaminé par exemple, elle ne peut pas bien penser et puis elle perd même son esprit, alors elle meurt. Les Urarinas pensent que même l'esprit sert à protéger, mais quand le *cori* est trop affaibli, pour le sauver il faut soigner l'*acarera* et si pour ça aussi c'est trop tard, on meurt. Quand quelqu'un meurt, son *acarera*, que l'on peut appeler vie, meurt

aussi, tandis que le *corii* continue à vivre ». [Medardo 2011]

Les propos de Medardo ont le mérite de synthétiser en quelques lignes ce qui donne toute son importance aux notions de *cori* et de *corii* dans le discours urarina. Celui-ci opère tout d'abord une distinction précise entre les deux : le premier se réfère à l'organe qui "contient", il est mortel et se modifie ; le second en revanche a quelque chose à voir avec l'esprit, sa présence à l'intérieur du corps et ses fonctions.

En effet, un corps séparé de son *corii* se trouve sans défenses lorsqu'il affronte des attaques pathogènes provenant de l'extérieur, qui trouvent ainsi un accès facile au *cori* par le sang. Par ailleurs, l'exercice des fonctions chamaniques est en mesure de provoquer une séparation de l'esprit et du corps de manière temporaire et réversible, à l'inverse de ce qui advient au moment de la mort, par le biais des rêves (*sinia*) ou par l'absorption de macérations psychotropes. Les risques qui sont liés à une telle pratique sont bien connus de tous les *iinunucoaunera* les plus expérimentés, car ils peuvent impliquer une séparation prolongée ou un enlèvement du *corii* par de mauvais esprits, ce qui peut nuire à l'individu. En effet personne n'est à l'abri, même dans un contexte quotidien, d'une atteinte à son *cori* ou du "ravisement" de son *corii*, et cela peut mener à la mort de la personne. Le fait d'inciter ou de subir une telle séparation reste toutefois relativement rare, et seule la qualité de la relation entre le *corii* et le corps assure le fait que cette éventualité ne puisse advenir de manière définitive. Cette ultime probabilité reste un cas-limite qui voit l'individu dans l'incapacité d'opposer un moyen de défense et toute intervention visant à une récupération demeurerait vaine. Ce lien avec le corps est donc très fort et il le reste tout au long de l'existence et même après la mort de l'individu. La description de la relation entre placenta et *corii* est un exemple communément cité en vue d'expliquer

la nature d'un tel lien et son indissolubilité :

« Si tu enterres le placenta où l'eau peut arriver, si l'eau arrive là, [l'esprit] le sent, et il sent qu'il se passe des choses et alors il y en a qui disent qu'il pleure. Une fois un de mes petits-enfants est mort, il est mort là, où tu vois cet espace vide, et on a enterré ici son placenta. La nuit je vois que quelque chose s'illumine et je le dis à ma femme et aussi à ma belle-mère qui était là. Elle me répond "là c'est où se trouve la maison de ton fils, sous le plancher qu'il y a là-bas. Je vois que quand on éclaire avec une lampe torche, il ne se passe rien." Et la vieille nous répond et dit "là où ils ont enterré son placenta, de celui qui était votre petit-fils, c'est précisément là maintenant que se trouve son esprit". Et moi je lui ai répondu "Ce doit être ainsi. La même chose arrivera, de la même manière on verra mon *corii* quand je serai mort, il ira là où je suis né". C'est ainsi que ça se passe, aussi parce que quand on est *corii* il n'existe plus d'endroit qui soit loin, [le *corii*] va aussi voir toutes les choses qu'il a laissées et puis il revient. Même la vieille disait la même chose. Le *corii* s'en va tandis que le *cori* reste ». [Julián 2011]

On pense en effet que lors de la saison des pluies (*eloena*) ce sont les nouveau-nés les premiers à se rendre compte de la hausse du niveau des rivières, en raison du lien fort que leur *corii* entretient avec le placenta enterré près de la maison. Chez le nouveau-né, le malaise se manifeste également par des pleurs inconsolables si un animal carnivore, s'approchant par inadvertance ou parce qu'il est à la recherche de nourriture, devait menacer par sa présence le lieu de la sépulture du

placenta. C'est donc de la responsabilité des parents que de choisir un endroit approprié qui soit le plus possible protégé vis-à-vis de la hausse du niveau de la rivière ainsi que des animaux sauvages qui évoluent dans les zones de forêt proches de la maison conjugale.

Le *corii* n'est donc pas simplement une entité spirituelle immortelle séparable du corps ; il ne correspond pas non plus à l'ensemble des fonctions psychiques ou des connaissances acquises lors de tout le cycle de vie. On peut néanmoins affirmer qu'il contient en lui-même une partie de chacune de ces caractéristiques, mais c'est seulement par son lien avec le *cori* qu'il arrive à complétude. Par ailleurs, c'est lorsque cette relation est établie que l'esprit s'unit aux fonctions vitales de l'organisme et qu'une dynamique d'enrichissement réciproque s'instaure. En effet selon mes interlocuteurs, les expériences "en dehors du corps" ne sont possibles que si la relation entre *cori* et *corii* consent à ce dernier d'agir sur le monde avec la même efficacité que celle que l'individu possède en général. Plus encore que pour les animaux dits supérieurs ou les plus agressifs peuplant la forêt, le lien entre *cori* et *corii* fournit à ce dernier les mêmes facultés que la personne à laquelle il est lié : il partage les mêmes pensées, la même intentionnalité, les mêmes attitudes, la même volonté. Comme évoqué précédemment, lorsque le corps meurt, le *corii* poursuit son existence, poussé par le seul désir de se réunir temporairement au placenta ; cependant ce qui s'est perdu avec le corps est précisément tout ce qui concernait le *corii* spécifiquement humain. En effet on pense que les esprits des défunts (*anukai*), même s'ils sont potentiellement porteurs de maladies pour la communauté, n'agissent pas en fonction d'une volonté précise de vengeance, de ressentiment ou de désir, mais selon l'impulsion à errer sur la terre sans un but précis, dépourvus de la mémoire acquise en vie. C'est pour cette raison qu'ils ne sont pas en mesure de se rappeler des membres de leurs familles (*cana naraichuru*) ou des personnes amies (*cana belaha*) : une telle faculté dépend en effet de la possession d'un *cori*, et donc d'un *acarera*, perdus à la mort du corps.

L'avancée de nos réflexions nous consent ainsi d'émettre une hypothèse au sujet des raisons qui rendent les notions de *cori* et *corii* si ambiguës, et par la même occasion de mieux définir leur centralité dans le discours urarina. Un premier point sur lequel se focaliser concerne l'origine du *cori* et plus précisément son rôle dans le processus de construction d'un nouvel individu. Entre les limites du processus constructif, on peut affirmer que les potentialités du *cori* ne dépendent pas exclusivement de l'apport parental, ce qui redimensionne l'idée d'hérédité des facultés corporelles. Ces potentialités ne découlent pas non plus uniquement d'un principe émanant d'une superstructure telle que le *corii* qui, comme on l'a vu, est étroitement lié au corps, même s'il n'intervient pas directement sur sa formation. En réalité, le *cori* ne se consolide et la personnalité ne se forge qu'à travers le développement physique et une socialisation progressive, car au moment de sa formation il ne contient pas encore de pensées ni de connaissances. L'identité, le tempérament et les habiletés spécifiques de chaque individu le rendent unique parmi ses semblables, mais ce ne sont pas des données initialement fournies par le corps, et leur acquisition dépend des potentialités propres à cet organe. Les êtres humains naissent « sans connaissance », « sans pensées », car le *cori* n'en possède pas les propriétés intrinsèques ; c'est seulement par l'expérience dans le monde et la relation aux autres qu'il est possible de faire “entrer dans le *cori*” ce qui permet de survivre en tant qu'êtres humains. En grandissant, l'enfant devient graduellement indépendant, le corps se développe en même temps que les facultés communicatives (*benaiina*) et les pensées. La même chose advient pour le *cori*, qui croît et devient de jour en jour plus fort. Tout au long du processus de fortification et d'implémentation des connaissances qui viennent du monde, le lien entre *cori* et *corii* est à son tour renforcé. Le *corii* tend donc à appartenir à l'individu qui l'héberge et il acquiert la double faculté d'agir sur le monde extérieur en se séparant du siège qui lui est offert par le corps, ainsi qu'à l'intérieur afin de le protéger. En définitive, *cori* et *corii* soutiennent le développement de l'individu et permettent non seulement aux êtres

humains d'agir sur le monde et sur les autres, mais aussi de développer des relations avec d'autres mondes, animaux et non humains.

Un second point de réflexion concerne le substrat matériel des processus de vie et de pensée, qui se révèle d'une grande pertinence dans le cadre de notre étude pour deux raisons. Tout d'abord, le fait de reconnaître le *cori* comme l'emplacement de l'esprit et de ses facultés comme constitutifs de la spécificité de l'action humaine n'implique pas une centralisation effective des fonctions de l'organisme, mais cela permet de décrire un système circulatoire original dans lequel le *cori* occupe seulement une des fonctions qui sont distribuées au sein d'un système plus vaste. Ensuite, parce que la dynamique circulatoire liée à un tel système permet de la définir en tant que principe vital de l'être humain, ainsi que comme élément nécessaire à la formation et au développement de l'embryon.

§ 1.2.3 La formation du *cori*.

À partir du moment où le *cori*, comme on l'a vu, est un organe reconnu par l'anatomie urarina, il est nécessaire d'en comprendre la formation et les caractéristiques d'un tel processus. De la même manière que pour le processus embryogénique, la formation du *cori* passe initialement par une partielle solidification d'un liquide appelé *beraira*²⁹, décrit comme “une goutte”, une sorte de “minuscule œuf”. Le liquide est composé de l'*acarera* dans son état de pureté maximale, étant donné que les pensées/souvenirs et les connaissances acquises précédemment n'y sont pas encore présentes.

²⁹ □ La traduction littérale de ce terme est “celui qui protège”, “qui prend soin”, avec référence explicite à sa fonction.

« Au début se forme notre tête, petite, puis la chair croît et notre poitrine, et déjà notre *acarera* s'est formé. C'est ainsi que quelqu'un naît avec tout son *acarera* qui se forme tandis qu'il est dans le ventre de sa mère, car c'est d'abord ça qui se forme, et ensuite tout notre corps ». [Medardo 2012]

La formation de ce premier coagulum a lieu simultanément à celle du crâne (*cotidi*) et aboutit à la constitution d'une vésicule appelée *bichoe*, qui se remplit par la suite. À partir de ce moment, c'est la *bichoe* qui achemine la formation du *cori* et permet la stratification et la solidification des couches de peau nécessaires à contenir les autres organes en élaboration. Une fois que la *bichoe* a augmenté de volume et que le liquide à l'intérieur a atteint la quantité adéquate, un tube se forme à la base de la vésicule, appelé *biinuaera*³⁰, qui active la circulation entre les deux organes, enclenchant immédiatement la formation du *cori*. Si l'on cherche une image apte à décrire cette étape, elle nous est probablement fournie par un exemple provenant de la culture du manioc :

« Dans la canne de manioc, mince, qui n'est sèche qu'en apparence, un liquide passe dont la plante a besoin pour pousser. Quand la canne est bonne, saine, du côté où elle est enfoncée dans le terrain, les liquides se déplacent lentement et ensuite ils deviennent solides. Tout commence comme ça : d'abord on concentre les liquides en un seul point, puis ils commencent à se solidifier. Le manioc

30 □ Littéralement, “la force du corps”, étant donné que cette partie du corps engendre les forces nécessaires à toutes les activités productives, comme celles qui sont exclusivement masculines – par exemple, la chasse et une correcte utilisation de la sarbacane.

pousse lentement. Il devient dur et de plus en plus grand. À la fin quand il est mûr, cela paraît impossible que tout soit commencé avec une petite tige et un peu d'eau ». [Medardo 2012]

Une partie du liquide initialement contenu dans la *bichoe* passe remplir le corps creux du *cori* et permet la constitution d'une nouvelle substance appelée *acarera*. À partir de là, le petit *cori* enclenche la formation de tous les autres organes internes au corps, une opération accompagnée de la stratification et de l'endurcissement des couches de peau nécessaires à le contenir. Le *cori* fait office d'élément activant tous les autres processus physiologiques et il détermine la formation des structures et des organes internes de l'embryon.

L'importance attribuée à l'*acarera* s'inscrit donc dans une théorie plus complexe sur la génération humaine, selon laquelle c'est précisément une correcte conservation ainsi que l'enrichissement de ce liquide qui sont à l'origine des processus de construction des nouveaux corps. Si l'on pense à la formation de l'embryon comme à un processus continu qui s'active à la formation du *cori* – et par conséquent de l'*acarera* qu'il contient –, on saisit mieux l'influence centrale de ce liquide dans la formation du cœur, du sang et par la suite de tous les autres organes.

La gestation arrivée à terme, le corps désormais complètement formé compte sur deux systèmes circulatoires parfaitement synchronisés entre eux :

La circulation présidée par le *suujua* définit un ensemble de mécanismes qui permettent le transport du sang dans l'organisme. Les structures prédisposées à la circulation du

sang font partie de l'appareil circulatoire constitué d'un système hydraulique à circuit fermé. Ce dernier est formé d'un vaste réseau de vaisseaux sanguins (*cocorisi*)³¹ et d'une pompe représentée par le cœur qui, par son activité cyclique et continue, pousse le sang à l'intérieur du système et en assure la diffusion.

La circulation présidée par le *cori* décrit un processus grâce auquel le mouvement de l'*acarera* est permis par deux organes, le *cori* et la *bichoe*, reliés entre eux par un tube appelé *biinuera*, à travers lequel passe également l'air respiré. Par le biais de pulsations constantes et placé anatomiquement juste au-dessus du *suujua*, le *cori* a pour fonction précise celle d'impulser le liquide à l'intérieur de ce petit système circulatoire.

Le premier système, constitué de l'appareil cardiovasculaire, c'est-à-dire d'un système de tubes à l'intérieur desquels le sang coule incessamment, n'est jamais en contact direct avec l'*acarera*. Le second système circulatoire, dirigé par le *cori* et en grande partie fermé, n'entre donc en contact avec le flux sanguin qu'indirectement. Les fréquents passages du sang par le cœur assument un sens fonctionnel, car c'est à ce niveau du système que les échanges de substances entre *cori* et *suujua* ont lieu. Les éléments contenus dans le sang enrichissent ensuite l'*acarera* au moment où, en

31 □ La traduction littérale du terme *cocorisi* est "liane de la chair", tandis que toutes les plantes grimpantes qui présentent un fût en bois sont identifiées sous le nom générique de *cojui*. Les cordages, eux, sont traduits dans certains cas en espagnol par *soga* (corda) ; le même terme générique est utilisé pour les plantes grimpantes. En urarina c'est *iinuri* qui décrit précisément un ensemble de fils tressés obtenus à partir d'une matière fibreuse, d'origine végétale et pliée à la main.

passant par le cœur, les deux liquides ne se trouvent séparés que par les parois perméables des deux organes, en contact entre elles. La circulation du sang, outre les fonctions de transport de nutriments et de diffusion des pensées, est donc prédisposée à intégrer deux systèmes distincts, puisque l'appareil circulatoire de l'*acarera*, contrairement à celui qui est constitué du cœur et des vaisseaux et qui comprend un réseau ramifié de veines et de capillaires, résulte en grande partie complètement isolé. Dans le cas de la circulation sanguine, le cœur fournit la force propulsive nécessaire à faire couler le sang le long du circuit vasculaire ; pour l'*acarera* au contraire, il est stimulé par l'activité rythmique du *cori*. La mise à exécution de ces tâches, dans les deux systèmes, détermine la coordination entre cœur et *cori* au sein d'une activité rythmique et ordonnée. Cette dernière se manifeste également à travers l'air expiré par le tube appelé *nijjaraja*, et elle reste constante lors de tout le cycle de vie de l'individu. Cela permet également d'expliquer pourquoi on ne sent pas deux pulsations distinctes, mais une seule, située précisément à l'intérieur de la poitrine (*ranisijie*)³².

Ces considérations mettent en lumière une des caractéristiques fondamentales de la physiologie urarina, à savoir la possibilité de reconduire toutes les fonctions de l'être humain à la catégorie de la mobilité propre aux fluides corporels, et de ce fait à sa faculté d'influencer une possible intervention sur le corps, en particulier sur celui du sujet qui va naître. La centralité de ce double système constitué de *cori* et *suujua* – et de leurs fluides respectifs, sang et *acarera* – reconnaît le primat des matières constituantes dans la gestion des fonctions organiques et dans les processus qui régulent le développement des différentes parties du corps. La particularité du discours urarina réside donc dans le fait de reconnaître, pour l'organe *cori* comme pour la substance liquide *acarera*, une fonction spécifique dans la formation de

32 □ L'expression *tabai renesije*, qui revient dans beaucoup de textes de *bauu*, indique l'espace à l'intérieur du corps protégé par la poitrine, métaphore qui sert à indiquer ces organes vitaux qui sont à l'intérieur, et en particulier le *suujua* et le *cori*, c'est-à-dire deux organes réputés comme assurant la vie de la personne humaine.

l'individu : l'*acarera*, en tant que propriété intrinsèque du corps humain, détermine l'ensemble des facultés spécifiquement humaines ; il ne se forme pas – comme c'est le cas pour certaines composantes matérielles et structurelles de l'organisme – à partir de la semence paternelle et du sang maternel. Par conséquent, il ne s'agit pas d'une composante abstraite ou immatérielle, mais bien d'une substance dépendante de la corporalité de la personne, de laquelle celle-ci dépend à son tour. La description du processus qui permet la formation du tubercule de manioc suggère que d'autres formes vivantes semblent pourvues d'un “cœur” capable de remplir des fonctions tout à fait similaires à celles décrites pour les humains, et particulièrement indispensables à l'acheminement des liquides à travers le corps. Dans le cas des plantes, qui se distinguent par leur faible capacité de mouvement et par la lenteur des processus de croissance, un cœur, appelé *suujui*, occupe la position centrale d'un système circulatoire très simple. Pour les animaux en revanche, plus semblables aux humains, le système circulatoire s'organise à partir d'un cœur appelé *mujue*, situé au centre du corps et qui, fonctionnant comme une pompe pour le sang, permet la digestion, la production des dérivés du sang et le développement de l'organisme. Attribuer un cœur et des fonctionnalités physiologiques semblables à l'humain à des corps non humains ne permet pas, toutefois, d'établir une similarité, même si l'on admet de nombreux éléments d'affinité. En effet, on reconnaît à chaque espèce des caractéristiques comportementales particulières, certaines habitudes et plusieurs formes d'intentionnalité. Néanmoins, un élément central de distinction entre les êtres humains et non humains se repère dans l'impossibilité pour ces derniers de se servir des fonctions propres au *cori* et donc, de l'*acarera*. Cette considération marque une différence physiologique substantielle et surtout, elle exclue la possibilité qu'entre animaux appartenant à la même espèce, il advienne un réel échange de pensées ou que les attentions portées lorsque l'on s'en occupe puissent modifier l'individu, chose qui pour les êtres humains est possible par le partage et la manipulation des substances, première entre toutes l'*acarera*. C'est pour cette raison que les animaux,

même s'ils possèdent une corporéité spécifique et une physiologie sur bien des points similaire à celle des humains, sont exclus des processus d'enrichissement et de dégradation auxquels est exposé l'*acarera*. Cela se traduit par le fait qu'ils ne peuvent pas succomber d'une maladie, conséquence de l'action contaminante d'agents pathogènes ; en même temps, cela les empêche de pouvoir agir directement sur la construction du corps ou sur la définition de leur personnalité. Si les corps humains peuvent se constituer en relation à l'environnement dans lequel ils se trouvent, cela n'est possible que grâce à l'*acarera*. Dans le cas des animaux, posséder un corps, c'est-à-dire un physique, ne suffit pas à permettre la reproduction de la société d'appartenance ni à agir pour la construction active d'un autre être, car la forme organique complète ainsi que les particulières dispositions comportementales de l'espèce d'appartenance, ne peuvent être modifiées qu'en partie au cours de la vie. C'est là un avantage des êtres humains ; en même temps, cela les condamne à une grande vulnérabilité. Si pour les êtres humains la fécondation ne garantit en aucun cas la création d'un individu similaire à ses parents, pour les animaux en revanche, c'est précisément le manque d'*acarera* qui détermine la transmission de comportements et d'attitudes par voie héréditaire :

« Si quelqu'un est *raana* il [sa progéniture] naîtra *raana*, s'il est singe il sera singe. Ils ont un cœur, et certains d'entre eux ont un esprit, mais ils n'ont pas de *cori* et donc ils font ce que savent faire leurs parents, et rien d'autre. Même les animaux qu'on élève à la maison, bien sûr ils s'habituent aux gens, mais ils ne sont pas comme ces perroquets qui imitent et c'est tout, ils imitent. Tu peux leur apprendre à manger dans ta main, ils jouent avec les enfants comme les singes, mais ils n'ont pas de pensées et des fois s'ils s'échappent, ils ne reviennent pas, ils oublient. Ils n'ont pas de *cori* et donc ils ne peuvent pas tomber malades comme nous, ni même

mourir. Seulement quand quelque chose les tue ou s'ils n'ont pas de nourriture ou si un chasseur les atteint... les gens sont différents ».

[Medardo 2012]

L'explication de Medardo insiste sur ce point : les animaux, y compris ceux qui ont été conçus par génération sexuée et même s'ils sont dépourvus d'un *acarera*, partagent avec les êtres humains des comportements et des modalités relationnelles qui peuvent être reconduits à une communauté sociale spécifique. On ne peut donc pas limiter la fonction de l'*acarera* aux seules facultés intellectuelles ou à des caractéristiques comportementales particulières. Les attributs propres aux animaux les plus avancés dans leur développement tels que le mouvement, la sociabilité, l'astuce, ne sont que des propriétés étrangères au processus de l'*acarera* qui, en revanche, permet à l'homme des opérations telles que l'imagination, la pensée et la mémoire, à leur tour déclinées en actions morales qui résulteraient inaccessibles à l'animal. Les processus de génération, l'autorégulation et la conservation de la vie sont liés à la dynamique propre au sang et s'opère donc également chez les êtres vivants dépourvus d'*acarera*, mais l'homme est le seul être vivant en mesure de construire d'autres êtres similaires à lui-même, les dotant en outre de la faculté d'autodéterminer leur destin personnel.

§1.2.4 *Acarera* et circulation des pensées

Le problème lié à la localisation des fonctions de la pensée émerge car, dans le cadre physiologique urarina, l'ensemble des facultés et fonctions psychiques de

l'individu sont considérées comme l'expression de caractéristiques spécifiques du *cori*. Toutefois une telle attribution ne permet pas d'affirmer une thèse "localisationniste" selon laquelle l'ensemble des facultés de formation du sens et de pensée seraient attribuables à une structure corporelle clairement identifiable ; en revanche, c'est la dynamique spécifique des fluides inter- et intrasystémiques qui constituent le "centre" d'une telle activité. *Cori*, *acarera* et le système circulatoire dont ils font partie assurent donc une fonction active non seulement dans la formation des pensées, des émotions, des sensations et de la mémoire, mais ils interviennent également dans les processus voués à les enrichir. Medardo, dans sa description des fonctions du *cori*, identifie cet organe comme siège de la vie elle-même et il attribue à sa possible altération la principale cause de la mort d'une personne :

« Nos pensées viennent du *cori*, elles viennent de là les pensées. Les *mestizos* disent qu'elles sont le travail de notre tête. [Nous, on pense que] s'il y a une chose très difficile à penser il faut essayer de faire une bonne chose, de là elle vient, de notre *cori*, de là ça vient et ça fonctionne pareil [que la tête]. Le *cori* est comme la lumière qu'il y a dans une ampoule, quand elle s'éteint la même chose arrive avec notre vie. Si un *batoi* rentre, nous on meurt. Un seul de ceux-là rentre et on meurt. Quand la maladie touche notre *cori*, on ne peut plus vivre. Il sert à nous donner la vie quand on est sains. C'est notre *cori* qui nous donne de la vie. Si maintenant, en ce moment, quelque chose entre dans notre *cori*, on arrêtera de vivre parce que ça nous tue, rien ne résiste à ça ». [Medardo, 2012]

Les mêmes concepts sont exprimés par Julián, qui éclaircit la relation qui

s'instaure entre les activités de pensée et l'échange, par le contact entre *cori* et *suujua*. En particulier, il définit l'emplacement des pensées et explique combien ces dernières sont accessibles à l'individu qui en expérimente la présence à travers sa manière d'agir au quotidien :

« Le *cori* fonctionne comme le *suujua*. Les Urarinas croient que le *cori* suffit et que le *suujua* passe ensuite par lui, et c'est comme ça que l'homme pense, à tout. Si l'homme pense mal, ou parle mal, tout vient de là, on dit ça. Les Urarinas ne parlent pas à partir de leur tête, mais à partir de là. Ils parlent à partir du *cori* et du *suujua* : les deux servent à parler, les pensées se trouvent là-dedans. Ils sont une seule et même chose, quand ils fonctionnent. Le *cori* sert à parler et *cori* et *suujua* forment toutes nos pensées, parce que les Urarinas ne disent pas que les pensées sortent de la tête. Ils disent qu'elles sortent du *cori* et du *suujua* parce qu'ils sentent que ça fonctionne comme ça. *Suujua* et *cori* c'est aussi là où se trouve la vie, ils nous donnent la vie, et en même temps ça sert à penser des choses et à faire de bonnes choses ». [Julián, 2011]

Sur ce point, son opinion s'accorde avec le mécanisme de circulation du sang présidé par le *suujua* ; elle se fonde sur l'utilisation de certaines expressions qui reviennent assez fréquemment dans le discours urarina. De la même manière que l'on associe le mouvement constant du sang au concept de circulation en tant que

véhicule de diffusion des pensées/souvenirs dans le corps entier, les différentes modalités de la pensée sont reconduites à l'action du muscle cardiaque, idéalement situé au centre du corps. Le bon fonctionnement de la relation entre *suujua* et *cori* est donc assuré par les battements rythmiques du cœur et c'est cette caractéristique précise qui est évoquée dans le langage courant pour se référer aux processus de pensées³³. Examinons ci-dessous quelques exemples choisis parmi les expressions les plus utilisées :

- *Suujua coarae* : la traduction littérale est “ en regardant son cœur” ; elle est utilisée dans le sens de “faire du bien à quelqu'un”. La faculté d'agir pour le bien d'une autre personne est donc déterminée par la qualité des pensées et la possibilité que ces dernières deviennent des actions finalisées à prendre soin des autres. Le terme est en effet utilisé pour dire “bien penser”, c'est-à-dire “fabriquer de bonnes pensées”.

- *Suujua cugane coacuni* : traduit littéralement, cela signifie “penser dans le cœur”, l'expression est utilisée pour décrire une pensée nécessaire au bien-être de l'individu en train d'y penser. Dans ce cas, “penser en nous-mêmes” assure la fonction précise d'indiquer une

33 □ Des éléments similaires se retrouvent dans la description d'A. Surrallés (2003) à propos du *magish* (cœur) chez les voisins amazoniens Candoshi. La cohérence de cette référence est révélée par la description du *magish* : « *a parte de contener la vida es el lugar donde residen todas las actividades psíquicas, tantas afectivas como intelectuales* » (Surrallés 2003 : 106), qui présente des points communs avec ce qui a émergé dans le discours urarina.

action en mesure de procurer du plaisir, directement à travers sa réalisation, ou indirectement par des pensées agréables comme des souvenirs heureux ou des sentiments d'amitié. Dans le cas où la pensée passe à l'acte, on utilise l'expression *suujua cugane coaque*, “tu l'as fait en pensant avec le cœur”; tandis que lorsqu'on s'aperçoit qu'un autre est en train de penser de cette manière, on dit *suujua cuganate ere*, “il est en train de penser avec le cœur”.

- *Suujua baso* : littéralement “penser sale”, “penser impur” ; l'expression se réfère à toutes les pensées considérées déplorables et nocives. Une personne envahie par des pensées de ce type s'en trouve vite submergée et elle assiste impuissante à la mort de son propre corps. Dans la plupart des cas, l'adjectif *baso* est utilisé pour décrire tout ce qui naît de la volonté ou des actions d'une personne à la “pensée sale”, par exemple la conception des enfants, les soins ménagers et les relations avec les autres adultes de la communauté.

Si le discours urarina relatif à la localisation des facultés de pensée humaines est en grande partie le même pour tous mes interlocuteurs, cela ne suffit pas à affirmer que l'*acarera* constitue l'emplacement de la rationalité humaine. La notion d'emplacement n'est donc pas pertinente, étant donné que l'argument des pensées et des souvenirs renvoie à un système précis de circulation qui n'est pas centré sur un seul organe. L'activité de la pensée et son expression résultent le fruit d'une activité interne au corps qui ne s'accomplit qu'à travers la constance de la circulation du sang, l'activité du *cori* et l'enrichissement de l'*acarera*. Par exemple, le fait de “bien penser” n'est pas conçu comme une simple activité mentale, mais on l'associe à une

qualité spécifique de la fonction physiologique³⁴. Dans ce sens, l'utilisation du mot *suujua* en tant qu'organe pulsant opère une désarticulation de la relation entre pensée et action et définit cette dernière comme résultant d'un processus mental antérieur et autonome. Pour mes interlocuteurs, un tel processus est indissociable du corps et de ses fonctions spécifiques : l'interruption de la circulation des pensées (*ahacaa coauca*) implique une intervention sur l'équilibre physiologique de l'individu ; de la même manière, intervenir sur l'action *cori* - cœur signifierait expérimenter des “pensées sales”, *suujua baso*, extrêmement nocives pour le corps.

§1.2.5 *Cori* et *acarera* : enrichissement et contamination.

Les arguments abordés jusqu'à présent dessinent un cadre extrêmement cohérent : la localisation des caractéristiques spécifiques de l'individu au sein d'un système physiologique défini, l'affirmation de sa matérialité comme principe apte à enclencher et à coordonner de manière autonome toutes les manifestations de la vie animale, du développement et des émotions, et dans le cas des êtres humains, des activités de pensée. Le *cori* et l'*acarera*, par le biais de l'activité circulatoire du sang, forment avec le corps une unité essentielle, qui n'est pas remise en cause par la

34 □. E. Belaunde (2001) a mis en évidence que parmi les Airo-Pai, le “savoir penser” est lié à la capacité de chacun à produire des “choses utiles” (*ibid.*, p.106) et de les partager généreusement avec les autres membres de la communauté. C'est ainsi que “faire des choses utiles” n'implique pas seulement une faculté spécifiquement technico-pratique, mais aussi l'utilisation d'énergies corporelles, à savoir l'effort prodigué lors de la création (*ibid.*, p. 107). Comme pour ce qui est décrit des Airo-Pai, je considère que pour mes interlocuteurs urarinas, les pensées – celles qui sont “bonnes” comme celles qui sont “mauvaises” – s'appliquent à la réalité par le biais de la fabrication d'objets, de la préparation de nourriture et de toutes les autres activités productives. En outre, il est important de souligner combien tout ceci est sensiblement influencé par une bonne circulation des fluides corporels, leur corrélation avec les activités de pensée occupant un rôle de première importance.

séparation effective des différentes fonctions des emplacements corporels. Cela signifie que les parties de l'organisme peuvent présider de manière autonome des processus spécifiques, tout en restant le produit direct de la circulation des fluides dans le corps. Medardo l'explique en évoquant une similitude avec l'activité de la pêche effectuée à l'aide de venin :

« C'est comme quand on pêche avec le *barbasco (timo)*³⁵ : tu fermes un peu les entrées d'une *quebrada* ; l'eau continue à bouger, mais dans un espace plus petit et fermé. C'est la même eau et les poissons restent dedans. Quand tu y jettes le *timo* celui-ci ne s'en va pas avec l'eau mais il continue à bouger à l'intérieur de la *quebrada* fermée. Les poissons le sentent et ils bougent, mais [le venin] reste dans l'eau et arrive même un peu en dessous, où sont les poissons : c'est comme ça que la pêche fonctionne. C'est la même chose, moi je crois, quand je te dis sang et *acarera* : s'il circule à l'intérieur, tout fonctionne bien, même le *cori*. Mais il ne doit pas s'abîmer, c'est important, la chose la plus importante. S'il ne circule pas, rien ne fonctionne et toi tu es triste et malade. C'est ça qui fait fonctionner tout le reste ». [Medardo, 2011]

L'activité cyclique de la diffusion de ces liquides, comme pour la pêche avec le *timo*, décrit l'organisation fonctionnelle du corps dans son ensemble, de laquelle dépendent ensuite tous les autres processus vitaux. Les différentes sous-fonctions de l'organisme, la croissance et l'acquisition de pensées/mémoire, ne dépendent pas d'une organisation centrale et précisément localisée, mais bien d'un précis et constant mouvement circulatoire du sang et de l'*acarera*. Le fait d'opposer à cette circulation

35 □ *Lonchocarpus utilis*.

un obstacle, comme dans le cas d'une pathologie ou d'une lésion physique, ne remet pas seulement en cause une fonction vitale spécifique, mais cela fractionne l'unité des systèmes qui protègent et animent le corps. Même du point de vue de la génération naturelle, comme nous l'avons vu, il est impossible de soutenir le primat du *cori* sans comprendre la fonction spécifique du système circulatoire constitué de *cori*, *bichoe* et *acarera*. La même chose est valable pour les pensées, les émotions et les sensations qui trouvent un lieu physique à l'intérieur de l'*acarera* et qui sont de fait susceptibles d'être récupérées ou corrompues, éventualité qui est subordonnée à la modification physique de la substance qui les contient. Cela permet leur expérimentation au sein d'un processus d'enrichissement perpétuel.

Afin de mieux comprendre de quelle manière le corps humain, et en particulier l'*acarera*, peut être sujet à des dégradations potentiellement mortelles, il est utile dans un premier temps de comprendre comment un agent pathogène peut perturber ses fonctionnalités principales :

« Une fois quand je suis tombé malade, mon beau-père m'a chanté ça. Je ne voulais plus manger : je n'avais même plus la force de parler. Quand il me l'a chanté, j'ai tout de suite senti de la force et j'avais besoin de plus d'aliments. Ça sert à ça, l'*acarera bauu* : si tu tombes très malade, que tu es très faible et que tu ne connais pas le *bauu*, tu ne peux pas résister. C'est pour ça que ceux qui savent chanter aident notre *acarera*, sans *acarera* on ne peut pas vivre et sans *acarera* on n'a pas de vie, parce que les deux choses sont ensemble dans le *cori* et tout est en danger, comme pour les arbres quand ils n'ont plus leur lymphe, toute la plante, même les plus grandes, est en danger ; la même chose est valable pour notre corps

sans *acarera* ». [Julián 2011]

L'*acarera bauu* sert donc à ramener à son état normal le fluide compromis, en rétablissant l'équilibre physiologique perturbé par un agent pathogène. Le corps qui subit une attaque de cette nature perd rapidement de sa vigueur et avec l'altération des capacités physiques, la pensée cesse d'y circuler à l'intérieur :

« Lorsque la maladie entre dans le cœur tu ne peux plus bien penser, tu n'as plus de bonnes idées, le malade pense désormais à d'autres choses, il ne pense qu'à la mort et à mourir. C'est que la maladie entre dans le sang et tout le mal y pénètre, le *cori* ne peut plus résister, désormais il n'y a plus rien de bon, le malade n'arrive plus à penser et ensuite, il meurt ». [Medardo 2011]

Medardo et Julián s'accordent sur l'idée – très répandue chez les Urarinas – d'une fonction spécifique du *cori* dans les activités de la pensée. Ils insistent tous les deux sur la relation entre substances et pensées/souvenirs sains et impurs comme étant instituée par l'*acarera*, substance qui influencerait une bonne expression des pensées, mais ne suffisant pas à en déterminer la qualité. La spécificité de cette substance se révèle plutôt dans le fait que pour le reste du corps "tomber malade" signifie affronter passivement un lent processus de dégradation, alors que pour l'*acarera*, il est possible d'interrompre un tel processus si l'on opère, selon des temps et des modalités précis, un processus d'enrichissement qui y oppose une défense efficace. L'*acarera bauu*, "*bauu* de l'*acarera*", est en mesure de pourvoir le liquide de caractéristiques aptes à le transformer de façon temporaire en vue de le rendre plus résistant. Afin de mieux comprendre quelles sont les nouvelles caractéristiques

acquises par l'*acarera*, nous reproduisons ci-dessous la première strophe du long *bauu*.

[*Acarera bauu*]

1	<i>charibana charibana e/necotaera</i>	Jamais jamais la maladie
2	<i>raajca sichu tiena sichutiena chara</i>	la respiration qui jamais ne s'arrête
3	<i>tabaunua baocano</i>	le fils du boa des grands arbres
4	<i>necoerejeje raajca/ne sichutiena</i>	la respiration qui jamais ne s'arrête
5	<i>rijitoa chara</i>	sur le point de mourir jamais
6	<i>enecotaira/ne jana</i>	quand c'est comme ça tu sens qu'il est en train de te consumer
7	<i>tabaunua baocano raajca bajcaraje</i>	la respiration de l'Anaconda des Grands Arbres qui ne peut pas mourir
8	<i>Curujaritin</i>	rentre-le dedans
9	<i>raichu jenecotaira</i>	calme ta maladie
10	<i>sichuru sichururitin</i>	calme-le calme-le
11	<i>tabauna baocano raajca bajcaraje</i>	la respiration du boa des grands arbres qui ne peut pas mourir
12	<i>Curujaritin</i>	rentre-le dans le corps
13	<i>sichuru sichururitin</i>	calme-le calme-le

14	<i>co/bujuaiinaritin</i>	rentre-le dans son cœur pour le protéger
----	--------------------------	--

Le terme *raaja* (2), littéralement “respiration”, désigne la “vie” qui anime le corps. Associé à la locution *sichutiena*, il met en avant la capacité respiratoire de l’“Anaconda des Grands Arbres” (*Tabaunua Baucano*) qui est utilisée en vue de maintenir une respiration normale et donc d’éviter la mort de la personne. L’anaconda est reconnu pour sa force (*acarejetao*) et sa résistance, il est ici mentionné car, à la différence des êtres humains, il ne peut pas tomber malade ou mourir (1-3), mis à part de la main du chasseur ou d’un autre animal de force égale. Une respiration vigoureuse et constante témoigne de la santé du corps mais elle sert également toutes les activités quotidiennes. La maladie, surtout lorsqu’elle a atteint le *cori*, peut affaiblir la respiration jusqu’à la rendre imperceptible, de manière à induire des “pensées de mort” chez le malade qui avertit désormais une fin imminente, aboutissement d’un processus douloureux où l’on est “consumé” (6). En introduisant dans le corps du malade (12), par le biais du chant, les caractéristiques de l’anaconda, on cherche à doter l’*acarera* de la même force et de le protéger (14).

Conclusion.

L'emploi du terme analytique "substance" permet, au sein de notre réflexion, de se focaliser sur les fluides corporels ainsi que sur les processus de transfert. L'idée de fluidité, les capacités de transfert et de transformation sont souvent associées à ce terme : cela contribue à approfondir les thèmes du corps et sa conceptualisation. En effet, le discours urarina place les liquides à la base de l'anatomie et de la physiologie humaines. L'étude de ces substances et de leur action dans le corps fournit des données fondamentales en vue de comprendre le développement des tissus organiques, la circulation des pensées et l'acquisition de connaissance. L'ensemble des activités de pensée ainsi que la volonté et la capacité à agir sur le

monde semblent dépendre d'une dynamique spécifique que l'on attribue aux fluides, ces derniers étant soumis à leur tour à un processus articulé d'enrichissement et de dégradation des corps. C'est à partir de l'idée centrale de perméabilité comme constituante des corps au sein de la conception des processus permettant la construction de la personne humaine, que la description de la physiologie urarina s'avère essentielle pour en délimiter les potentialités. Les fluides corporels, les processus d'enrichissement ou de solidification, les changements de température et la perméabilité fournissent de fait des notions en mesure de décrire les relations articulées entre la personne et son monde, que ce soient des agents humains ou non humains.

“Penser” et “se souvenir” sont deux concepts traduits en urarina par *coauca*, terme qui exprime le potentiel du corps au sein de la relation biunivoque d'interaction constante avec ce qui l'entoure : une dynamique précise d'“entrée” et de “sortie” constitutive de la personne. Une action *caoacha*, c'est-à-dire “bonne”, productive, moralement correcte, permet non seulement d'exercer, à travers l'activité de pensée/mémoire, un acte transformatif sur les autres, mais aussi d'activer par la même occasion une transformation chez celui qui est en train de faire l'action, en intervenant au niveau de la même dynamique entre les fluides qui a permis leur expression. Pour les voisins Candoshi, l'agent d'une dynamique similaire est le cœur, au sein duquel le processus ontogénétique trouve son origine : c'est un point de convergence des différents éléments qui constituent la personne (cf. Surrallés 2003a, 2003b). Par conséquent, le cœur est considéré comme la clé de voûte du développement physiologique et social de la personne humaine, de la phase embryonnaire jusqu'à sa mort, en plus d'être l'emplacement des facultés intellectuelles et de l'activité affective. On retrouve une conception similaire chez le peuple cocama, pour lequel la centralité du cœur – un terme polysémique qui désigne le “centre des choses”, quelque chose qui “se trouve à l'intérieur”, mais aussi ce qui est “fertile”, ce qui “fructifie” – détermine autant les qualités morales d'une personne

que la faculté d'exprimer les qualités émotives (Espinosa 1989; Rivas Ruíz 2000, 2004). Selon ce qui vient d'être décrit, d'importantes ressemblances peuvent s'établir entre les théories de la personne urarina et celle des voisins candoshis et cocamas. Néanmoins pour mes interlocuteurs urarinas, l'importance de la notion de *cori* et sa localisation anatomique ne suffisent pas à rendre compte de l'ensemble des activités de pensée et leur expression ; il s'agit par conséquent de reconnaître la valeur de la dynamique particulière entre intérieur et extérieur, ainsi que la possibilité qu'elle soit manipulée. C'est précisément en fonction de cet ordre d'idées que la physiologie du corps – et plus généralement la dynamique des substances à l'intérieur de celui-ci – permet de comprendre les processus qui sous-tendent la formation de la personne : la circulation, l'enrichissement et la contamination des fluides permettent de fait une continuité entre le sujet et son environnement, en intégrant constamment l'expérience du monde. Pour cette raison, la maladie peut être considérée comme une interruption de la circulation, à l'intérieur de la personne, des substances matérielles et immatérielles, ce qui limite de fait les fonctions défensives de l'esprit (*cori*) et compromettent toute forme d'activité de pensée.

CHAPITRE 2.

“Naître ouvert” : Processus de fermeture et de solidification

Dans le chapitre précédent, nous avons vu combien la relation entre *acarera* et pensées et celle entre substances et individu permettent de comprendre la faculté de ce dernier à agir autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du corps. L'ensemble des membres de la famille possède et produit les mêmes substances, car en vivant ensemble et de manière contiguë, les personnes consomment la même nourriture et le même *barehe*. En manipulant et en contrôlant les substances qui circulent à l'intérieur et par les corps, ils en assurent également la production et protègent ainsi les autres membres de la famille. Cette opération, qui est menée par les corps et sur d'autres corps, a plus d'effets sur les enfants qui, en raison d'une perméabilité majeure et d'une solidification incomplète des os et des tissus, sont plus facilement malléables lorsque des sujets humains et non humains interviennent sur eux. Nous avons également vu que le discours *urarina*, qui expose une théorie très élaborée de la conception, ne définit pas l'accouchement comme la conclusion du processus de construction d'un nouvel individu. Lors de ce processus, la naissance ne représente au contraire qu'une ouverture sur la dimension plus communautaire où les membres de la famille et la collectivité en général³⁶ sont impliqués. Les parents ainsi que les autres membres

³⁶ À ce propos, on retrouve d'intéressantes analogies chez le peuple *cocama* qui envisage la phase successive de développement du nouveau-né telle une série de transitions physiologiques impliquant de manière active la triade composée des parents et de l'enfant. Les parents y assurent donc une fonction fondamentale, puisque c'est sur eux que repose la responsabilité de fournir au nouveau-né des caractéristiques morales et physiques spécifiques à travers l'emploi des chants appelés *ikara* et l'ingestion d'aliments et de substances végétales (Rivas Ruíz 2004 ; 2011).

adultes de la famille jouent un rôle essentiel dans la continuation de ce processus, leur fonction se manifeste tout d'abord dans la stricte observance d'interdictions qui accompagnent chaque nouvelle naissance, et par la suite, lorsqu'ils fournissent à l'enfant une première protection essentielle qui permet les phases successives de développement. Si d'une part la perméabilité qui caractérise le nouveau-né expose son corps à des attaques de la part d'entités non humaines, d'autre part elle facilite l'échange de substances et de pensées.

Ce chapitre se propose d'exposer les procédures mises à l'œuvre par les parents et les autres membres de la famille pour assurer cette perméabilité ou "ouverture", décrite comme première phase d'un processus de solidification encore incomplet en mesure de protéger le corps de l'enfant, en garantissant son développement et en fortifiant son *cori*.

§2.1 L'accouchement

§2.1.1 La *Jata*.

Le moment où la grossesse arrive à son terme marque le début d'une phase de grande vulnérabilité pour le couple de parents. Le futur père est exposé à des influences néfastes de la part d'entités non humaines souvent malveillantes appelées *nijniaene*. Des normes tendant à réduire ce risque imposent l'abstention des activités liées à la chasse et à la pêche, et plus généralement à toute sorte d'occupation qui impliquerait l'éloignement de l'homme de son milieu domestique, où sa protection est en revanche assurée. La vie en commun avec une femme enceinte (*ausirinia*) est en effet en mesure d'induire un changement organique chez le mari comme chez tous

les membres de la famille qui fréquentent la maison. Ces modifications se manifestent par une odeur particulière en mesure d'éveiller l'agressivité des *nijniaene*, faisant ainsi de la personne une proie facile à leurs attaques³⁷. Tous les esprits possèdent la faculté de percevoir l'odeur (*nuriine*) du sang féminin³⁸ qui émane du corps de l'homme et, « comme un animal qui flaire la proie qu'il veut capturer » [Medardo 2011], ils sont en mesure de suivre sa trace jusqu'au village, entraînant par là le risque qu'une attaque puisse nuire à la femme et au bébé. Le même degré de vigilance est requis lors de la préparation d'un nouveau jardin familial (*ocoana*). Ce type d'activité pourrait engendrer involontairement un dégât sur le tronc d'un arbre habité par un esprit particulièrement agressif en mesure d'attaquer le responsable de l'acte et les membres de sa famille. Ce sont quatre variétés d'arbres à éviter, considérés tout particulièrement dangereux, très agressifs et habités par des esprits vengeurs : la *Chorisia integrifolia* (*ijiha*), la *Hura crepitans* (*ajaa*), la *Poulsenia armata* (*torori*) et la *Viola sebifera* (*caopori*). L'*ijiha* est sans doute le plus redouté des quatre, du fait de son attitude particulièrement agressive et de sa persévérance à poursuivre les victimes. On le tient pour principal responsable du nombre élevé d'atteintes aux individus les plus faibles comme les malades, les femmes enceintes, les vieux et les enfants. Il est donc fréquent d'interrompre toute sorte d'activité dans l'aire d'influence directe d'un arbre³⁹ : on modifie son itinéraire

37 □ Les attaques vengeresses peuvent également être induites par sorcellerie. Une conviction fort répandue est en effet celle qui attribue à la pratique de sorcellerie la faculté de manipuler – en augmentant son intensité ou en la dirigeant – l'agressivité des *nijniaene*.

38 □ Le terme *φaresi* se réfère à l'odeur, « l'odeur des enfants, quand ils sont petits ». En effet, le *nijniaene* est décrit « comme un chien ou un animal qui chasse, et s'il sent ton odeur il s'approche ; ensuite il sent aussi celle de l'enfant et il décide alors de te suivre ». [Julain 2012]

39 □ Certains croient que l'ombre dessinée par le feuillage de l'arbre signale leur champ d'action, à l'intérieur duquel l'esprit qui l'habite porte son attaque de manière très agressive : « si tu te trouves en dessous, c'est-à-dire dans l'ombre de l'arbre, le mauvais esprit est plus fort et il peut te causer beaucoup d'ennuis. Il se sent plus fort parce qu'il est plus proche de sa maison : il a plus de force, il est plus rapide et il essaie de se venger sur les intrus ». [Medardo 2011]

de chasse, se cachant ainsi à la “vue”⁴⁰ de l'esprit qui l'habite, et on prend soin de ne pas piétiner les graines germées que l'on rencontre le long de sa route. Toute forme de contact avec ces arbres est ainsi sévèrement interdite aux hommes comme aux femmes et ce jusqu'après l'accouchement, bien au-delà de la phase de plus grande vulnérabilité chez l'enfant. Un tel degré de vigilance est motivé non seulement par le danger que représente une attaque directe de l'esprit qui habite l'arbre, mais aussi par les dégâts que pourrait occasionner son intervention indirecte, transmise par un poison (*coora*) qui est déposé, comme moyen de défense, sur toutes les parties de la plante. Dans ce cas, le danger réside dans l'éventualité que l'un des parents puisse toucher par inadvertance la substance en question en coupant une branche, en saisissant une feuille ou en brûlant du bois : même si les symptômes d'empoisonnement ne se manifestent pas sur le fait, la personne peut le transmettre à l'enfant par le contact. Il en est de même pour la pêche (*atecojuha*), qui doit se dérouler en suivant des précautions particulières. On utilise la même prudence lors des activités en forêt ou lorsque l'on récupère des filets de poissons, une opération à effectuer en évitant d'émettre des bruits inutiles qui pourraient attirer l'attention des esprits qui peuplent le monde subaquatique⁴¹ connus sous le nom d'*Edara*. En général, les hommes qui sont chargés de la pêche se font aider par un compagnon dont les enfants ont atteint un âge considéré “sûr”, ce dernier s'occupe alors de diriger l'embarcation et d'accomplir les tâches les plus dangereuses. On croit en effet

40 □ Le mot *urinaototeine*, souvent utilisé pour décrire cette habileté propre aux *nijniaene*, peut être traduit littéralement par l'expression “poser les yeux sur sa tête”, “regarder intensément”. Dans ce cas, avec le mot “vue” on fait référence à la façon dont les esprits agressifs suivent leur victime après avoir étudié ses mouvements, ses traits et surtout son odeur.

41 □ Roberto explique les raisons d'une telle prudence de la manière suivante « c'est comme quand tu es dans ta maison et qu'on te secoue le toit, ou sinon quand un animal, une souris par exemple, marche sur les feuilles du toit : tu n'arrives pas à dormir et tu essaies de savoir qui est-ce qui est en train de te déranger. S'il s'agit d'une souris tu vas penser à comment faire pour la tuer ; s'il s'agit d'un oiseau tu vas essayer de lui faire peur. Pour les habitants de l'eau, les *Edara*, nous on est comme la souris qui les dérange, et si on fait trop de bruit ils se vengent, ils nous attaquent pour en finir ».

que les enfants âgés d'au moins deux ans soient moins sujets à subir des attaques de cette nature⁴².

Par ailleurs, le mari se doit de veiller au respect de toutes les dispositions nécessaires à garantir la survie de la parturiente (*cunaa*). C'est tout particulièrement l'attention qu'il emploie à assurer l'inviolabilité de l'espace familial qui influence sensiblement les possibilités de survie de l'enfant lors des premiers et délicats jours de vie.

Lorsque les premières douleurs annoncent l'imminence du jour de l'accouchement, l'homme commence à construire la "cabane de l'accouchement" appelée *jata*. Il s'agit d'une petite construction réalisée avec des troncs fins de *aari*⁴³ qui après avoir été liés entre eux sont revêtus de plusieurs couches de feuilles de palme tressées de manière à former un toit imperméable très similaire à celui qui recouvre les habitations ordinaires⁴⁴. La structure ne peut se dire achevée qu'une fois

42 □ Les raisons sont clairement évoquées par Gacinto dans le fragment qui suit « Les enfants peuvent marcher tout seuls et ils mangent ce que mangent leurs parents. Leurs os sont plus forts et tout le corps a grandi, devenant plus dur et plus fort. Ce ne sont plus des nouveau-nés et même s'ils peuvent encore tomber malades facilement, ils sont plus résistants ». Ici aussi, on retrouve la référence à un processus de "solidification" spécifique correspondant à une résistance plus élevée de l'enfant.

43 □ *Ochroma pyramidale*.

44 □ Medardo souligne le fait qu'à l'origine, *l̄jata* reproduisait à échelle réduite les habitations communes construites par ceux qu'il appelle les "anciens" en se référant à la génération de ses grands-parents. Comme l'explique Medardo, la femme « laissait sa maison, mais elle ne se sentait pas seule, loin de la maison, parce qu'en plus d'être près de sa famille, elle vivait avec l'enfant dans une cabane qui était comme la maison des gens ». Il est probable qu'il se réfère à des habitations qui étaient à l'origine réalisées sur la base d'une structure composée de longs troncs flexibles recouverts de feuilles, différentes de celles que l'on appelle couramment les maisons "des *mestizos*" ou néo-amazoniennes, qui sont construites sur le modèle des pilotis. Les cabanes fabriquées de la sorte étaient édifiées à même le terrain et avaient seulement deux ouvertures sur deux côtés opposés de la maison, on y aménageait une ou plusieurs cuisines, en fonction du nombre d'épouses. Aujourd'hui parmi les Urarinas de telles habitudes ont quasiment disparu et un modèle de résidence permanente a favorisé la diffusion de maisons construites avec des matériaux plus solides et destinés à durer plus longtemps.

que le mari a effectué une inspection minutieuse du revêtement – c'est une opération qu'il exécute avec la plus grande expertise –, car celui-ci ne doit en aucun cas présenter des fissures par lesquelles pourraient passer la pluie, les rayons solaires ou l'air froid de la nuit. Sur l'une des parois de la *jata*, on creuse une toute petite ouverture qui constitue l'unique accès que la femme utilisera, tout de suite après l'accouchement, pour communiquer avec l'extérieur, et par lequel on lui fournira tous les soins nécessaires pendant la période d'isolement. L'«espace protégé» de la cabane doit être situé dans les environs de la maison conjugale, généralement en deçà de la limite qui marque le début de la zone boisée de la forêt (*nenajarua*), en prenant soin qu'il n'envahisse pas l'espace domestique, afin de réduire le risque que les «liquides de l'accouchement» (*misi*)⁴⁵ puissent contaminer les lieux et ses habitants. Dans de nombreux cas, en raison d'un accouchement survenu avant le terme (*canai ujuari*)⁴⁶ ou pour une simple raison de commodité, on fabrique une cabane de fortune avec des nattes et des couvertures à l'intérieur de la maison conjugale et, comme pour la *jata*, elle ne doit pas occuper les espaces nocturnes ou ceux qui sont voués à la cuisson des repas. Même si la structure est précaire, elle doit dans tous les cas fournir une protection minimale à la mère et à l'enfant afin qu'ils puissent affronter les longues journées de ségrégation : un espace clos, sombre et très chaud, en mesure d'assurer une correcte élimination des «liquides de l'accouchement».

En vue de mieux comprendre la fonction qu'occupe la *jata*, il convient de rappeler quelques-unes des raisons qui rendent les limites de cet «espace protégé» un des éléments indispensables à la survie de la mère et du bébé. Tout d'abord, cette

45 □ Le terme *misi*, littéralement «l'eau de l'enfant» ou encore «les liquides de l'accouchement» est utilisé pour indiquer sans distinction le placenta, le sang expulsé après l'accouchement et le cordon ombilical.

46 □ La locution, dont le sens littéral est «enfant vert», fait référence au degré de maturation du nouveau-né, que l'on décrit par le biais de la métaphore d'un « fruit qui n'a pas fini de mûrir ». On pense que les enfants nés prématurément auront vie brève (*carjai ichaoi*), mais ils se distingueront des autres pour leurs vertus et la bonté qui animera leur comportement.

construction permet au *corii* du nouveau-né, pas encore complètement lié à son corps, de pouvoir s'en séparer sans que cela ne comporte le risque de sa perte ou que le rattachement au *cori* s'avère difficile et ne provoque ainsi sa mort. En effet lors des premières semaines de vie et des mois suivants, le corps de l'enfant est encore fragile et n'est pas prêt à affronter les attaques des *nijniaene* sans une protection adéquate. Le corps, seulement en apparence complètement formé, conserve une perméabilité qui implique un danger sensiblement accru par les nombreuses "ouvertures" (le moignon ombilical, la fontanelle antérieure) qui ne se sont pas encore refermées, constituant des passages possibles pour la séparation temporaire du *corii* du *cori*, tout comme pour l'entrée d'agents pathogènes. Tant que l'enfant se trouve sous la protection de sa famille et qu'il n'est pas doté de "protections" (*janataone*) plus efficaces, son corps est considéré comme un "lieu ouvert" à l'intérieur duquel il est très facile de pénétrer.

La première étape en vue d'accomplir une "fermeture" partielle du corps de l'enfant, du moins jusqu'à la chute du moignon ombilical (*ajcuruha*), est celle d'assurer l'inviolabilité de l'espace partagé avec la mère lors de la période de ségrégation. Julián suggère une ressemblance significative entre le corps de l'enfant et la maison, nous permettant de mieux saisir les raisons de la grande vulnérabilité de l'enfant, et dans quelle mesure on attribue cette vulnérabilité à un autre processus de construction humaine :

« C'est comme pour les maisons, tu vois ? Elles sont ouvertes, il y a le toit oui, mais elles sont ouvertes et elles aussi peuvent tomber malades si un esprit te suit jusque chez toi. Les nouveaux-nés sont pareil, ils peuvent tomber malades, c'est plus facile qu'un mauvais esprit entre dans le nouveau-né : leur *corii* n'est pas encore bien relié au corps et il peut le laisser pour suivre le père quand il va au

jardin, à la chasse ou pendant la nuit, en rêve. Les *nijniaene* le savent et ils peuvent faire tomber malade le nouveau-né qui commence à pleurer la nuit, à faire des cauchemars, et ensuite c'est la fièvre et la diarrhée. La maison n'est pas vraiment comme un nouveau-né, non. Ce n'est pas la même chose, mais elle peut tomber malade de la même manière, c'est pour ça qu'il faut la protéger comme on fait avec les enfants. Tu ne vois pas que c'est tout ouvert ? Mais une fois qu'elle est protégée et saine, ils ne peuvent plus entrer, les esprits. Il existe un moyen de la protéger, avec *cania bucu* (os de la mâchoire). Bien sûr, on les conserve et c'est à ça que ça sert. Pas tout le monde n'en connaît la raison et peut-être que les plus jeunes ne s'en souviennent pas. Certains te disent que c'est un ornement qui sert à rendre la maison belle. Moi j'ai entendu quelqu'un dire : “moi je les accroche, comme ça je me rappelle des animaux que j'ai tués et les gens voient que je suis un bon chasseur”. Mais celui qui dit ça, il dit un mensonge, en réalité on les accroche parce qu'on dit que si tu ne les accroches pas, un esprit de la forêt entre dans ta maison et au lieu de prendre cette mâchoire, il prendra la tienne ou celle de tes enfants ou de ta femme. Tu comprends, tu le fais sinon un esprit peut te faire du mal : la maison est ouverte et celui-là rentre, comme les maladies qui rentrent [dans le corps]». [Julián 2012]

Accrocher la mâchoire inférieure (*cania bucu*) des animaux tués a pour fonction précise celle de protéger la maison d'attaques funestes des esprits qui viennent de la forêt et qui pourraient avoir suivi le chasseur de retour d'une partie de chasse. L'os, en tant qu'élément solide et parmi les plus résistantes parties du corps, amène par le contact avec la maison une solidité majeure, une meilleure “fermeture”, fournissant une protection efficace à ses habitants. De la même manière que pour la

maison, afin d'assurer les conditions minimales de protection de l'enfant, à savoir le maintien du *corii* et l'inviolabilité du corps, l'espace restreint qui est occupé par la mère recouvre une fonction d'importance fondamentale ; en même temps, le lait maternel, la proximité physique (*ruatene*) et le contact continu entre deux corps activent le processus de "solidification" (*nuina*)⁴⁷ des tissus du nourrisson, et donc sa "fermeture". Si dans le cas de l'enfant cette condition de vulnérabilité est déterminée par une sorte d'incomplétude organique, pour la mère la cause est attribuable à la considérable perte de sang lors de l'accouchement et aux énergies dépensées lors du travail. Néanmoins dans les deux cas, un corps faible contraint à s'exposer et dépourvu d'une protection adéquate devient facilement la cible d'un grand nombre d'attaques potentiellement mortelles. Ces agressions peuvent survenir de manière tout à fait arbitraire, ou encore elles peuvent être motivées par une violation explicite des interdictions concernant la période du post-partum, de la part de la mère ou de n'importe quel autre membre de la famille. Une autre raison qui fait de la *jata* la première et la plus efficace forme de protection se trouve dans le fait que la structure de la cabane empêche les *nijniaene* de flairer l'odeur du sang expulsé, en le gardant à l'intérieur jusqu'à ce que la femme décide de quitter le lieu.

Par conséquent, l'espace intérieur de la *jata* est également organisé selon des normes précises qui suivent un modèle quasiment identique dans tous les villages urarinas. Ces normes servent tant à garantir l'intimité que la protection nécessaire. À l'extérieur et tout près de l'ouverture qui sert d'unique accès à l'espace intérieur, on installe un petit foyer qui doit rester sans cesse allumé : l'accouchée s'en sert pour préparer les repas de son mari, en s'évitant ainsi des expositions inutiles au monde extérieur. Beaucoup soutiennent que le feu toujours allumé devant la *jata* permet de couvrir de manière encore plus efficace l'odeur de la mère. En effet, une fois que les

47 □À ce terme, employé pour indiquer un processus de densification des substances à l'origine liquides, on préfère souvent le mot plus général de *nujuniha* dont le sens littéral est "devenir dur".

femmes ont terminé leur période de ségrégation, elles ont une forte odeur de fumée de bois qui, associée à la chaleur produite par la combustion, fonctionne en tant qu'ultérieure mesure préventive. À l'intérieur de la cabane, dans le sol, on creuse une petite fosse (*padiha*) d'un diamètre d'environ 40cm et profond de 20cm, à l'intérieur de laquelle on dispose de larges feuilles qui après avoir été soigneusement lavées, servent à recouvrir la superficie du trou, formant ainsi une paillasse appelée *belacuu*. Au moment de l'accouchement, la femme se met en position accroupie juste au-dessus du trou et, en prenant garde à ne pas toucher le terrain, elle fait "tomber" (*nejanoha*)⁴⁸ dedans le nouveau-né qui, une fois expulsé, se trouve dans un lieu sec et isolé de l'humidité du sol. De plus, cela permet de réduire au minimum le contact avec les "liquides de l'accouchement" et d'en assurer l'évacuation par le sol. Les "liquides de l'accouchement", c'est-à-dire le sang et le placenta, sont en effet considérés comme des substances extrêmement nocives et tous ceux qui sont présents lors de l'accouchement sont exposés à un danger, par le risque d'une contamination et de graves dommages pour la santé. On considère que ces substances viennent directement du sang utilisé pendant la formation du fœtus qui, désormais inapte à circuler et donc en phase de solidification, subit un processus de dégradation qui le rend extrêmement nocif :

« C'est comme ça : c'est dangereux. Pour cette raison, les Urarinas, quand leurs femmes accouchent, ils ne s'approchent pas beaucoup, car on sait que ce sang, si tu marches dessus ou si tu le touches, il te rend invalide. Des fois ça arrive même à la femme qui a accouché. Il n'y a pas longtemps, une de ces femmes, la femme de mon neveu qui habite là, quand elle a accouché elle a touché le

48 □ Le terme peut être traduit littéralement par "mettre dedans" ou "faire tomber", il se réfère à l'action de déposer l'enfant après la naissance directement dans la *padiha* creusée à l'intérieur de la *jata*.

sang avec le pied et ça lui a fait mal. Elle est restée comme ça : son pied est resté plié et à moitié engourdi. Ma femme m'a raconté qu'une fois, c'est arrivé à une autre femme. La même chose est arrivée à ma femme quand un de mes fils est né. C'est pour cette raison qu'il existe un remède, un moyen de rester sain. Tu peux guérir, bien sûr, mais des fois non. Quand c'est arrivé à ma femme, j'ai demandé à ce que quelqu'un lui fasse une piqûre, car ils disent que ça marche et les *mestizos* le savent. Mais des fois, ça ne sert à rien ; tandis que d'autres fois, les jambes redeviennent droites et fortes, et la femme peut marcher à nouveau. Pour cette raison nous faisons attention à ne pas toucher [le sang et le placenta] et pendant longtemps la femme qui a accouché ne prépare pas de *barehe*, ni même de *chapo*⁴⁹ pour son mari, parce qu'il pourrait tomber malade lui aussi ». [Julián 2012]

Les liquides de l'accouchement, comme pour le sang menstruel, sont donc en mesure de "contaminer" le corps en provoquant l'engourdissement – si ce n'est une paralysie – des membres, une privation d'énergie et de contrôle sur son propre corps⁵⁰.

Le traitement de ces substances doit être effectué tout de suite après la coupe du cordon ombilical : la fosse à l'intérieur de la cabane, encore humide des fluides résiduels, est alors recouverte avec soin d'une couche de terre et peut être utilisée par la femme pendant la période de ségrégation pour l'évacuation d'urine et d'excréments.

49 □ Boisson élaborée à partir d'une purée extraite de la cuisson de *lbanana* ou du *plátano dulce*. Contrairement au *barehe*, elle ne subit pas de processus de fermentation, ce qui la rend adaptée à l'alimentation des enfants.

50 □ Le même processus de "dégradation" touche l'homme qui, en état de travailler, se laisse aller à l'oisiveté et à l'alcool : « il n'utilise pas les énergies qu'il possède, qui deviennent ensuite peu efficaces et ne bougent plus, altérant les pensées et la personne ». La même chose peut donc arriver « aux aliments et à l'eau s'ils sont conservés trop longtemps, ils se gâtent, deviennent nocifs et font du mal aux gens » [Julián 2011].

Quant aux déjections de l'enfant, c'est la mère qui est chargée de s'occuper de leur conservation, à l'intérieur d'un panier appelé *ururu*⁵¹, dans lequel on dispose les excréments du bébé et de la cendre (*ajane*) ramassée dans le petit foyer. Même dans ce cas, comme le signale Roberto, on traite les substances résiduelles par une série de dispositions particulières que la mère doit respecter à la lettre afin d'éviter d'être attaquée par les "mauvais esprits de la terre" (*calaori nijniaene*) :

« Quand un enfant naît et défèque pour la première fois, sa mère met ça dans un panier, appelé *ururu*, et elle le conserve. Les excréments se conservent car c'est coutume des femmes. Toutes les mères savent que les premiers excréments ne peuvent pas être jetés car ils pourraient faire tomber malade l'enfant. Les premiers excréments se conservent : si tu les jettes quelque part un animal ou quelqu'un [mauvais esprit] pourrait passer et le faire tomber malade, il n'y a pas d'autre raison à part celle-ci. Après environ vingt jours, la mère prend le panier et toute seule elle se rend dans la forêt, comme quand elle doit aller au jardin. Tandis qu'elle marche, elle prononce des mots que les femmes savent pour éloigner les mauvaises choses, puis elle accroche le panier sur un arbre d'*anaje*⁵² et là elle le laisse pourrir. Après avoir fait ça, tous les autres excréments pourront être jetés normalement, parce que ce n'est plus dangereux ». [Roberto, 2012]

§2.1.2. *Najuanuaco* : "faire naître".

51 □ Les paniers habituellement utilisés pour toutes les activités domestiques, l'agriculture ou la pêche, sont appelés *umari*.

52 □ *Pouroumaecropiifolia*.

Lorsque les contractions s'intensifient, la parturiente est accompagnée à la *jata* par les femmes de la famille et le mari ; elle s'y place de suite en position accroupie, une position qu'elle maintient lors des différentes phases de l'accouchement. Afin de faciliter l'expulsion, on fixe un poteau en position horizontale (*nemucaneha*) tout près de la tête de la femme, ce qui lui sert de soutien pour éviter qu'elle puisse accidentellement entrer en contact avec le sol. Le mari lui, se place derrière sa femme et après avoir passé ses bras sous les siens, il fait en sorte de garder cette position, soulageant ainsi la parturiente du poids que le corps exerce sur la prise. Tout se déroule sous le regard attentif des femmes de la famille, tandis que l'on demande aux hommes de substituer le futur père si le travail devait durer plusieurs heures. Lors des phases les plus délicates, on fait preuve d'une grande prudence vis-à-vis des dangers relatifs à un contact direct avec le sang et le liquide amniotique, dans le but de protéger les membres de la famille présents. En outre, chaque action est effectuée en modérant le ton de sa voix, puisque chaque son, y compris les cris de la femme provoqués par les contractions, pourrait involontairement attirer l'attention de mauvais *nijniaene*.

Lors de l'accouchement et mis à part le mari, un important groupe de femmes de la famille est présent, mais c'est seulement la marraine ou la femme du parrain qui peut essuyer la sueur du front de la parturiente ou lui masser le ventre et les lombaires pour atténuer la douleur provoquée par les contractions. Les autres femmes attendent patiemment, se limitant à commenter à voix basse le déroulement du travail : elles évaluent la durée ou les possibles difficultés, puis elles discutent le tout en présence de la future marraine. Dans tous les cas, on essaie de limiter au minimum toutes les formes de contact avec la parturiente. Lors de cette phase, l'homme doit s'occuper exclusivement de soutenir (*mocoha*) sa femme, qui seulement dans de rares cas est interpellée ou conseillée vis-à-vis du déroulement du travail. On considère en effet que même dans le cas d'une primipare il n'est pas nécessaire, pendant l'accouchement, de fournir des indications vis-à-vis des modalités et des

procédures à suivre ; la femme les connaît déjà grâce à la surveillance et aux enseignements de sa mère ou de ses sœurs aînées. Dans le cas où la future mère se trouve loin de son village et de sa famille, elle peut choisir un parrain ou une marraine plusieurs semaines avant l'accouchement, de manière à ce qu'elle soit conseillée et instruite correctement. Cependant, même s'il est en apparence accessoire, le rôle de marraine ou de parrain revêt une importance fondamentale lors des moments délicats de l'accouchement : en acceptant la proposition des futurs parents, on se prend la responsabilité de s'assurer que la femme ne manque ni de soutien ni de la détermination nécessaires pendant l'accouchement, on doit en surveiller les conditions et intervenir si des difficultés surviennent. Leur fonction ne finit pas une fois l'accouchement effectué, elle reste en vigueur pendant toutes les phases successives de la croissance du nouveau-né, au cours desquelles ils doivent, comme les autres membres de la famille, s'employer à respecter les proscriptions alimentaires et sexuelles⁵³. Julián décrit très clairement quels sont les tâches et devoirs du parrain et de la marraine:

« Ma femme aussi on l'a cherchée pour couper le cordon et elle va voir chaque après-midi comment va le bébé. Elle y va tout le temps et elle s'assure qu'ils vont bien. Il faut faire ça même après que le bébé est né, même quand désormais il est plus grand et plus fort. Chez les Urarinas on fait comme ça. Souvent on s'occupe de réchauffer l'eau que la femme utilise pour se laver. C'est son rôle, au moins jusqu'à ce que la femme ait récupéré des forces et puisse le faire toute seule. Quand on choisit un parrain, on fait les mêmes choses. Bien sûr, il ne fait pas les mêmes choses que ferait une

53 □ Il convient de signaler la ressemblance avec certaines pratiques cocamas relatives à l'ingestion d'aliments spécifiques d'origine animale ou végétale, dans le but de sélectionner et de transmettre certaines caractéristiques à l'enfant (cf. Rivas Ruíz 2011 : 216-218).

femme, mais il aide d'une autre manière, par exemple avec de la nourriture, ou s'occupant de la *ocoana*, du bois. C'est un peu comme si tu devenais le parent du nouvel enfant : tu as des tâches à accomplir et des choses que tu ne peux pas faire. La même chose est valable pour les autres, je veux dire les autres qui ne sont pas *coonpa* qui doivent t'aider. Si ma femme est *camichura*, moi j'aide, mais aussi mes enfants, qui vivent dans ma maison, ils doivent aider et respecter les interdictions, ils ne doivent pas faire ce que nous ne devons pas faire, afin que le bébé ne tombe pas malade ».

[Julián 2012]

Il peut arriver que le travail dépasse la durée considérée comme normale et que les signes d'une grave fatigue se révèlent chez la parturiente. Afin d'éviter qu'une attente supplémentaire aggrave son état, c'est le rôle du mari, souvent avec le soutien des membres de la famille présents, de s'employer à aider la femme en facilitant l'expulsion. Plus l'accouchement se déroule rapidement, plus il sera mené à terme sans autre conséquence : en effet, un travail long et douloureux expose non seulement le bébé à tous les problèmes liés à une permanence inutile à l'intérieur de l'utérus maternel, mais cela comporte également pour tous les deux une exposition prolongée à tous ces liquides qui, dans des conditions normales, seraient expulsés immédiatement. La rupture des membranes et la sortie de fluides et de sang qui s'en suit signale que les "liquides de l'accouchement", en rompant le sac dans lequel ils étaient contenus, sont entrés en contact direct avec l'utérus de la femme. Le contact prolongé expose donc la parturiente à une possible contamination directe extrêmement nocive. Les mots de Julián décrivent clairement ce risque et les conséquences sur la santé de la parturiente :

« Il n'y a pas très longtemps, un bébé est né, c'était un garçon, et ses parents voulaient un garçon, mais ensuite il est mort. D'abord ils ont appelé Medardo parce qu'il connaît le chant, mais il était déjà trop tard, ils ont mis trop de temps à le faire naître. Le bébé est mort. La même chose est arrivée à C. Eux [C. et sa femme], ils avaient déjà eu du mal à avoir un enfant, puis au moment de l'accouchement elle n'a pas pu bien s'ouvrir et le bébé est né tout gonflé. Il est resté vivant quelques minutes puis il est mort ; ils l'ont emmené loin du village et ils l'ont enterré. Mais l'accouchement a rendu la femme invalide : elle ne pouvait pas marcher et sa jambe était restée paralysée. À ma femme aussi il lui est arrivé quelque chose de similaire, quand une petite fille nous est née, après mon fils S. Ces jours là, moi j'étais loin et vu que je n'avais pas de [bateau à] moteur, quand ils m'ont prévenu, j'ai commencé à ramer jusqu'à la maison. À l'époque j'étais jeune et j'ai ramé toute la nuit en pensant à ma femme. Quand je suis arrivé à la maison on m'a raconté que ma femme ne pouvait plus faire d'effort et que c'était grâce à l'aide de sa mère et des autres qu'elle avait pu avoir la petite fille. Mais elle [la femme], c'était grave. Le placenta, le sac avec le placenta dedans et le reste de l'eau étaient devenus plus denses, ça ne pouvait pas sortir, et l'enfant non plus ne pouvait pas naître. Seulement après ils m'ont dit qu'il ne pouvait pas sortir et ils ont dû utiliser un chiffon en tissu et après l'avoir réchauffé, ils l'ont utilisé pour faire sortir le bébé ». [Julián, 2011]

Dans les cas les plus critiques, le contact prolongé avec le liquide amniotique et le placenta augmente le risque d'une grave altération de l'utérus, qui n'est plus en mesure par la suite de permettre le développement du fœtus : les tissus subissent une perte d'élasticité, un partiel "assèchement" s'en suit et l'activation du processus de

coagulation de la semence et du sang maternel, par une sensible réduction de l'apport de chaleur, est enfin inhibée. Il est répandu de croire que si les parents sont sains et purs, que leurs corps et leurs pensées sont donc *caohacha* et que toutes les interdictions ont été respectées scrupuleusement, la femme mène l'accouchement à terme sans aucune difficulté :

« Des femmes qui ne peuvent pas avoir d'enfants facilement et qui ensuite accouchent sans problème, on dit qu'elles sont saines, que leur ventre est sain et apte à recevoir la semence et faire grandir le bébé. Les gens les appellent “femmes bonnes”, ce qui se dit *cahoati ene* en urarina. On dit la même chose pour un terrain, quand la terre est bonne et que le manioc et les bananes poussent, on dit *cahoati atane*, ça veut dire que c'est fertile. Et si un terrain est fertile alors il est bon, il est *atane caohacha*, comme une femme. C'est ainsi qu'on peut aussi dire qu'une femme est une *ene caohacha* ; tandis que celles qui ne peuvent pas avoir d'enfants, ou qui sont malades, on les appelle *ene baso*. Ce n'est pas une belle chose que de ne pas pouvoir avoir d'enfants. Il y a des fois des femmes qui naissent comme ça, sans pouvoir avoir des enfants, tandis que d'autres, après avoir accouché d'un enfant, elles ne peuvent plus. Et puis il y a aussi des hommes qui ne peuvent pas, parce qu'ils sont *caohacha*. Mais quand ce sont les deux à être *caohacha*, ils ont beaucoup d'enfants en peu de temps. Mais des fois il arrive que même si la femme est bonne, et le mari l'est aussi, ils ne respectent pas ce que nous ont enseigné les anciens et ils font des choses qu'il ne faut pas faire ; alors la femme tombe tout de suite malade ou elle ne s'en rend pas compte tout de suite et elle le découvre après, pendant l'accouchement. La femme souffre beaucoup, et quand après [le bébé] naît, elle pourrait avoir des

Cependant, l'union entre un homme et une femme *caohacha* ne suffit pas à garantir un accouchement sans complications. Les exemples ne manquent pas où il est nécessaire de faire recours à un chant appelé “*Canane Nejanua bauu*” qui est en mesure de faciliter l'expulsion, réduisant ainsi les temps et les risques⁵⁴. La transcription proposée ci-dessous d'une strophe du *bauu* rend compte de son utilité et de son importance lors des phases finales du travail.

[Canane Nejanua bauu]

1	<i>Charibana/chu-ne ainecalabi/ne</i>	Jamais la femme
2	<i>cucunrudi/ne cuhane</i>	dans son ventre
3	<i>necachataco ainecalabi</i>	[sent] la douleur de l'accouchement
4	<i>nequerejeteco najuaco/ne</i>	quand sa créature naît
5	<i>janataone janataone</i>	qu'il en soit ainsi, qu'il en soit ainsi
6	<i>ainecalabi cucunrudi/ne caje/ne</i>	dans son ventre [de la femme]
7	<i>cucunrudi/ne caje/ne nequerejeteco</i>	la créature en elle
8	<i>ticharoa ticharoa-ritin</i>	fais-la glisser, fais-la glisser

54 □ Il existe des éléments de ressemblance avec le chant cocama appelé *Uwarita Ikara*, qui est employé pour remplir la même fonction. En particulier, on mentionne la fonction lubrifiante de la bave présente sur le corps, *Hoplerythrinus unitaeniatus* (cf. Rivas Ruíz 2011 : 227).

9	<i>caocogana bajaine naraurisi/ne</i>	comme la bave du <i>caocogana bajaine</i>
10	<i>niticharoa nacane</i>	de la même manière fais-la glisser [la créature en elle]
11	<i>niticharoa niticharoa-ritin.</i>	fais-la glisser, fais-la glisser.

Le chant assure la fonction précise de favoriser l'expulsion de la « créature contenue dans la femme » (*cucunrudi caje nequerejeteco*) (7) et de calmer les douleurs intenses provoquées par les contractions (*necachataco*) (3). Dans le chant on mentionne à cet effet certaines espèces aquatiques connues comme dépourvues d'écailles ou recouvertes d'une sécrétion visqueuse : le *paiche (bajaine)* de “nos rivières” (*calaori cacunuje bajaine*)⁵⁵, le *bajaine*⁵⁶ de mer (*caocogana bajaine*), le *bajaine gallinazo (ichotaori bajaine)*, l'anguille de mer (*caocogana basohara*)⁵⁷, le *shuyo (buro)*⁵⁸ de nos rivières (*calaori cacunuje buro*)⁵⁹, le *buro* de mer (*caocogana*

55 *Arapaima gigas* Il est possible que la nomenclature urarina ne corresponde pas à la classification zoologique courante, et que les noms employés renvoient à certaines variations dans la coloration, la dimension et l'habitat naturel dans lequel cette espèce vit et se reproduit. Vu le caractère incertain de leur typologie spécifique, nous nous limiterons à signaler par le même nom les deux autres espèces de *buro* nommées dans le chant.

56 *Arapaima sp.*

57 *Electrophorus electricus* Connue également sous le nom d'*asuu*. La chair de l'espèce la plus grande, appelée *mecoonu*, est souvent utilisée comme aliment pour les femmes enceintes, car on considère qu'elle rend l'accouchement moins douloureux et plus rapide. On ne peut en manger qu'une quantité réduite, « car la *mecoonu* a un esprit fort qui peut te dévorer le *corii*. Ça a beaucoup de force et on ne peut pas la couper facilement avec le *machete*. Une fois une femme a mangé une *mecoonu* et après elle est morte, car cette anguille, si elle veut, elle peut te tuer même après sa mort » [Julián 2012].

58 *Hoplerythrinus sp.*

59 *Hoplerythrinus unitaeniatus* Ses caractéristiques – un corps cylindrique et la matière glissante des sécrétions qui recouvrent ses écailles – le rendent particulièrement adapté à incarner les spécificités à transmettre au bébé pour en favoriser l'expulsion. Dans ce cas

buro), le *buro* petit (*maloeno*). Le texte parle donc explicitement de “glissement” (*ticharoa*) en se référant à l'accouchement, et de “baveux” (*naraurisi*) comme d'une caractéristique que le bébé doit acquérir afin de faciliter son expulsion. En vue de protéger la mère et l'enfant, ce sont souvent les membres les plus âgés de la famille qui encouragent à apprendre ce chant : les hommes adultes de la famille et les femmes en âge d'être fertiles doivent savoir s'en servir correctement. Cependant, il est possible que dans un moment d'excitation comme peut l'être celui de l'accouchement, personne ne se sente assez compétent pour utiliser le chant, ou n'en connaisse la formulation précise ; c'est alors que l'on convoque, dans la plus grande urgence, un homme ou une femme ayant plus d'expérience en mesure de procéder à l'énonciation. La précision que requiert l'énonciation contribue sensiblement à une résolution heureuse du problème, et c'est pour cela que ce sont souvent les plus âgés que l'on convoque à cet effet, indépendamment de leur appartenance ou non à la famille.

Le fragment reporté ci-dessous d'un mythe – très connu notamment par mes interlocuteurs – nous permet de mieux comprendre l'importance que revêt le *canane nejanua bauu* dans la résolution des complications liées à l'accouchement. Le mythe raconte comment le *mono negro (cati)*⁶⁰ a enseigné aux femmes humaines les secrets et les techniques de l'accouchement. En effet, la narration débute sur une scène dramatique au cours de laquelle une femme en proie aux douleurs des contractions demande à son mari de faire son devoir et d'“extraire” le bébé. L'homme est partagé : le désir d'aider sa femme est mêlé de tristesse, car il est conscient que la seule manière de la seconder est celle de lui ouvrir le ventre avec une tige de bois affilée, et donc d'assister impuissant à sa mort. Après qu'elle ait insisté plusieurs fois, l'homme se résout à aider la femme et lui demande de l'attendre près d'une clairière tandis qu'il

aussi, la même explication vis-à-vis de la classification urarina des différentes espèces de *bajaine* est valable.

60 ☐ *Ateles paniscus*

se procure une branche époincée de *Guadua angustifolia*. La femme, restée seule et désormais en proie au désespoir, demande de l'aide à un groupe de singes noirs, qui sont en train de cueillir des fruits tout près de l'endroit où elle attend le retour de son compagnon. Ce fragment se situe au moment où la femelle de *mono negro* vient en aide à la femme :

[Mythe 2]

« “Que m'as-tu demandé, femme ?” “J'ai dit si tu peux m'apprendre à accoucher, car mon mari est allé prendre de la *marona* pour ensuite me couper”. Et la guenon répond : “Tu nous vois comme des singes, femme, mais nous sommes des gens comme vous. Accoucher, ce n'est pas si difficile !”. La guenon s'approche alors de la femme et commence à creuser un trou dans la terre, qui lui servira ensuite pour se laver après avoir accouché. Ensuite elle a fait une cabane [*jata*]. Elle a fixé un piquet auquel s'agripper, puis elle a commencé à réciter un chant, et elle a dit à la femme : “Maintenant écoute bien, car ce *bauu* servira à tes descendants...”. Elle a commencé à dire le *bauu* et quand elle a fini elle l'a donné à boire à la femme. Puis, pour l'aider et forcer, elle s'est mise derrière elle et lui a dit : “Pousse, fort !”. Une fois que la créature est née, la guenon a coupé le cordon et a commencé à la laver. Puis la guenon a dit à la femme : “maintenant oui, lave-toi donc, désormais tout a été fait, mon compère [le mari de la femme] s'approche, je dois y aller. Mais dans dix jours tu dois dire à ton mari d'aller chasser dans la forêt, loin. Et puis dis-lui aussi de ne pas chasser de *cati*. Ne raconte à personne ce que j'ai fait, si tu racontes quelque chose je le saurai car je serai près de toi, pour t'écouter. Et si tu dis quelque chose j'aurai beaucoup de honte. Je resterai toujours à tes

côtés, mais tu devras enseigner ce que tu as appris à dix autres femmes, tant que tu ne l'auras pas fait tu ne pourras le raconter à personne [d'humain]”. Après avoir prononcé ces mots, elle s'en alla. »

Le mythe se conclut par un épilogue positif pour la femme et l'ensemble de l'espèce humaine : les secrets de l'accouchement ont été révélés, les femmes ne devront plus mourir en donnant la vie et l'humanité pourra désormais croître et proliférer. Cependant la femme, vaincue par l'insistance de son mari, lui révèle les savoirs vis-à-vis de l'accouchement qu'elle avait promis de garder pour elle. Cette violation impose un coût assez élevé aux enseignements offerts en don, et rend ainsi l'accouchement une expérience douloureuse et les liquides qui y sont liés des produits extrêmement nocifs pour le corps⁶¹. Le mythe, comme il a déjà été évoqué, a connu une grande diffusion et a donné lieu à de nombreuses versions, toutes quasiment identiques. Ce qui rend cette narration si importante est la variété d'informations que le narrateur introduit dans le récit, ou par la suite, lors de l'explication de certains passages, ce qui sert à souligner la fonction des différentes prescriptions liées à l'accouchement. Il est donc possible d'affirmer que cette narration, en plus d'éclairer le passé mythique de l'accouchement, revêt une fonction spécifiquement pédagogique, qui éduque dès le plus jeune âge les futurs parents vis-à-vis du respect des interdictions liées à l'accouchement et qui décrit de manière adéquate le déroulement de l'étape préparatoire.

Examinons maintenant de quelle manière le *canane nejanua bauu* laissé en

61 □ Une fois encore c'est l'idée qu'un comportement méprisable, tel un manque de respect vis-à-vis de la parole donnée, qui peut contaminer les fluides, et tout particulièrement le sang, en les rendant nocifs. La même idée est exprimée lorsqu'en parlant de la conception, les activités de pensée sont associées au processus de transmission de caractéristiques physiques ou caractérielles indésirables au corps.

don par le singe du mythe doit être utilisé et quels en sont les effets. Tout d'abord, après avoir consulté les autres membres de la famille, l'énonciateur fait une brève évaluation en présence de la parturiente, pour ensuite choisir une des deux modalités d'utilisation du chant. Dans le cas le moins grave, c'est-à-dire lorsque la femme se plaint de ne pas pouvoir expulser le bébé mais qu'elle possède encore les forces nécessaires pour poursuivre le travail, la procédure utilisée obtient un effet plus léger et plusieurs heures encore pourraient passer avant que n'ait lieu l'accouchement. Il est en effet essentiel d'évaluer le choix de la modalité d'utilisation en fonction de l'effet que l'on prétend produire : un énonciateur maladroit et manquant de précision est certainement en mesure de déclencher l'accouchement, mais au risque de compromettre le corps de l'enfant, en modifiant sa forme et sa structure osseuse, ou en induisant une augmentation des “liquides de l'accouchement” et par la suite une perte excessive de sang de la femme (*nesurusiei*)⁶².

Dans le cas de la première procédure, celle que l'on suit dans les cas les moins graves, l'énonciateur se place à hauteur de la femme, qui maintient la position accroupie qu'elle a prise pour l'accouchement, et après avoir uni ses mains pour former un cône, il place la partie la plus ouverte de ses mains directement sur le ventre de la parturiente, tandis qu'il appuie ses propres lèvres sur l'ouverture la plus restreinte de ses mains. Le chant doit utiliser l'espace creux formé par les mains comme un canal à travers lequel “tomber” (*siethin*)⁶³ pour atteindre directement le nombril (*sajii*) de la femme et par conséquent “l'intérieur du corps” (*cucunrudi*)⁶⁴

62 □ La traduction littérale du terme est “quand le sang ne cesse de sortir”. Au-delà de la référence explicite à un épisode hémorragique, dans certains cas l'expression est utilisée pour indiquer le “manque de sommeil”, compris comme un « mouvement continu qui ne te permet pas de te reposer, qui ne te permet pas de rester immobile, augmentant ainsi la respiration » [Julián 2012].

63 □ Ce terme peut également être traduit par “lancer”, mais uniquement dans le cas où l'objet est « lancé pour ensuite retomber à un point précis, décidé par qui l'a lancé » [Julián 2011]. Le verbe indique donc avec précision un acte volontaire dont l'issue peut être prévue et planifiée par son exécuteur.

64 □ On fait recours à ce terme pour désigner précisément l'espace délimité à l'intérieur de la

dans lequel le bébé est immergé. C'est seulement de cette manière que le chant peut pénétrer les différentes strates de peau pour ensuite se mélanger aux liquides présents à l'intérieur et par eux pénétrer enfin dans le corps du bébé. Dans certains cas, afin d'éviter que cette opération permette l'accès à des substances nocives ou ne favorise l'attaque d'un *nijniaene*, le ventre de la femme est au préalable protégé en lui soufflant abondamment de la fumée de tabac (*enuataque jiririha*) dessus. Une telle opération met en fuite les esprits déjà présents et dissuade les *nijniaene* de s'approcher du lieu de l'accouchement, dans le cas où ils auraient entendu les cris de la femme ou senti l'odeur de son sang.

La deuxième procédure produit un effet plus rapide et s'emploie seulement dans des cas de gravité majeure, à savoir lorsqu'un travail excessivement long et douloureux ne permet pas une dilatation adéquate. Dans ce cas, la femme se trouve dans un état de prostration duquel il est difficile de sortir sans des conséquences pérennes : la durée du travail a en effet employé toute forme d'énergie en elle et les liquides contaminants commencent à altérer sensiblement le sang, avec le risque concret de dommages de plus en plus étendus. Afin d'éviter la mort de la parturiente et du bébé, il est nécessaire d'agir avec la plus grande rapidité, en employant le chant selon son efficacité majeure. Le même chant est donc énoncé à l'intérieur d'un récipient contenant un liquide et dont la fonction est celle de substituer le liquide amniotique dans lequel le bébé est immergé, le liquide doit ensuite être ingéré par la femme pour faire en sorte que son effet soit intensifié. De cette manière, le chant ne doit pas traverser le corps de la parturiente pour arriver ensuite au bébé, mais il entre directement dans son sang, en favorisant ainsi la circulation.

§2.2. *Cobujainaa* : Protéger.

cage thoracique, c'est-à-dire « l'intérieur du ventre ».

Une fois que les pleurs du nouveau-né annoncent aux personnes présentes qu'il est vivant et que son cœur bat, le parrain (*coonpa*) ou la marraine (*comaire*) se charge de couper (*moloa*) le cordon ombilical, formalisant ainsi le lien de compérage avec le couple des parents :

« La personne qui coupe [le cordon ombilical] nous l'appelons *mihera*⁶⁵ et ce peut être un homme ou une femme. En général, les parents choisissent la personne avec laquelle ils ont la relation la meilleure, une personne amie, et seulement à cette personne on demande de devenir le parrain ou la marraine du nouveau-né. Il y a quelques temps un garçon est venu de Tagual, sa femme était enceinte et quand elle était sur le point d'accoucher ils sont venus me chercher pour me faire devenir parrain de leur fils. Moi je n'ai pas refusé, mais d'abord j'ai demandé si le bébé était sain⁶⁶ et ensuite j'ai coupé. Ainsi je suis devenu *coonpa* et ma femme ensuite s'est occupée de la femme et elle devenue sa *comaire*. L'enfant deviendra donc notre filleul et on l'appelle *cabaichai*⁶⁷. Il arrive souvent que si tu es choisi ta femme aussi doit te suivre, car il faut faire ces choses-là ensemble et respecter ensemble les

65 □ Le terme fait référence à la personne chargée de couper le cordon, sa traduction littérale est “la personne qui coupe”.

66 □ Les inquiétudes qu'exprime Julián sont dues à la crainte que le nouveau-né, fruit d'une relation incestueuse, puisse contaminer celui ou celle qui entrerait en contact avec son sang ou les “liquides de l'accouchement” par inadvertance. Le danger est encore plus grand si la personne convoquée ne connaît ni le père ni la parturiente, et ne peut donc pas savoir « quel genre de vie ils mènent, ou s'ils ne sont pas *baso* : on ne peut pas savoir comment ils sont arrivés à le faire [cet enfant]! » [Julián 2012].

67 □ La traduction littérale du terme est “celui qui a été marqué”, cela se réfère précisément à la pratique, décrite plus loin, qui implique l'énonciation du *Cacuri Bauu* à la fin de la période de ségrégation postnatale.

interdictions : il ne peut pas y avoir une personne qui fait une chose et l'autre non. C'est pour cela que souvent certains y réfléchissent, car ça peut être difficile : il y a le régime, tu ne peux pas avoir de rapports [sexuels] et puis il y a tout ce que tu dois éviter pour ne pas le faire tomber malade [l'enfant]». [Julián 2012]

De suite après avoir coupé le cordon ombilical, on l'attache avec du fil et la mère peut enfin prendre le bébé de la couche où il a été déposé à la naissance. Comme première étape, elle examine attentivement son corps⁶⁸, elle vérifie s'il a un anus et des doigts, puis elle le porte à son sein et commence à l'allaiter (*sisihaa*). Comme déjà évoqué précédemment (cf. chapitre 1), le lait maternel (*ene itaari*) remplit une fonction fondamentale qu'il faut ici prendre en considération. En effet, quitte à avoir recours à l'aide d'autres femmes de la famille, la mère doit fournir ce premier aliment au nouveau-né, sans lequel ce dernier pourrait par la suite ne pas reconnaître les siens. En effet, une pratique commune si la mère manque de lait est celle de demander à une sœur ou une belle-sœur d'allaiter l'enfant, puisque l'on croit que cette substance possède les mêmes caractéristiques⁶⁹ parmi les membres de la même famille : l'enfant perçoit de toute façon « la saveur de la mère et sa proximité ».

C'est seulement après avoir enseveli (*cunatiha*)⁷⁰ soigneusement le placenta

68 □ La présence de malformations manifestes est souvent signe irrévocable de l'intromission d'un *edara*, qui peut avoir fécondé la femme en introduisant en elle sa semence lors de la période de gestation.

69 □ De nombreuses mères affirment en effet que le lait maternel produit par des femmes appartenant à la même famille possède la même odeur et la même saveur. Pour cette raison, dès les premiers jours, l'enfant peut être alimenté par plus d'une femme sans qu'il ne sente de différence.

70 □ Dans un sens élargi, le terme est utilisé pour indiquer l'acte de "porter à l'intérieur", d'"introduire" un objet ou une substance : ceci est valable dans le cas d'une maladie qui entre dans le sang par le biais d'une "flèche" pathogène, ou d'un cadavre enfoui sous

(*misi*)⁷¹ que l'on procède à un nettoyage minutieux de la cabane ; la femme se lave (*necajua*) à l'eau chaude, elle enfle des vêtements propres et peut ainsi commencer la période de réclusion et de convalescence. C'est seulement à ce moment-là que la *comaire* allume le feu situé à l'entrée de la *jata* ; tandis que l'on place à l'intérieur une natte (*elha*) sur laquelle la femme pourra se reposer, ainsi que quelques objets dont elle pourrait avoir besoin lors de la ségrégation.

Durant la permanence dans la *jata*, la mère pare l'enfant d'un ensemble d'accessoires qui, outre favoriser le processus de "solidification", servent à réguler la circulation interne du sang. On fait recours tout particulièrement à de fines cordelettes appelées *tijialera*. Ces dernières sont fabriquées à partir de fibres de *chambira* ou de coton et on les lie autour des hanches, aux poignets, sous les genoux et aux chevilles du nourrisson. On pense que chaque *tijialera* induit une partielle obstruction des *cocorisi* par lesquels le sang circule, celui-ci peut de cette manière être accumulé au niveau de certaines parties du corps. En ralentissant le flux, on provoque une augmentation de la quantité de sang, et par conséquent une concentration majeure de nutriment en un point particulier, ce qui permet son absorption complète en plus de favoriser un développement plus rapide, une force majeure et l'accumulation de graisse, indices d'un corps sain. Tandis que pour aider le processus de solidification des tissus, la mère fabrique à l'aide de dents d'animaux, d'os et de graines des petits colliers appelés *ririas*, avec lesquels elle pare l'enfant et qu'il gardera jusqu'à l'âge de trois ou quatre ans. Le contact continu entre la peau et

terre. Dans de nombreux cas le même terme sert à indiquer la pénétration lors du rapport sexuel.

71 ☐ Surtout lorsque l'accouchement s'est révélé long et difficile, lorsque le placenta est expulsé on l'examine en faisant très attention à ne jamais le toucher à mains nues car c'est considéré comme dangereux et hautement porteur de contamination. Un placenta incomplet expose donc la femme à un contact prolongé avec un élément potentiellement en mesure de la faire mourir, par sa capacité à contaminer tout le reste du corps et le "sang bon" ; tandis que dans les cas les moins graves, cela implique un rétablissement très lent et très douloureux.

le collier induit la lente transmission de caractéristiques des éléments utilisés pour la construction de l'objet, s'ajoutant ainsi au processus naturel de “solidification” en cours.

Certains soutiennent que l'interdiction d'abandonner la *jata* n'est valable qu'avant que l'enfant n'ait perdu le moignon ombilical ; c'est seulement à ce moment-là que la mère, même si elle reste en isolement jusqu'à la fin du dixième jour, peut s'éloigner pour de très courts instants dans les heures qui précèdent le coucher de soleil ou l'aube. Dans tous les cas, pendant toute la période de ségrégation – et parfois lors de toute la phase puerpérale, la femme est libérée des obligations liées à la vie domestique, bon nombre de ces dernières étant déléguées à la *comaire* ou aux autres femmes de sa famille :

« Après que l'enfant soit né, la femme ne peut pas se laver dans la rivière, laver le linge ou préparer le *masato*. On le lui interdit car cela pourrait faire du mal à l'enfant ou même le tuer. C'est vrai, elles le savent bien : la femme doit faire attention à ne pas se laver dans la rivière pendant au moins deux mois ; elle peut se laver ou laver le linge, mais seulement en utilisant l'eau qui a été mise dans un seau et elle doit le faire loin de la rivière. Les Urarinas ont l'habitude de ne pas se laver à l'eau froide, mais à l'eau chaude, au moins jusqu'à ce que le morceau de cordon de l'enfant ne soit pas bien sec et n'ait déjà commencé à se détacher. Dans le cas contraire, l'eau pourrait faire moisir d'abord le cordon puis le corps de l'enfant, en le tuant. Ils ont peur [les Urarinas] que quand ils vont dans la forêt les *nijniaene* puissent faire du mal à l'enfant : ils l'appellent *bunatiha*. L'enfant le sent que quelque chose est en train de leur faire du mal et la faute est la leur [des parents] qui ont fait quelque chose qu'ils savaient qu'ils ne devaient pas faire. L'enfant ne peut plus dormir, il n'arrive pas à rester calme et alors son ventre commence à gonfler ». [Julián 2012]

Grande partie des interdictions énumérées dans le fragment reporté ci-dessus sont valables bien après la période d'isolement, en général jusqu'au retour du cycle menstruel de la mère. N'importe quelle activité impliquant l'éloignement de l'espace domestique, surtout lors des premiers jours de vie du bébé, est considérée comme extrêmement risquée. On tient pour tout particulièrement dangereux le fait de s'éloigner sans protection dans la forêt pour se rendre aux jardins, car cela pourrait occasionner des rencontres indésirables avec les nombreux *nijniaene* qui y habitent. C'est pour cela que tous les membres de la famille, en particulier le père et le couple

formé par le *coonpa* et la *comaire*, doivent prendre soin de se marquer le visage avec une solution de couleur rouge, tirée d'une décoction de *jiaane*⁷², à laquelle on ajoute par la suite un chant spécifique appelé *Bujatera Bauu*. La préparation sert à masquer au flair des esprits l'odeur du nouveau-né (*saiina*) que portent les membres de la famille et cela permet d'en couvrir les traces qui guideraient l'esprit jusqu'au village. De la même manière, on prend soin de se protéger la tête de l'exposition directe aux rayons solaires, car on pense que ces derniers sont pourvus de flèches (*batoi*) pathogènes en mesure de pénétrer dans la *bichoe* et de provoquer un "réchauffement du corps" qui serait ensuite transmis à l'enfant. Il faut se coucher au tomber de la nuit et ne pas quitter la maison avant l'aube ; il est également interdit de se laver dans les cours d'eau, surtout si ces derniers se trouvent dans les environs de zones marécageuses ; on doit en outre éviter la consommation de tisanes psychotropes, qui peuvent affaiblir le corps ou exposer le *corii* à des rencontres indésirables avec des esprits potentiellement agressifs.

La vie de couple est également réglementée, on décrète une période d'abstention sexuelle à laquelle les deux époux sont soumis :

« Les jours après l'accouchement, et puis aussi les mois suivants, la femme ne peut pas faire ce qu'elle faisait avant à la maison. D'un certain côté, c'est un peu comme quand elle a ses règles et qu'elle ne doit pas faire ou toucher certaines choses. Par exemple, ta femme ne peut pas te préparer le *masato*, ni même le *chapo*, une autre femme doit le faire. Les Urarinas font très attention à ces choses-là, tandis que les *mestizos* – nous on le voit bien – on dirait qu'ils n'y accordent pas d'importance et ils vivent malades. Eux ils savent que nous on fait comme ça, mais pour eux ça n'a pas de sens et ils disent que ces choses-là ne font aucun mal. Nous, au

72  *Bixa orellana*.

contraire, on ne dort pas avec les femmes quand elles ont leurs règles, ni après qu'elles aient accouché, car elles continuent à perdre du sang même après, après que tout le *misi* soit sorti. On peut quand même dormir pas loin, mais jamais ensemble. On ne les abandonne pas, mais on sait que c'est très dangereux et qu'il faut respecter des temps précis. Et puis il faut faire très attention car même si l'homme n'a pas de relations avec sa femme mais avec une autre femme qui n'a pas accouché, il peut faire tomber malade le nouveau-né quand même. Tout le monde le sait ». [Julián 2012]

Le *coonpa* et la *comaire* aussi, à partir du jour de l'accouchement et pour tout le mois suivant, doit prendre grand soin d'éviter toute relation sexuelle avec son partenaire ou d'éventuels compagnons occasionnels. En outre, ils doivent respecter un ensemble d'interdictions alimentaires qui définissent un régime très rigide. Sont exclus de l'alimentation quotidienne tous les plats préparés à base d'ail, d'oignon ou de piment, toute sorte de viande rouge qui, à cause du sang, pourraient ralentir la cicatrisation du nombril et provoquer des épisodes hémorragiques chez la mère ; on ne peut utiliser ni sel ni sucre. Il en est de même pour la viande ou les œufs de *ajauri*⁷³ et de *tariacha*⁷⁴ qui ralentiraient le processus de développement des membres, tandis que la viande de singe *coto (ruru)*⁷⁵, et en particulier les lèvres, pourraient provoquer des pleurs inconsolables ; il est permis de manger du poisson mis à part le *tucunara*⁷⁶ et ceux à la chair plus grasse, qui favoriseraient une attitude indolente. Non seulement on réduit sensiblement la variété des aliments comestibles, mais on évite également tout contact avec certaines substances et plantes qui

73 ☐ *Geochelone denticulata*.

74 ☐ *Podocnemis unifilis*.

75 ☐ *Alouatta seniculus*.

76 ☐ *Cichla monoculus*.

pourraient nuire à l'enfant, comme le tabac (*anuatha*)⁷⁷, le *barbasco* utilisé pour la pêche (*araneu*)⁷⁸ et toutes les variétés de *inainari*⁷⁹.

§ 2.2.1. *Mitoha* : émerger.

Une fois les journées d'isolement prescrites arrivées à terme, c'est d'un commun accord avec les autres femmes de la famille et la *comaire* que la mère peut quitter la *jata*. Par l'expression "*mithoa jata cajue*", littéralement "émerger de la *jata*", on indique la fin de la période de ségrégation à la suite de laquelle la femme est de nouveau admise dans la vie de la communauté et peut reprendre sa place à l'intérieur du foyer domestique. Mais au préalable, on examine avec attention le nouveau-né, afin de s'assurer que la chute du moignon ombilical (*nemola reimisi*)⁸⁰ se soit déroulée correctement et que la blessure soit cicatrisée ; dans le cas contraire, la permanence dans la *jata* est prolongée de quelques jours jusqu'à ce que des conditions plus adéquates se vérifient. L'image d'un fruit qui « même s'il a l'air bon, de l'extérieur, à travers la partie qui le rattachait à la plante, l'eau est entrée à l'intérieur et il a pourri ; puis sa pulpe aussi s'est obscurcie » [Julián 2011] suggère clairement l'importance que l'on accorde à l'assèchement complet du moignon ombilical (*ajcuruha*). De la même manière dans le cas du nourrisson on utilise l'expression "pourrir" (*setuha*) pour faire référence aux affections qui, en passant par le nombril pas encore complètement cicatrisé, pourraient lors de cette phase

⁷⁷ ☐ *Nicotiana tabacum*.

⁷⁸ ☐ *Lonchocarpus utilis*.

⁷⁹ ☐ *Dieffenbachia sp.*

⁸⁰ ☐ Le petit moignon tombé, désormais sec, est conservé jalousement par la mère dans un lieu sec et loin de la voracité des animaux ; dans certains cas on fabrique une petite enveloppe en tressant des fibres végétales, que l'on peut par la suite attacher au hamac (*amaa*) du nouveau-né. Pour d'avantage de précisions sur l'utilisation et la fonction de l'*amaa*, je renvoie à Walker (2009 : 99-102).

compromettre son corps extrêmement “liquide” et pas encore totalement formé, pour ensuite contaminer le sang.

La correcte cicatrisation du nombril ne représente donc que le premier pas vers une “fermeture” plus complète du corps de l'enfant et, comme le souligne Medardo dans le fragment qui suit, la réussite de ce processus dépend en grande partie de l'attention avec laquelle les parents respectent les interdictions, fournissant ainsi au corps de l'enfant toutes les défenses utiles à son développement :

« Les parents d'un petit enfant, quand c'est encore un nouveau-né, s'ils font des erreurs, des choses qu'ils ne doivent pas faire, ils le contaminent. Parce que l'enfant est délicat et je ne sais pas vraiment comment les esprits arrivent à profiter de ça, mais l'enfant, lorsqu'il est encore petit, il est comme rempli d'eau et c'est pour cela qu'il est possible de lui transmettre toutes les mauvaises choses. C'est ça que disent les Urarinas. Moi aussi, quand j'étais plus jeune, une fois j'ai demandé pourquoi quand on devient adultes ces choses n'arrivent plus avec la même facilité. Ils m'ont dit que quand quelqu'un est grand, fort, son sang n'est plus celui d'un enfant, qui est au contraire délicat et n'importe quoi peut y rentrer : ça rentre, ça se fixe et puis ça le fait tomber malade. C'est pour cela que les *bauu* sont utiles, pour le protéger et le faire devenir grand et fort ». [Medardo, 2012]

La dotation de défenses minimales indispensables au développement s'articule à travers deux procédures rituelles, séparées temporellement l'une de l'autre seulement de quelques mois, chacune se caractérisant par l'utilisation de chants spécifiques. La première permet de fortifier le *cori*, tandis que par le biais de la

seconde il est possible d'augmenter les défenses du corps, entendues précisément comme une barrière contre les attaques provenant des *nijniaene*. Examinons à présent dans le détail comment les deux chants se différencient entre eux et les modalités d'utilisation qui en assurent l'efficacité.

§ 2.2.2 Fortifier le *cori*.

Une fois quittée la *jata*, on permet de nouveau à la mère de partager l'espace domestique ; à cette occasion, on installe une couche confortable uniquement pour elle, en prenant soin de la protéger de l'exposition directe du soleil, des courants d'air et de l'humidité de la nuit. Le même jour, la *comaire* se charge de la première ablution (*camunaca*) de l'enfant, grâce à laquelle le corps de l'enfant est nettoyé des impuretés résiduelles de l'accouchement. C'est cette action précise de décontamination qui marque l'entrée du nouveau-né à l'intérieur du groupe familial et l'expose pour la première fois au monde. Mais avant le *camunaca*, l'enfant doit se soumettre au premier et plus important rituel d'entrée dans la vie de la communauté,

celui qui fournit à son *cori* les défenses nécessaires pour affronter les premiers mois de sa vie : il s'agit de l'introduction, à l'intérieur du corps de l'enfant, d'un des chants fondamentaux, partie du vaste répertoire urarina et nommé “*Cacuri Bauu*”.

À l'aube, avant que la femme n'abandonne la protection de la cabane, le mari se rend à la maison des parrains et il confie à l'un des deux, en général le *coonpa* ou la personne qui a coupé le cordon ombilical, la tâche d'énoncer le *bauu*. Dans le cas où ni l'un ni l'autre n'est en mesure d'exécuter l'opération, le père peut toujours faire recours à l'aide d'un ancien ou d'un membre de la famille qui connaît le chant : en effet, la phase de préparation demande beaucoup de temps et une grande maîtrise de l'énonciation, si bien que l'on confie souvent cette tâche à une personne ayant de l'expérience.

Avant toute chose et aux premières lueurs de l'aube, le père de l'enfant se rend dans la forêt ou dans les environs de son jardin pour cueillir des fruits de *cacuri*⁸¹. Une fois revenu à la maison, il laisse à sa femme le soin d'en écraser la pulpe (*ruhaa*) en utilisant à cet effet une langue d'*Arapaima gigas* (*ajainie lejle*) ou un instrument fabriqué pour l'occasion à partir d'un bout de fer blanc. Il est important que tous les ustensiles utilisés pour la préparation, y compris le récipient qui servira ensuite à mettre la pulpe écrasée, ne soient pas des objets que l'on utilise quotidiennement pour la préparation des repas, car des résidus de nourriture pourraient altérer le mélange de *cacuri*. Une fois obtenue une pulpe homogène à partir du fruit, la mère ajoute de l'eau puis protège le tout en mettant le récipient à l'abri des rayons du soleil et de la poussière. La phase de préparation terminée, le récipient est confié à la personne choisie au préalable, qui commence patiemment l'énonciation. Cette opération peut durer plusieurs heures et elle ne doit en aucun cas se poursuivre après le coucher du soleil, car cela induirait une altération de la solution contenue dans le récipient, qui serait à préparer de nouveau le matin suivant. Le chant ne peut être récité qu'une

81 *Genipa americana*

seule fois. Il est donc essentiel d'exécuter l'opération avec la plus grande concentration, et c'est le motif pour lequel en général on exécute cette première phase à l'aube, dans un coin à part dans la maison, loin des voix des enfants ou de n'importe quelle autre distraction qui pourrait interférer avec l'énonciation. La personne chargée de l'énonciation s'empare prudemment du récipient dans lequel on a mis le liquide obtenu de la pulpe du *cacuri* ; en prenant soin de couvrir une partie de l'embouchure avec une main, puis elle commence à réciter le texte du chant en effleurant des lèvres la superficie de la substance. La précision requise pour le bon déroulement de cette phase dissuade souvent les moins experts à énoncer le chant sans une préparation adéquate. En effet, il n'est pas rare que l'on confie cette tâche aux membres les plus âgés de la famille ou encore que l'on utilise les heures nocturnes des semaines qui précèdent l'accouchement pour apprendre le texte par cœur, en travaillant les erreurs et chaque incertitude de prononciation. Une fois que le chant est énoncé tout entier et que l'embouchure du récipient a été soigneusement refermée, une phase plus longue commence, qui consiste à introduire dans le même liquide tous les chants que le couple parental considère utile aux défenses de l'enfant. Chaque chant sert en effet à protéger le *cori* d'une maladie ou d'une affliction spécifique et assure une protection partielle pour plusieurs mois. Encore une fois, ce sont les mots de Medardo qui nous fournissent une explication très claire sur la manière de bien utiliser ce chant :

« Comme première chose, tu dois apprendre le *bauu*, et tu dois le savoir très bien, sans erreurs ; puis tu dois le chanter et le mettre dans le récipient, jusqu'à ce qu'il entre dans le *cucuri* ; seulement à la fin tu mets dedans tout le reste [des chants]. Pour mieux comprendre, tu dois penser aux seringues, les seringues utilisées pour faire les piqûres. Quand ils font les vaccinations aux petits enfants, une personne prend une seringue et dedans elle y met un,

deux ou même plusieurs médicaments pour protéger le sang de l'enfant de beaucoup de maladies, pour éviter qu'il meure quand il est encore petit. Dans l'eau qu'il y a dans la seringue il y a donc un médicament, plusieurs médicaments, et tous dans la même eau. Ce chant fonctionne de la même manière : c'est notre vaccination. Quand auparavant les vaccinations n'existaient pas, on n'utilisait que ça. C'est seulement après le premier *bauu* que le *cucuri* arrive à contenir les autres chants ; tu peux tout mettre dedans, tout ce qui est utile : [les *bauu*] contre les *nijniaene*, contre les *edara*, contre l'esprit du jaguar, contre tout. C'est comme ça que ça marche, c'est comme ça que nous l'avons appris ». [Medardo, 2011]

Étant donné la grande variété de *bauu* existants, l'opération peut exiger plusieurs heures et dans certains cas les compétences de plusieurs énonciateurs. Mais la plupart du temps, on compte sur une seule personne, choisie par le couple en raison d'excellentes capacités mnémotechniques ou d'une habileté particulière à réciter les chants. La fonction protectrice du *Cacuri Bauu* apparaît clairement à la lecture de la première strophe du texte, dans laquelle sont décrits tous les éléments qui le caractérisent, permettant de mesurer l'importance qu'il revêt pour la survie du nouveau-né.

[*Cacuri Bauu*]

1	<i>Charibana/chu</i> <i>Charibana/chu</i>	Jamais, jamais
2	<i>cana/chu necoanaco</i> <i>najicha</i>	avant notre naissance

4	<i>necoaunaco natiine</i>	et ni même avant notre création
5	<i>charibana/chu janai</i>	jamais la maladie
6	<i>corichana curujai/que-ne</i>	lancée dans le corps
7	<i>Nitanacharacojue</i>	ne nous fait tomber malades
8	<i>janai corichana</i>	[jamais] la maladie lancée
9	<i>curujai quenitanachara</i>	et pénétrée dans le corps, ne nous tue
10	<i>Binoaira reisirichu</i>	ni la flamme de <i>Binoaira</i> ne s'éteint
11	<i>nerairate nacane</i>	mais elle brûle avec plus de force, qu'il en soit ainsi
12	<i>sirichu nerairate</i>	que la flamme brûle avec plus de force
13	<i>nacane/ne jenana</i>	qu'elle prolonge sa vie, qu'il en soit ainsi
14	<i>nacane anjereto sirichu</i>	qu'elle prolonge la vie de l'enfant, qu'il en soit ainsi
15	<i>jenana jenanaritin</i>	qu'il en soit ainsi, qu'il en soit ainsi
16	<i>anjereto que/tolere janai</i>	[qu'elle serve de protection pour] toutes les maladies
17	<i>corichanacuru/ne</i>	lancées à l'enfant
18	<i>calaori corichanacuru</i>	les maladies de ce Monde
19	<i>cabelaracuru/ne janoriten</i>	les <i>cabelara</i> ⁸² , qu'il en soit ainsi

82 □ Pour des précisions sur la catégorie étiologique appelée *cabelara*, je renvoie au chapitre 4.

20	<i>sichura sicuraritin</i>	que [la maladie] tourne le dos [à l'enfant] et s'échappe
21	<i>bujania bujaniaritin</i>	qu'elle le protège, qu'elle le protège
22	<i>pojiara coliaane</i>	la pulpe préparée par les parents
23	<i>cacuri cobujainaareique</i>	[la pulpe] de mon <i>cacuri</i> qu'elle serve à le protéger [l'enfant]
24	<i>anjereto/ne ranesijie</i>	[qu'elle protège] le ventre de l'enfant
25	<i>bujania bujaniaritin.</i>	qu'elle le protège, qu'elle le protège.

Le fragment proposé ci-dessus renvoie à la fonction attribuée au pigment qu'on utilise sur le corps de l'enfant et qui est en mesure de prolonger sa vie en protégeant son corps des attaques pathogènes aptes à le pénétrer (16, 17). La métaphore de la flamme (11) évoque par conséquent une extrême fragilité propre aux nouveau-nés : la vie ne peut être préservée que si l'on s'assure de maintenir telle quelle la “combustion”. La “flamme qui brûle avec plus de force” (12) est donc celle « que l'on voit quand on brûle de fines branches sèches : si tu ne protèges pas avec tes mains les petites flammes du vent ou de la pluie, elles s'éteignent et le feu meurt. Toi tu ne manges pas et il te reste seulement un peu de fumée dans le nez. Quand il [le *bauu*] parle de flamme, il parle de vie, la vie encore fragile de l'enfant, fragile comme le feu que l'on vient d'allumer. Protège-le et il brûle mieux, tout comme les enfants : ils grandissent mieux » [Medardo 2011].

Une fois la phase d'énonciation des chants terminée, la mère, aidée par la *comaire*, commence à “peindre” (*laniaa*) tout entier le corps nu de l'enfant avec une

solution de *cacuri*, qui colore la peau de bleu foncé. C'est seulement après avoir effectué cette opération que l'on donne un nom au nouveau-né et la *comaire* et la *coonpa* deviennent *camichura* et *cabaichara* de l'enfant. Le terme *camichura*, littéralement “la personne qui lave”, sert à identifier la personne chargée du premier bain de l'enfant, généralement la *comaire* ; tandis qu'avec le terme *cabaichara*, “la personne qui a marqué”, on identifie celle qui, à la naissance, s'occupe de couper le cordon ombilical, qui imprime donc la “première cicatrice” sur le corps du nouveau-né⁸³. Les deux termes peuvent donc être utilisés sans distinction pour les hommes comme pour les femmes, et dans certains cas ils peuvent ne pas coïncider avec les personnes choisies comme *comaire* et *coonpa*.

Enfin, on confie l'enfant aux soins de la *camichura* qui, après l'avoir lavé, doit se charger personnellement d'allumer le feu qui réchauffera l'eau utilisée pour la première ablution. L'accouchée n'intervient pas lors du déroulement de cette opération ni même par la suite, cette phase représente le premier moment significatif d'intimité avec un adulte différent de la mère pour le nouveau-né. À partir de ce moment, on reconnaît à la *camichura* la faculté d'intervenir lors de toutes les phases de soins successives, et elle conserve une certaine autorité qui lui est reconnue par le couple parental et le filleul (*cabaichai*)⁸⁴.

§2.2.3 Fermer le corps.

Le deuxième moyen de défense à procurer au corps de l'enfant nécessite l'utilisation d'un chant connu sous le nom de *Canane Mitu Bauu*. Ici, contrairement

83 ☐ Selon une explication différente, ce terme renvoie à l'acte de “marquer” le corps de l'enfant à l'aide d'une solution de *cauri*, dont la couleur bleu foncé reste sur la peau pendant plusieurs jours.

84 ☐ Terme utilisé sans distinction au féminin comme au masculin.

au *cacori bauu*, on n'utilise le chant que lorsque le corps de l'enfant est suffisamment développé, c'est-à-dire lorsque l'enfant fait preuve de plus d'indépendance vis-à-vis de ses parents, mais avant qu'il ne commence à s'éloigner spontanément de la protection qui lui est fournie par le milieu domestique. Dans la plupart des cas, le moment le plus adéquat est annoncé par l'achèvement de la dentition et par le développement de la force musculaire qui permet à l'enfant de s'adonner à des activités simples, comme saisir des objets et se déplacer de manière autonome à l'intérieur de la maison. Ces compétences peuvent se développer selon des phases qui varient selon le sujet ; pour autant le choix du moment le plus adéquat est laissé à l'avis des parents. Si les parents et le couple parrain-marraine ont scrupuleusement respecté les interdictions relatives à la période du post-partum et en particulier l'abstinence sexuelle, les os de l'enfant sont en mesure de suivre un lent processus de développement et de solidification ; dans le cas contraire, on produirait une rigidité soudaine, sorte de calcification prématurée, qui compromettrait les articulations en les raidissant. Par le terme *itosaje* on désigne cette affliction précise qui se manifeste par l'impossibilité d'utiliser correctement les bras et les jambes : dans ce cas, on apprend à marcher à quatre pattes avec beaucoup de difficulté et on peut maintenir la position debout uniquement par de grands efforts ; les muscles ne développent pas la force nécessaire pour les activités de chasse, et un individu inapte à la vie en communauté serait ainsi produit.

[*Canane Mitu Bauu*]

1	<i>Enunari coanacai eucutenere</i>	[Tout comme] l'éclair de notre ciel rend aveugle notre
---	------------------------------------	--

	<i>canaichuaji</i>	regard
2	<i>canaichuaji calaorichana arara</i>	c'est l'œuvre des <i>arara</i> de notre ciel
3	<i>arara Cosomara otiha</i>	[que la même chose provoque] le bâton de l' <i>arara Cosmara</i>
4	<i>bulunare/que ne-ne</i>	qui fait trembler le corps
5	<i>ranojiaene baresi</i>	[qu'il empêche le mauvais <i>nijniaene</i> de percevoir] l'odeur de la jeune femme
6	<i>quenotateine comaleca</i>	de poser son regard sur elle et de la trouver
7	<i>calaori nijniaenecuru itolere/que</i>	les mauvais <i>nijniaene</i> qui vivent parmi nous et sont responsables de toutes les maladies
8	<i>calaori nijniaenecuru edaracuru</i>	et les mauvais <i>edara</i> qui vivent parmi nous
9	<i>janai corichanacuru janataone</i>	qu'il la protège des maladies qu'ils lui lancent
10	<i>ranojiaene tabai ranusijie</i>	qu'il lui protège le ventre [de la jeune femme]
11	<i>itolere janai corichanacuru ne-ne</i>	de toutes les maladies qu'ils lui lancent
12	<i>bujaniaritin bujaniam-ritin.</i>	qu'il la protège, qu'il la protège.

Ce chant revêt la fonction précise d'augmenter la fermeture du corps, favorisant ainsi le lent processus de solidification qui porte à la formation d'un individu adulte. Dans le chant on invoque de manière explicite l'intervention des gens

du “monde du ciel” (*coanra nenaja*) et de leur pouvoir à contrôler et à provoquer des tempêtes, grâce auxquelles il est possible d'éloigner les *nijniaene* et de rendre vaine toute sorte d'attaque. L'éclair (*enunari*) est invoqué pour sa capacité à “aveugler” les mauvais esprits (1), les empêchant de s'approcher de la cible et de l'attaquer avec les flèches de la maladie ; tandis que le grondement du tonnerre (*elonia*), mentionné dans les strophes successives du chant revêt une fonction intimidante, qui les dissuade d'attaquer la victime.

Le chant doit être introduit dans une solution de *jiaane* dans laquelle on dissout quelques gouttes de lait maternel afin qu'il pénètre mieux à l'intérieur du corps. Le *jiaane*, en plus d'augmenter les défenses “externes” de la peau, permet d'effacer les traces que laisse l'enfant, en dispersant son odeur (5) et en empêchant ainsi les esprits d'en suivre l'origine (6). Une fois que la solution de couleur rouge intense est prête et que l'on y a récité le chant, la préparation est étalée sur le corps de l'enfant. Cependant on ne peint pas le corps en entier mais on fait simplement une petite marque avec le doigt à hauteur des pommettes, sur le menton et sur le front. La dernière marque se fait sur le thorax de l'enfant, et sert à protéger le *cori*.

Conclusion.

Ce qui vient d'être décrit de la conception physiologique urarina dans les chapitres précédents souligne combien ce que nous avons défini comme "construction de la personne" ne peut advenir que par l'activation de processus spécifiques. Cela s'accorde, par exemple, avec l'idée selon laquelle les nouveau-nés seraient le résultat tant de techniques de procréation qui impliquent les fluides provenant de la mère et du père que d'un apport constructif extra-natal. En général, les relations significatives entre personnes humaines et non humaines favorisent un réel apport constructif. Néanmoins, on ne peut comprendre cela simplement comme un transfert de substances physiologiques servant la reproduction, il s'agit de le considérer comme des qualités sociales et subjectives significatives, étant donné que cela relie l'enfant à ses parents et aux autres personnes avec qui il partage les mêmes substances. Les pratiques d'échange et de manipulation des substances sont en mesure d'influencer sensiblement la construction de la personne, en particulier lors de l'enfance, lorsque le corps est encore en grande partie "liquide" et donc extrêmement perméable. Comme nous l'avons souligné, il existe des modalités et des techniques spécifiques par lesquelles cela est possible. La première concerne les aliments et consiste à partager et à ingérer des substances comestibles qui forment des corps similaires, sans que l'utilisation de chants *bauu* ou d'invocations particulières ne soient nécessaires. Cela se produit avant même la conception et par la suite, lors de toute la gestation. L'apport de ces substances se poursuit lors des premiers mois de vie, même lorsque le nouveau-né se nourrit exclusivement du lait maternel. Le non respect des prescriptions alimentaires produit un transfert de

substances nocives à l'enfant et compromet son corps en ralentissant son développement et en détériorant son sang ; dans d'autres cas cela peut également favoriser l'émergence de caractéristiques comportementales indésirables comme la paresse, l'irascibilité, etc.. Les activités liées à la vie quotidienne, en particulier celles qui sont relatives à l'échange et à la consommation, fournissent le contexte le plus adéquat à la transmission de substances entre des entités différentes. L'idée qui sous-tend la possibilité d'une intervention sur l'individu est que par le biais de son corps, la personne tend constamment à des actions de construction, réalisées à travers l'incorporation de substances matérielles et immatérielles – fluides corporels, aliments, boissons, chants, pensées – fournies par plusieurs personnes humaines et non humaines qui participent de manière active ou passive à un tel processus.

Il existe par ailleurs une modalité de transmission par proximité, qui consiste à incorporer les substances par contact physique. Ces substances peuvent être bénignes ou malignes et se transmettre sous forme intentionnelle ou accidentelle. Dans ce cas également une pénétration à l'intérieur du corps se produit ; mais contrairement à la première modalité, elle n'implique pas l'ingestion de la substance. Enfin, il existe la possibilité d'un transfert de substances à travers des objets opérant comme des parties constituantes du corps sans toutefois se dissoudre ou se mélanger complètement à l'intérieur du corps. Ces objets agissent comme des organes additionnels, ils assument des fonctions spécifiques et leur fonctionnement dépend de l'interaction avec le reste du corps. C'est le cas de certains accessoires chamaniques ou des objets qui composent le trousseau du nouveau-né. La construction d'une nouvelle personne nécessite de fait une proximité physique, un partage, la commensalité et les soins réciproques, ce qui engendre ce que l'on peut dès lors définir un processus de "contamination" en raison du fait qu'il produit un enrichissement concret des fluides du corps, outre les modifier et échanger avec ceux-ci de la subjectivité. De fait, considérer la subjectivité dans sa dimension fluide et comme étant le résultat d'une construction graduelle permet d'interpréter les

relations entre différents types d'entités comme étant médiées par l'échange de substances, ce qui constitue la condition à laquelle sont impliquées tantôt les substances corporelles tantôt celles qui véhiculent des qualités subjectives. Il apparaît donc primordial de s'interroger sur les caractéristiques de ces substances, ainsi que sur la manière de les manipuler et de les employer dans un contexte de quotidienneté comme dans celui du soin. L'ensemble des pratiques de protection utilisées pour la survie des nouveau-nés fait donc recours aux mêmes propriétés que l'on attribue aux fluides – que l'on retrouve également dans les substances immatérielles – provenant de personnes humaines et non humaines ou associées à des artefacts ou des *bauu* thérapeutiques. En ce qui concerne le cas urarina, c'est par le biais d'une analyse plus approfondie de la pratique chamanique et de l'action thérapeutique liée à l'utilisation des *bauu* qu'il est possible de mettre en évidence combien les substances corporelles et les subjectivités, le corps et la personne sont le résultat d'une dynamique constante, induite par l'échange et l'incorporation de substances matérielles et immatérielles, qu'il est souvent difficile de distinguer les unes des autres.

PARTIE 2.

Les savoirs transformatifs : la pratique chamanique, processus d'apprentissage et techniques de soin.

Dans cette deuxième partie, nous analyserons la pratique chamanique et thérapeutique urarina. La description de ce que l'on nomme conventionnellement comme "chamanisme" implique avant tout une compréhension des différents degrés de techniques et connaissances qui y sont liées. On y recense notamment celles qui sont relatives aux *bauu*, que l'on peut partager librement à l'intérieur de la communauté urarina, ses membres pouvant, tous sans distinction, y faire recours. Une telle horizontalité caractérise l'accès à la fonction chamanique ; il n'existe donc aucune forme d'élection de spécialistes détenteurs des savoirs rituels, mythologiques et techniques qui exclurait les non-initiés ou limiterait la diffusion de ce savoir au domaine familial ou à un genre défini. En effet, la compétence du thérapeute se base sur un processus d'auto-enrichissement qui transforme le corps et qui en même temps l'adapte à une bonne utilisation des connaissances acquises par le biais de la pratique. Un tel processus transformatif, relié à l'acquisition de connaissances chamaniques, se comprend mieux à la lumière de ce qui a été abordé dans la

première partie, à savoir l'idée que les connaissances, de même que les pensées et les souvenirs, peuvent être considérées comme des substances immatérielles qui, entrant et sortant du corps, le structurent. La description de l'utilisation des chants *bauu* indique en effet combien le processus activé grâce à l'échange puis à l'ingestion de la substance permet d'élargir la notion d'incorporation à l'ensemble des entités humaines et non humaines qui ont en commun, vu qu'ils sont dotés d'un corps, une capacité à incorporer des éléments externes. Une telle idée de perméabilité, comme nous le verrons, s'applique autant aux humains, aux liquides – de nature, ces derniers sont des corps beaucoup plus plastiques, changeants et facilement pénétrables que les “solides” – et aux substances physiologiques produites par les corps humains comme le sang, la sueur, le lait maternel et la semence masculine.

Une telle contamination se révèle centrale lors de l'apprentissage mais aussi lorsque l'on exerce les habiletés acquises. Pour ce qui est des épisodes malades, le même processus, enclenché par le corps, amène une dégradation de la physiologie humaine, des pensées et, dans les cas les plus graves, la mort de la personne. Dans cette deuxième partie nous nous emploierons donc à décrire les principales techniques de diagnostic et de soin, et nous présenterons une classification étiologique spécifiquement urarina. Une bonne compréhension de la fonction et des capacités requises de l'*iinunucoaunera* permet d'approfondir une des principales techniques thérapeutiques, à savoir l'emploi des *bauu*. L'objectif est donc d'une part celui de démontrer que les chants partagent avec les agents pathogènes la même capacité à pénétrer les corps tout en les modifiant ; d'autre part, celui de démontrer combien la dynamique attribuée aux fluides du corps humain guide les processus d'énonciation et de corporisation des chants thérapeutiques.

CHAPITRE 3.

L'iinunucoaunera qui “amène la nourriture sur la Terre”

Dans le chapitre précédent, nous avons décrit quelques-unes des techniques utilisées en vue de protéger le nouveau-né, par lesquelles il est possible d'agir directement sur le processus de solidification et de “fermeture” du corps. Cela nous permet d'approfondir l'idée urarina de la perméabilité potentielle du nouveau-né, souvent associée à une vulnérabilité vis-à-vis des attaques provenant de mauvais *nijniaene*, mais également d'observer, surtout lors de cette phase du cycle de vie, combien l'intervention chamanique sur le corps peut s'avérer très efficace. La description des premiers *bauu* fondamentaux employés lors de l'accouchement pour protéger l'enfant suggère clairement combien la pratique chamanique concerne tous les aspects de la vie quotidienne et ce que cela implique pour l'ensemble des processus successifs de construction de la personne.

Dans ce chapitre nous décrirons les devoirs, les fonctions et les caractéristiques liés à la pratique chamanique urarina et à ses spécialistes, les *iinunucoaunera*.

§3.1. L'origine mythique.

Le spécialiste urarina dans la préparation de la macération à base de *Banisteriopsis caapi* (*coairi*) appelé *iinunucoaunera*⁸⁵ agit comme médiateur entre le Monde des Hommes (*Cana Laori*)⁸⁶ et celui du Ciel (*Coanra Nenaja*). Outre assumer le rôle de thérapeute, il est responsable de la survie des membres de sa communauté, car il est chargé d' « amener la nourriture sur la Terre » (*lenone paira*). Son rôle tient son origine dans un temps mythique durant lequel *Cana Coaunera*⁸⁷, le dieu créateur, par le biais de la création d'*iinunu*⁸⁸ et d'*acaa*⁸⁹, accorda nutrition et soins aux hommes, permettant ainsi leur survie sur la Terre. La faculté de « rendre fertiles et productifs les jardins » synthétise donc parfaitement le rôle et la charge de responsabilité personnelle qu'un *iinunucoaunera* assume vis-à-vis de sa famille, de sa communauté d'appartenance et de l'humanité tout entière. La diffusion d'*iinunu* et d'*acaa*, qui dans le discours mythique est associée à l'introduction des premières variétés cultivables dans la vie des humains, coïncide avec l'apparition des premiers *iinunucoaunera*. Quant à leur utilisation, elle est reliée à la figure prométhéenne de *Neuri*, qui établit le lien profond entre les humains et les Gens du Ciel (*Arara*). Or, dans le but de mieux comprendre la fonction que recouvre l'*iinunucoaunera* à l'intérieur de la communauté, il est nécessaire d'examiner la façon avec laquelle la pratique chamanique s'est répandue parmi les humains.

Le discours mythique situe les événements à l'aube de l'humanité, dans un

85 □ Le terme est utilisé pour indiquer une particulière faculté technique qui revient à un spécialiste compétent ; sa traduction littérale peut être rendue avec efficacité par la définition suivante : “personne qui prépare de l'*iinunu*”. Mes interlocuteurs m'ont fréquemment signalé que traduire ce terme par “*ayahuasquero*”, communément employé en espagnol régional, ne permet pas de distinguer celui qui utilise l'*iinunu* pour soigner, « faire du bien » de celui qui, au contraire, l'utilise pour « créer un dommage, faire du mal ». On considère en effet qu'un bon *ayahuasquero* peut également être un bon sorcier, tandis qu'un *iinunucoaunera*, comme nous le verrons plus loin, est guidé dans sa fonction par des devoirs et un sens de la responsabilité qui ne peuvent qu'amener le bien-être de l'humanité.

86 □ Terme traduisible littéralement par “notre monde”, c'est-à-dire « le monde qui se trouve sur la surface de la terre et sur lequel nos pieds sont posés » [Julián 2011].

87 □ Terme traduisible littéralement par “notre Créateur”.

88 □ *Banisteriopsis caapi* Le terme se réfère uniquement à la liane et non à la macération obtenue à partir de cette même plante.

89 □ *Brugmansia suaveolens*

temps où *Coaunera*, père et gouvernant du monde des *Arara*, décide de faire don aux hommes de l'ensemble des plantes cultivables, comme la *lanoo* et les *platanos* [*fanara*] afin que l'humanité puisse s'alimenter et peupler la terre. Comme le raconte le mythe, l'utilisation de plantes psychotropes telles qu'*iinunu* et *acaa* fut de suite centrale lors des toutes premières expériences chamaniques et devint le canal à travers lequel l'humanité pouvait communiquer directement non seulement avec les *Arara* mais aussi avec toutes les autres entités qui peuplent l'univers. Il est nécessaire de souligner combien la figure du héros culturel, ici *Neuri*, est également liée à celle de la diffusion, sur terre, de l'ensemble des plantes comestibles. On parle généralement d'aliments car ces deux plantes – *acaa* et *iinunu* – occupent une place spécifique parmi les autres variétés cultivées dans les jardins qui sont donc liées à l'espace domestique et familial. Cependant, contrairement aux autres aliments cultivables, ces plantes conservent un danger intrinsèque lié à leur force (*coairi*)⁹⁰ qu'il faut connaître et à travers laquelle il est possible de modifier son propre corps et son propre appareil perceptif. Mais les premières tentatives furent un échec : au lieu de jouir de la “force” contenue dans les aliments, les hommes furent terrassés par la concentration excessive de cette force et ils subirent une mort douloureuse. On trouva la solution en soutirant aux variétés comestibles une partie considérable de “force”, pour ensuite concentrer l'excès dangereux dans deux plantes seulement, *iinunu* et *acaa*, en mesure d'alimenter et de soigner les personnes ; cependant leur utilisation demandait à être réglementée. Différemment de ce qu'il advint des variétés cultivables devenues comestibles, *Coaunera* pressentit immédiatement le danger des deux plantes qui venaient d'être créées et il comprit que leur utilisation nécessitait une prudence extrême. Avant de les diffuser parmi les hommes, il décida donc d'aller en vérifier l'efficacité, accompagné de quelques habitants du Ciel :

90 ☐ *Coairèst* littéralement “la force d'*iinunu*”, par extension le mot désigne l'ensemble des macérations obtenues à partir de cette plante.

[*Iinunu necuauna que erena*, 1ère version]

“Voilà qui est fait !”, dit *Coaunera*, “Je serai le premier à tester la force d’*iinunu*”. Et ainsi il l'essaya pour enseigner à ses fils.

[...]

Il a fait ainsi pour que les personnes [humaines] puissent avoir aujourd'hui sur la terre tout ce dont ils ont besoin. La personne qui l'accompagnait quand il prenait *iinunu*, son *curichanera*, a commencé à chanter sans avoir au préalable perçu la vraie force d’*iinunu*, sans que la force l'ait rendu ivre. Et *Coaunera* dit : “Pourquoi tu fais semblant comme ça ? Après, certains fils apprennent de cette manière et ils font la même chose sans rien sentir”. *Coaunera* a dit ainsi. Il a d'abord créé *iinunu* et il a éprouvé sa force, [puis] il a commencé à chanter des chansons très belles : “les personnes qui me suivront, ils éprouveront une bonne force de l’*iinunu*, mais attention, car il pourra aussi y avoir des menteurs !”.

Toute la valeur des plantes à peine créées se comprend par le biais de la curiosité de *Coaunera* : leur utilisation se révèle être un puissant canal qui instaure un contact direct entre les deux mondes – humain et non humain – en permettant aux habitants des deux mondes de communiquer et d'échanger de manière bilatérale. Leur utilisation doit par conséquent être régulée par une pratique rigoureuse qui en décourage un usage superficiel et préserve quiconque d'un usage trompeur et nocif. Cependant, tous les habitants du Monde du Ciel ne partagent pas la décision de *Coaunera*.

En effet, *Neuri*, entité surhumaine peu encline à se soumettre à la volonté du

Dieu Créateur, dans un acte de générosité prométhéenne, fait don de l'*aca* aux hommes. Son acte d'insubordination est d'autant plus grave que si le *coairi* est perçu comme un médicament puissant et un moyen de communication efficace, l'*aca* lui, est de suite considéré comme extrêmement dangereux et potentiellement nocif. Chez une humanité jeune et inexperte, son utilisation peut faire naître des sorciers (*benane*) et diffuser les maladies. *Coaunera*, conscient des risques que comporte le grave geste de *Neuri*, s'adresse à ce dernier avec des mots de sévère réprimande, qui naturellement ne sont pas écoutés :

[*Iinunu necuauna que erena*, 2^{de} version]

Et ainsi *Coaunera* dit à l'homme [du Ciel] qui s'appelait *Neuri* : “Pourquoi tu es en train d'enseigner aux fils [les humains] ces choses dangereuses ? Pourquoi tu l'as fait ? Les fils voudront ce que toi tu as fait, et ils ne le feront pas pour le bien mais pour se faire du mal entre eux, car *aca* est plus fort [qu'*iinunu*]. Les fils feront ces choses-là pour se faire du mal entre eux. Tu es en train d'enseigner de mauvaises choses aux fils !”. Une fois que *Coaunera* lui ait dit toutes ces choses, il dit à *Neuri* de s'en aller. *Neuri* retourne ainsi auprès de sa femme et il lui dit : “Pourquoi ils m'embêtent ? Ils disent que je les ai fait tomber malades [les humains]”. *Neuri*, fâché, s'en va et n'écoute pas les ordres de *Coaunera*. Mais la femme de *Neuri*, après avoir écouté son mari et fait ce qu'il lui avait demandé de faire, tombe malade. *Coaunera* appelle *Neuri* encore une fois et lui dit : “Pourquoi tu as fait ça ? Tu es en train de mal enseigner aux hommes et pour cette raison, les descendants se feront du mal entre eux en utilisant *aca*”. Après

avoir dit cela, *Coaunera* touche la femme et lui enlève la maladie ; puis il prend un récipient qui s'appelle *dando*, il met toute la maladie dedans et le referme. Ensuite, il le confie à *Neuri* pour qu'il en prenne soin. Mais *Neuri* ne l'écoute pas. *Coaunera* envoie alors de nouveau une personne pour l'avertir [*Neuri*]. L'envoyé l'appelle et lui dit : “*Coaunera* dit que tu dois aller encore une fois chez lui”. Et lui répond : “Pourquoi il m’embête ? Bon, alors j'irai ! Mais avant, attends, je dois faire mes besoins. Prends ce récipient”. L'homme saisit le récipient, mais il sent que quelque chose est en train de le piquer. Dès que *Neuri* revient, l'homme lui demande : “Quelle est cette chose ? Pourquoi ça me pique à chaque instant ?”. Et après l'avoir saisi avec force, il l'ouvre : “Avec ce qu'il y a à l'intérieur tu as fait du mal à ta femme”, dit l'envoyé. Lui [*Neuri*], en voyant le récipient ouvert, le prend et le lance derrière l'homme [l'envoyé de *Coaunera*]. Mais ça [le contenu du récipient] s'est transformé en une personne qui est ensuite devenue *aaa*, celui qui se trouve sur la terre. Lui [*Neuri*] a ensuite sauté jusqu'au Ciel avec la force de l'*aaa*, mais avant il a dit : “la personne qui la prendra [la macération d'*aaa*] de la bonne manière, alors elle fera en sorte que sa force [d'*aaa*] descende sur le *Cana Laori*”. C'est seulement la force d'*iinunu* qui est restée sur cette Terre et c'est pour cette raison qu'elle sert à soigner les malades et qu'on l'utilise encore aujourd'hui pour soigner. C'est ainsi, parce que *Coaunera* l'a créée pour tous les gens d'ici [de la Terre des Hommes].

Le vol et la générosité de *Neuri* sont des éléments qui se redimensionnent à la lumière de la diffusion qu'une importante connaissance qui, paradoxalement, est également la cause des maux qu'il se proposait de prévenir.

La figure de *Neuri* est centrale dans la pratique chamanique : dans de nombreux chants, son nom est évoqué afin qu'il assiste l'*iinunucoaunera* lors de l'assomption de *coairi* et d'*acaa*. Contrairement à ce que mènerait à croire la description négative de la figure de *Neuri*, caractérisé par une attitude hautaine et méprisante des lois qui gouvernent le Monde du Ciel, ce personnage est reconnu par beaucoup comme le prototype de l'*iinunucoaunera* humain : c'est celui qui se voue à employer les compétences acquises par l'expérience directe avec le Monde du Ciel, en répandant, prodigue, sa propre connaissance. *Neuri* incarne la générosité (*rahi*) du guérisseur, "l'homme bon" (*cacha caoacha*) qui offre sa propre expérience de manière désintéressée, au prix de grands sacrifices et pour le bien de la collectivité, assumant les risques et les responsabilités qui y sont liés. L'institution de la pratique chamanique parmi les êtres humains trouve son origine dans les enseignements transmis aux premiers progéniteurs du peuple urarina par les Gens du Ciel.

En outre, le mythe contient certains préceptes que l'on pourrait définir comme pédagogiques et qui, par le biais de la narration, sont transmis point par point au néophyte. Le premier de ces préceptes est décrit dans le mythe par le biais de l'épisode de ceux qui « sans en connaître le sens, entonnent des chants qui ne sont pas, en réalité, suscités par la plante » [?], mais bien par une sorte de conformisme ultra-terrestre. Le second précepte met en garde vis-à-vis des risques d'une pratique superficielle qui pourrait limiter l'accès aux connaissances du monde non humain et, dans le pire des cas, les rendre inefficaces ou même dangereuses. Surtout lors des longues années d'apprentissage, les anciens font preuve d'une certaine disponibilité à juger avec indulgence les erreurs dues au manque d'expérience ou au jeune âge du néophyte ; on tente alors, par l'exemple, de corriger et de renforcer les compétences déjà acquises. Mais au fil des années, grâce à une accumulation de l'expérience, l'apprenti prend conscience de sa propre responsabilité, et même si cette dernière ne

lui permet aucun privilège, il doit la considérer avec beaucoup de sérieux. Comme nous l'avons évoqué plus haut, un tel parcours suit un cheminement très long qui n'arrive jamais à complétude, se développant au fur et à mesure selon différents niveaux de compétence et d'efficacité.

§3.2. Devoirs et fonctions.

Le récit mythique suggère l'existence de règles morales et comportementales précises relatives à la pratique chamanique, de manière à permettre qu'un dialogue s'instaure entre l'*iinunucoaunera* et le monde non humain. Néanmoins, il est impossible de s'y référer comme à un code déontologique formel ; ces règles représentent plutôt un modèle de conduite utile à tracer des lignes directrices qui articulent le processus d'apprentissage et la pratique, à travers lesquelles on peut constamment rénover le lien instauré avec *Coaunera* et les *Arara*. Le rôle de l'*iinunucoaunera* n'implique donc aucune adhésion rigide et dogmatique à quelque précepte moral, mais il requiert une connaissance approfondie des conséquences qui découleraient d'une violation explicite du lien de collaboration stipulé avec le monde non humain. Dans le fragment qui suit, Medardo résume très clairement la nature d'un tel lien, envisagé à la fois comme devoir prééminent et rôle spécifique de l'*iinunucoaunera* :

« *Coaunera* a créé *iinunu* pour que ça puisse servir [aux humains].
C'est lui [*Coaunera*] qui fait les choses à travers *iinunu* : ce n'est ni la personne qui la boit, ni la plante, mais c'est grâce aux deux que *Coaunera* a fait tout ceci, dans un temps antique, à travers *iinunu*.
C'est pour cela que l'*iinunucoaunera* souffre pour arriver à

comprendre ce que veut faire *Coaunera* quand il lui parle en utilisant *iinunu*. L'*iinunucoaunera* doit boire toujours plus pour mieux comprendre, voir, et ensuite il peut demander à *Coaunera* toutes les choses [nourriture et indications thérapeutiques] qu'il a créées. Il y a aussi des menteurs qui trompent les autres en utilisant *iinunu*. Il s'agit de personnes qui même quand elles essaient d'écouter ce qu'on leur dit à travers *iinunu*, elles ne comprennent pas et font des choses que *Coaunera* ne veut pas. Eux [les *iinunucoaunera*] ils ont souffert pour comprendre [ce que dit *Coaunera*], et s'ils [les humains] font comme *Coaunera* a enseigné alors même eux, ils peuvent apprendre à leur parler à travers *iinunu* pour obtenir toutes les choses qui existent dans ce monde, pour vivre. Certaines personnes qui ne connaissent pas [ce que je t'ai dit] disent que [les *iinunucoaunera*] sont en train de tromper les autres et ils pensent que [les *iinunucoaunera*] veulent se poser devant *Coaunera*. Mais c'est pas ça! Tu dois bien comprendre ça si tu veux obtenir ce qui te sert pour vivre, pour faire vivre tout le monde. La vérité est que l'homme de la terre n'est rien, mais il y a beaucoup d'hommes menteurs qui disent qu'*iinunu* a dit qu'ils peuvent faire des choses seuls, comme s'ils étaient *Coaunera*, mais ce n'est pas vrai. Les anciens, à travers *iinunu*, ils écoutaient *Coaunera*, et c'était lui qui leur faisait voir toutes les choses, même ce qui devait arriver [dans le futur]. Quand ils le demandaient, *Coaunera* leur faisait tout connaître ». [Medardo 2011]

Deux concepts émergent clairement du fragment reporté ci-dessus. Le premier est relatif au “sacrifice” et il décrit le rapprochement aux savoirs chamaniques et à leur utilisation comme un lent processus d'apprentissage qui n'est pas exempt de souffrances et de difficultés. La possibilité de communiquer avec le

Monde du Ciel ainsi que toute autre forme de contact avec le monde non humain implique les mêmes risques que ceux qui découlent d'une exposition potentiellement dangereuse du *corii*, à laquelle l'*iinunucoaunera* doit se préparer attentivement. Le second concept touche au thème de l'“intégrité”, c'est-à-dire à la responsabilité à « dire le vrai » (*esinaue rahiri*), ne pas mentir, et par conséquent ne pas considérer les connaissances acquises comme un don subjectif, mais bien comme le fruit d'une relation communicative avec le monde non humain, au sein de laquelle l'*iinunucoaunera* agit simplement comme élément de contact entre deux mondes – deux ordres de réalité. En ce sens, le “mensonge” de celui qui assume volontairement le rôle d'*iinunucoaunera* – dans le sens d'une ingérence personnelle qui inverse la relation communicative – comporte la fermeture d'un canal ouvert entre les humains et les êtres non humains. Ce canal est celui à travers lequel on peut faire en sorte que la terre se peuple d'animaux, que les jardins soient plus fertiles et que les maladies soient guéries ; son ouverture est donc absolument nécessaire au bon déroulement de la vie humaine.

Les menteurs qui trompent les autres en utilisant *iinunu* ne sont donc pas ceux qui s'abandonnent à une utilisation superficielle de la plante, mais bien ceux qui se persuadent qu'en apprendre les techniques de préparation suffit à en comprendre la valeur et la fonction. L'*iinunu*, simple instrument au même titre que l'*iinunucoaunera*, est ainsi en mesure de lui “faire entendre des mots” (*coitucoi*) qui, au lieu de provenir du monde ultra-terrestre, sont simplement l'écho étouffé de ses propres pensées, de ses ambitions ou de ses craintes. Cela produit inévitablement aux “faux chants” cités dans le mythe qui rendent “sourds” (*aonaii*) aux connaissances provenant du Monde du Ciel ; les savoirs chamaniques restent ainsi stériles et dans certains cas, nocifs.

À la lumière de ce qui vient d'être dit, il apparaît désormais évident que le rôle principal des *iinunucoaunera* consiste à maintenir constamment un canal de

communication avec le monde non humain et ses représentants. Par conséquent, la disparition des *iinunucoaunera* préfigure un futur dans lequel l'humanité pourrait perdre un guide et des indications de la part des Gens du Ciel, condamnant ainsi *Cana Laori* à une domination de la part des nombreuses entités malveillantes qui la peuplent. Ici aussi, Medardo insiste sur les risques que comporte la perte ou la corruption du savoir chamanique :

« De nos jours les gens boivent [*iinunu*], mais ce n'est pas comme pour les anciens : il y a ceux qui parlent avec vérité et d'autres qui trompent [leur entourage] sans écouter *Coaunera*. Les anciens racontaient qu'on leur avait annoncé qu'il y aurait eu des gens qui ne parleraient pas avec vérité, qui ne diraient pas vraiment ce qu'ils avaient entendu de *Coaunera*. Et ça, c'est exactement ce qui est en train de se passer de nos jours. C'est pour cela que les anciens disaient, après avoir bu [*iinunu*], que les voleurs et les menteurs auraient augmenté. Nous maintenant on doit faire les choses avec vérité, en sachant que *Coaunera* nous aidera, qu'il enverra les aliments, même si on sait, nous Urarinas, qu'il y aura aussi la fin du monde. En attendant, beaucoup inventeront des choses, des faussetés, et ça, ça arrive même maintenant. Ça, c'est ce que nous dit *Coaunera* par le biais d'*iinunu*. Les mauvaises personnes augmenteront et *Coaunera* les punira. Pour éviter la punition les gens doivent faire le bien, faire toutes les choses qui servent aux autres autour, à la famille. Si tu veux donner quelque chose à quelqu'un, tu ne choisis pas la pire chose à offrir, mais la meilleure, ça plaît à *Coaunera* et aussi aux gens, qui s'en réjouissent et vivent bien. Pour cette raison, tu dois toujours dire la vérité, parce que c'est comme donner une bonne chose, qui fait du bien. Et ce sont uniquement ces personnes-là qui peuvent ensuite, à leur tour,

recevoir de bonnes choses ». [Medardo 2012]

La “Fin du Monde” (*Besaute*) citée ci-dessus, contrairement à ce que peut laisser croire l'expression, ne se réfère pas à un événement soudain et destructeur d'élimination physique, mais plutôt à un changement lent et inexorable, au terme duquel les savoirs antiques qui régissent le Monde des Hommes seront désormais insuffisants à assurer la survie et « nos *corii* ne parleront plus la langue de *Coaunera* ou des *Arara*, nous ne pourrons plus ramener de la nourriture sur la terre et nous serons contraints à oublier ce que nous savons » [Medardo 2011].

§3.3. *Nerelajia* : L'apprentissage.

« Moi j'ai appris quand j'ai eu des enfants, mon père m'a enseigné pour ne pas avoir à chercher, en cas de besoin, une autre personne. Une fois que tu entends un chant, tu commences déjà à apprendre ; et si ensuite tu commences à les utiliser et que tu soignes quelqu'un, tu prends alors plus de plaisir à le faire parce que tu as réussi à soigner. Ainsi, peu à peu, grâce à mon père, j'ai appris plusieurs chants et tout ce qu'il y avait à savoir ». [Medardo, 2011]

Les mots de Medardo, avec l'unicité qui donne sa particularité au discours biographique, résument avec précision les motivations qui déterminent un rapprochement aux fonctions chamaniques. Nombreux sont ceux qui décident de se vouer activement à l'apprentissage des premières techniques thérapeutiques poussés par le désir d'aider les membres de leur famille, ou à la suite de la douleur éprouvée à

la mort d'un enfant ou d'un parent proche. Dans certains cas, le parcours d'apprentissage commence dès l'enfance, presque par jeu : on accompagne son père ou les autres membres adultes de la famille lors de la préparation de macérations d'*iinunu* et de tabac, on aide dans les phases de récolte de végétaux ou, seulement par la suite, on participe aux rituels nocturnes d'ingestion. En effet, il est assez fréquent qu'un ancien demande à un membre de sa famille plus jeune, en général à un des enfants ou au gendre, de participer en tant que “compagnon de l'*iinunucoaunera*” (*cusudileruera*) aux longues cérémonies d'ingestion de *coairi*. Le rôle en apparence marginal du *cusudileruera* n'est cependant qu'une des modalités – probablement la plus commune – du rapprochement à la fonction chamanique.

Pour Medardo, l'expérience précoce en compagnie de son père ne se traduisit pas, par la suite, en un engagement constant. À en juger de son récit, il apparaît évident qu'il se rendit de suite compte que le manque de dévouement lui aurait empêché d'apprendre les premiers *bauu* thérapeutiques. Ce fut probablement la présence même de son père, un habile *iinunucoaunera*, à rendre secondaire un dévouement de la sorte. Par la suite, sa formation continua de manière discontinue pendant de nombreuses années, au cours desquelles il continua d'assister son père jusqu'à ce qu'il décide, avec sa jeune femme et un fils qui venait de naître, d'abandonner la maison de ses parents et de se déplacer dans une zone moins habitée et riche en gibier. Malgré les quelques heures de canoë qui le séparaient de la maison paternelle, il s'éloigna des activités du père et ne participa plus aux rituels nocturnes d'ingestion de *coairi*. C'est suite à la maladie soudaine de son premier fils, à laquelle suivirent plusieurs semaines de désespoir impuissant et une grande frustration causée par l'impossibilité de pouvoir contribuer avec efficacité à sa guérison, il se rapprocha de nouveau à la pratique chamanique. Désormais convaincu qu'il allait perdre son fils, Medardo décida de quitter la maison construite depuis peu et de revenir avec sa femme chez ses parents pour tenter de sauver l'enfant sur le point de mourir. Grâce aux soins fournis par le père *iinunucoaunera*, l'enfant fut sauvé et cela contribua

considérablement à faire croître l'intérêt de Medardo vis-à-vis des savoirs que son père possédait.

Comme pour le cas que nous venons de décrire, le long parcours d'apprentissage peut se dérouler de manière discontinue même pendant des décennies entières, au cours desquelles le néophyte, même en gardant son rôle de "compagnon", a la possibilité de se rapprocher progressivement des savoirs chamaniques à travers l'observation patiente et l'expérience contrôlée des premiers enseignements de la pratique thérapeutique. Comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, si la nécessité de transmettre ces compétences est liée à une prise de responsabilité – qui implique leur utilisation et leur préservation – de la part des *iinunucoaunera* les plus experts, l'acquisition des connaissances de base du savoir chamanique est considérée comme un devoir de chaque personne adulte, homme ou femme. Chaque adulte peut ainsi assurer de manière autonome le bien-être et la survie des membres de sa famille. L'apprentissage chamanique se fonde essentiellement sur l'acquisition de trois compétences distinctes, approfondies séparément et utilisées selon des degrés d'habileté divers.

- *Nerelha* : apprendre.

La première relève de la mémorisation des chants thérapeutiques (*bauu*) et de la participation, en tant que *cusudileruera*, aux rituels d'ingestion d'*iinunu*.

- *Colunha* : préparer.

La seconde relève de la préparation de macérations obtenues à partir d'*iinunu* et d'*acaa*, pour lesquelles une certaine

expérience ainsi qu'un développement adéquate du *cori* sont requis.

- *Coithua* : connaître.

La troisième relève de la pratique de localisation (*rabaranha*) et succion de la maladie (*totoicha*). Dans ce cas, les habiletés de l'*iinunucoaunera* lui permettent une action directe, c'est-à-dire non guidée par des indications provenant des Gens du Ciel. Cependant, une telle autonomie ne peut être acquise qu'à travers de longues années de dévouement à la fonction chamanique et par le biais d'une relation stable avec des entités bénéfiques du monde non humain.

L'accès non sélectif assure à tous les membres adultes de la communauté la possibilité d'acquérir des connaissances, selon des modalités et des temps qui varient selon la personne.

En ce qui concerne les premières phases de l'apprentissage, la seule volonté personnelle peut motiver la vocation. Celle-ci n'est annoncée par aucun autre signe qui en indique l'inéluctabilité ou qui suppose la nécessité de commencer un long processus d'accès à la fonction chamanique ; il n'est pas non plus nécessaire de posséder des habiletés spécifiques innées qui relèveraient d'une certaine disposition du néophyte à l'apprentissage :

« Quand moi j'ai appris à utiliser les chants, je le faisais avec mes enfants sans rien savoir et eux ils ne guérissaient pas : je voyais qu'ils pleuraient et qu'ils criaient. Moi je chantais pour rien, parce

rien ne faisait effet. À partir de ça, on le comprend [que le néophyte n'a pas encore acquis les connaissances nécessaires]. C'est pareil quand tu utilises *iinunu* : si tu n'as pas compris et que tu ne fais pas ce qu'elle te dit [la personne qui t'enseigne], ça fonctionne à l'inverse, ça fait pire. Nous devons tous savoir par où commencer, où on doit toucher pour que ça fasse effet : Ces choses-là, on apprend à les faire comme ça ». [Medardo 2012]

La maladie ne constitue pas non plus une des conditions nécessaires à embrasser la fonction chamanique. La modalité de recrutement est très éloignée de l'idée d'une élection chamanique passive comme fruit d'un processus difficile et traumatique. Dans certains cas, le désir collectif émanant du groupe peut solliciter certains des plus jeunes afin qu'ils se dédient à l'apprentissage des bases de la pratique thérapeutique chamanique. Cependant, cela ne se traduit jamais en une imposition ou une élection formelle : celui qui désire devenir *iinunucoaunera* ne se soumet à aucune épreuve qui favorise l'émergence de signes vocationnels, il ne doit pas non plus exécuter des rites initiatiques qui, par le biais d'épreuves physiques particulièrement affaiblissantes, pourraient amplifier la réception de signes provenant d'entités non humaines. L'accès à la fonction ne prévoit donc pas d'intervention de la part du monde non humain ; au contraire, la pratique chamanique se caractérise par une recherche personnelle graduelle et constante.

Dans le cas *urarina*, la volonté d'entreprendre un parcours d'apprentissage demande nécessairement un certain degré d'ouverture et de partage vis-à-vis de membres de la famille ou de personnes de connaissance ayant plus d'expérience en la matière. Grâce à ces relations, il est possible d'approfondir les expériences acquises à travers l'ingestion de *coairi* et d'apprendre de manière mnémotechnique les chants plus facilement :

« Tous peuvent t'enseigner et toi tu peux apprendre de tous. Moi j'ai appris comme ça : la personne qui sait une chose, comme le *bauu* des arbres ou de la forêt, elle te l'enseigne et toi tu ne dois rien faire d'autre que le lui demander pour apprendre. Bien sûr, il y a certaines choses que l'on ne peut pas enseigner, mais que tu devras apprendre tout seul, parce qu'elles se présentent et, même si tu ne sais pas bien pourquoi, avant tout tu dois apprendre à les faire. Puis tu peux en parler avec les plus anciens, les plus experts, avec tes frères ou tes beaux-frères, et ils peuvent t'expliquer. Tu apprendras avec les autres, si tu poses des questions ». [Julián 2012]

§3.4. Accès volontaire et partage des savoirs.

Le principe selon lequel l'*iinunucoaunera* est choisi par le monde non humain par le biais d'un processus discontinu de sélection ne semble donc pas pouvoir s'appliquer au cas urarina. On mentionne rarement la possibilité qu'une élection spontanée et passive de la part des entités du monde non humain puisse se produire, et on le rattache plutôt à des pratiques de sorcellerie ou à une déviation de certaines connaissances acquises de manière maladroite par le néophyte. En outre, parler d'une telle éventualité provoquait chez les Urarinas bon nombre de commentaires ironiques à propos de l'authenticité de l'*iinunucoaunera*, derrière lesquels se niche une claire invitation à la prudence. En effet selon mes interlocuteurs ces individus “élus” dissimulent, à travers « des attitudes arrogantes et des faux discours » un profond

manque de compétences et une connaissance superficielle de la pratique chamanique. Cela implique l'idée de la provenance douteuse de ces connaissances, qui seraient le fruit d'un processus d'acquisition en sorcellerie ou d'un pacte avec un *nijniaene* :

« Même *Neuri*, comme te l'a raconté Medardo, pensait en savoir plus du Créateur qui avait créé *iinunu* et *acaá*. Il pensait qu'il était comme lui mais ce n'était pas ainsi, et en pensant faire le bien il a aussi fait le mal par la suite. La même chose est valable pour les gens. Si quelqu'un te dit qu'il a été choisi, seulement lui, par dieu ou par un autre esprit, n'y crois pas et fais attention. Des fois, ceux qui disent qu'ils ont un esprit qui leur donne de la force, en réalité, ils doivent faire ce que leur dit le mauvais esprit et des fois ils doivent aussi faire du mal. Mais si tu attends et *iinunu* te fais entendre ce que les Gens du Ciel te disent, alors oui, ça fonctionne ». [Julián 2012]

La libre transmission des savoirs chamaniques ne se fonde pas sur une relation entre disciple (*coituhi*) et maître (*irelaira*) caractérisée par l'exclusivité, la confidentialité ou des contraintes qui imposent au néophyte un vœu d'obéissance à son maître. Ce sont au contraire la curiosité et le désir d'acquérir des connaissances avec des experts qui sans aucun doute sont les caractéristiques qui facilitent le plus l'apprentissage. On n'impose pas non plus des contraintes d'hérédité ou de transmission familiale, et on accorde une grande importance à la recherche personnelle : le savoir ne se transmet donc pas par voie patrilinéaire ; et en aucun cas on ne devient *iinunucoaunera* par tradition familiale. Cependant, ceci n'exclue pas le fait qu'un *iinunucoaunera* s'applique tout particulièrement à partager son expérience à l'intérieur de sa famille, avec les enfants et les petits-enfants, et ce en raison d'une

certaine proximité et facilité de transmission, qui de cette manière peut advenir graduellement, jour après jour, sans que cela ne se superpose aux nombreuses activités quotidiennes :

« Ça ne sert pas beaucoup pour apprendre les chants, ni même pour tout le reste, comme utiliser *iinunu* : les hommes t'enseignent, comme mon père l'a fait avec moi. Tout le monde peut apprendre, même un petit garçon peut apprendre les chants et ce n'est pas nécessaire d'être un homme mûr. Une personne t'enseigne quand elle peut et quand toi tu veux. Des fois tu peux demander aux personnes de ta famille et des fois à d'autres. Des fois quelqu'un en sait plus et il t'enseigne quelque chose qu'un autre ne savait pas, et puis comme ça, tu apprends plus. Si ton père est *iinunucoaunera* alors tu pourras le devenir toi aussi ou bien choisir de ne pas apprendre. Pour mon fils ça a été comme ça, il dit que ça ne l'intéresse pas et qu'il ne veut pas apprendre, tandis qu'il y a d'autres jeunes qui me demandent de mieux leur expliquer un *bauu* ou bien ils ne connaissent pas les bons mots ». [Medardo 2011]

Interrogés sur l'éventualité qu'au sein de leur village comme dans d'autres communautés un seul *iinunucoaunera* puisse exister ou “exercer”, beaucoup de mes interlocuteurs ont émis l'opinion que cela constituerait un grave acte de privation d'un savoir depuis toujours partagé, et par conséquent un affaiblissement potentiellement catastrophique pour la survie de la communauté entière. Dans ce sens, l'*iinunucoaunera*, et plus généralement les connaissances chamaniques, doivent avoir une diffusion maximale et être transmises à tous ceux qui veulent les acquérir.

Dans la suite de l'idée d'un parcours d'apprentissage non sélectif et volontaire,

le savoir chamanique, librement partagé à l'intérieur de la communauté, n'est pas une prérogative exclusivement masculine ; il existe en effet de nombreuses femmes à posséder des connaissances acquises par des années de pratique. Si, comme on me l'a expliqué de nombreuses fois, il n'existe pas de limites d'accès à la fonction pour les femmes, elles sont de fait aujourd'hui beaucoup moins nombreuses et elles ne mettent leurs habiletés au service de la communauté que de manière exceptionnelle, préférant les réserver aux seuls membres du noyau familial :

« Même les femmes peuvent devenir *iinunucoaunera*. Mais pour elles c'est un peu différent et peut-être que maintenant elles ne sont plus beaucoup. Ma grand-mère était une bonne *iinunucoaunera* : elle savait les chants, elle soignait et elle préparait *iinunu*. Même les hommes la cherchaient et lui demandaient : “tu peux me préparer *coairi*?”. Et elle disait oui. Elle était très compétente, son père et son oncle lui avaient enseigné ; les gens le savaient et ils la cherchaient. Ça veut dire qu'il n'existe pas de différence [entre homme et femme], même leur *cori* est le même que celui des hommes, c'est pareil, mais elles n'utilisent pas les chants quand elles ont du sang [menstruations] et elles ne préparent pas non plus de *barehe*. C'est comme ça parce qu'*iinunu* peut devenir trop fort et ça te fait devenir fou. Certains disent que c'est interdit même quand la femme allaite ou est enceinte ». [Julián 2012]

Comme l'indique Julián, il existe pour les femmes des restrictions très rigides qui limitent leur activité pendant le cycle menstruel et la grossesse. Ces limitations sont d'ailleurs élargies, comme je l'ai mentionné dans le chapitre précédent, à toutes les activités quotidiennes qui exposent potentiellement la femme aux attaques

d'esprits nuisibles attirés par l'odeur du sang. On peut aisément imaginer combien le respect de ces normes impose de sérieuses limitations à l'exercice de la fonction chamanique pour les femmes. En effet, il leur est interdit d'énoncer les chants nécessaires à activer *coairi* et *aca* qui entreraient ensuite en contact avec d'autres membres de la communauté de sexe masculin, ainsi que de toucher les ustensiles nécessaires à la réalisation de la macération d'*iinunu*. Ces limitations sont en général scrupuleusement respectées, et ce pour deux raisons. La première concerne le fait que le sang menstruel puisse "ruiner" la macération d'*iinunu* en modifiant son degré de concentration, ce qui la rendrait parfaitement inefficace ou au contraire extrêmement puissante et potentiellement dangereuse. Être dans l'impossibilité d'exercer un contrôle sur le processus d'activation de la macération d'*iinunu* impose l'abstention non seulement de l'activité d'énonciation du *bauu*, mais aussi de toutes les phases de récolte des végétaux⁹¹ et de leur préparation. La seconde raison associe la perte de sang à un affaiblissement du corps, ce qui enlève les forces nécessaires au bon déroulement de la cérémonie d'ingestion. L'activité chamanique féminine est donc sensiblement limitée durant toute la période de vie adulte fertile. Étant donné le haut taux de natalité, il est extrêmement difficile d'accomplir les tâches domestiques quotidiennes et de s'occuper des enfants sans que cela n'interfère avec les responsabilités liées à l'exercice de la fonction chamanique. De fait, cela signifie que souvent, une femme n'est pas en condition d'accomplir librement sa fonction avant la fin de l'âge fertile.

C'est seulement en atteignant un âge minimum, qui coïncide souvent avec les

91 □ De manière analogue, la même interdiction est imposée pour la préparation de *barehe*. En effet, la bière de manioc subit elle aussi un processus de fermentation nocif qui peut en modifier la saveur ou occasionner de fortes coliques. Contrairement à la macération d'*iinunu*, dont l'efficacité est liée à des habiletés spécifiques ainsi qu'aux compétences de la personne qui récite le *bauu* d'activation, la mastication du manioc est confiée à une sœur ou à une autre femme de la famille qui se charge de cette phase de la préparation afin d'éviter les risques liés à la violation de l'interdiction tout en s'assurant de l'approvisionnement en *barehe* pour la maison.

premières années de l'âge adulte, que l'on peut déployer avec une certaine compétence ses habiletés chamaniques. Tant que le corps n'est pas complètement développé et que le sang et l'*acarera* n'ont pas atteint leur potentiel maximum, l'aspirant *iinunucoaunera* est encore extrêmement vulnérable aux attaques des *ninjaene* et plus sujet à tomber malade. On considère donc que non seulement le corps des jeunes n'est pas assez préparé pour affronter les risques liés à une exposition directe au monde non humain, mais également que l'ingestion d'*iinunu* ne leur suffit pas à développer pleinement une relation de communication avec les Gens du Ciel :

« La première [fois que tu bois *iinunu*] ça n'enivre pas du tout, c'est pas comme le *barehe*, que tu peux boire même enfant et ça te rend ivre, la première [*iinunu*] que tu prends ça ne t'enivre pas. Par la suite, peu à peu, tu deviens ivre et ça te fait sentir comme dans un rêve : toi tu t'endors et quand tu te réveilles il n'y a plus rien. Même si ça ne t'enivre pas bien, que tu ne sens rien, tu ne dois pas arrêter et tu dois continuer à en prendre, parce qu'après quand tu deviens adulte alors là oui, ça te fait sentir des choses. Mais, même comme ça, tu ne peux pas encore bien soigner, tu dois continuer à en prendre et seulement quand ça te saoule bien, quand tu as l'impression de bien écouter avec tes oreilles et que tu vois aussi, alors là oui, tu peux savoir de quelle maladie il s'agit. Seulement comme ça tu es sûr qu'avec *iinunu* tu peux voir et bien sentir. Seulement comme ça, comme le font les docteurs, tu peux comprendre comment faire pour soigner, mais si tu ne t'enivres pas assez tu ne pourrais rien faire, même si tu le voulais ». [Julián 2012]

C'est pour ces raisons que même s'il n'existe pas de limite d'âge pour accéder à la fonction chamanique, l'utilisation des chants et plus généralement l'utilisation de techniques thérapeutiques sont déconseillées aux jeunes qui n'ont pas atteint une complète maturité physique et spirituelle. Il est cependant nécessaire de souligner que l'âge avancé de l'*iinunucoaunera* ne suffit pas à assurer son habileté et ses compétences. En effet, il est fréquent qu'un *iinunucoaunera* plus âgé, considéré par certains comme ayant plus d'expérience, se révèle tout à fait incapable d'exercer sa fonction. Le récit de Julián nous éclaire sur ce point :

« Le grand-père de G. prenait *iinunu* et quand le papa de Medardo est tombé malade nous l'avons cherché pour qu'il soigne avec *iinunu*. Mais lui il trompait les gens, il ne buvait pas bien et seule sa femme croyait à ce qu'il disait. Le vieux [le père de Medardo] s'aggravait et il dit : "Cet homme [le grand-père de G.] n'a pas bien bu [*iinunu*], c'est pour cela qu'il ne peut pas me guérir. Il ne comprend rien de ce qu'ils lui disent avec *iinunu* !". Et c'était vrai, il ne pouvait pas guérir. À un moment mon beau-père a commencé à s'énerver et il disait : "Si tu ne peux pas, pourquoi tu continues à boire [*iinunu*]?". Après un autre ancien est venu, un *iinunucoaunera*, le papa de Julián, qui était en voyage. Ainsi Medardo l'a cherché et lui a demandé s'il pouvait soigner son père. Et lui il lui a dit : "Oui, bien sûr, je vais essayer!". Et en buvant deux fois seulement il l'a guéri et lui a dit qu'il se serait rapidement amélioré. L'autre au contraire, il disait que le *corii* se cachait et c'était pour cette raison qu'il ne pouvait pas le trouver et le guérir. Il continuait à tromper tout le monde. Après, quand le père de Medardo, mon beau-père, a guéri, il a dit : "Cet homme [le grand-père de G.] vit en trompant les autres, et seule sa femme le croit. Il continue à mentir». [Julián 2011]

Même lorsqu'il est considéré très habile et compétent, l'*iinunucoaunera* ne reçoit en aucun cas une rétribution en argent ou en nature pour les soins qu'il offre aux membres de la communauté. Il n'a donc pas de particulières ressources financières provenant de l'exercice de sa fonction, il participe comme tout autre adulte aux activités quotidiennes qui sont liées à la vie communautaire, de telle sorte que le désir d'un avantage matériel ne suffit pas à justifier son élection à cette fonction. En général, non seulement l'*iinunucoaunera* n'est pas directement rétribué, mais au sein de la logique qui sous-tend la pratique chamanique urarina, surtout pour les plus experts, il y a une sorte d'obligation qui incite à utiliser ses connaissances de façon volontaire et gratuite pour tous ceux qui le demandent. Il arrive néanmoins que, dans le cas où l'on sollicite l'aide d'un *iinunucoaunera* ancien, en raison de sa plus grande expérience dans la guérison de certaines pathologies, les femmes de la famille lui offrent de la nourriture ou du *barehe*, tandis que les hommes lui donnent ce qu'ils ont chassé ou pêché. Mais de telles compensations assument la forme d'une reconnaissance spontanée, tandis que la demande d'argent ou, plus généralement, de n'importe quelle sorte de compensation en échange des services rendus est vue comme une attitude sociale méprisable et considérée moralement inadéquate⁹². Si un *iinunucoaunera* refuse d'exercer sa fonction, qu'il ne prend pas en considération une demande d'aide ou qu'il prétend une compensation en échange des services rendus, il s'expose non seulement à un reproche social, mais cela pourrait également provoquer un appauvrissement de son *acarera*, ce qui pourrait entraîner une perte de force au niveau du *cori*. Dans la vie quotidienne également, une attitude négative vis-à-vis de

92 □ Il arrive que l'on s'adresse à des spécialistes *mestizos* ou urarinas, qui offrent leurs services en échange d'une compensation décidée au préalable, sur la base de la typologie de l'intervention thérapeutique demandée ; cependant, dans tous ces cas il s'agit de personnes non urarinas ou d'urarinas éloignés de leur communauté d'origine et considérés comme des sorciers. La sorcellerie est en effet fréquemment associée à la possession, à l'accumulation d'argent et à la convoitise.

la communauté, comme le refus de partager de la nourriture et les produits du jardin ou de participer aux travaux qui reviennent à l'ensemble des adultes du village est considéré comme un motif de discorde et d'éloignement de la vie sociale adulte. Le partage de la nourriture, tout comme celui des connaissances chamaniques, ne peut donc pas se limiter à un sentiment d'avidité et de possession.

Bien qu'une reconnaissance publique qui rende légitime l'exercice de la fonction chamanique à l'intérieur de la communauté ne soit pas d'usage, une utilisation des chants ou des compétences thérapeutiques mineures limitée à la seule sphère familiale ne détermine pas nécessairement leur moins bonne efficacité. En effet, relativement fréquents sont les cas où les différentes activités chamaniques – thérapie, oniromancie, divination pour la chasse, etc. – sont assurées par des personnes différentes. En absence d'une hiérarchisation de spécialistes, on impose la logique implacable de l'efficacité : le bon *iinunucoaunera* est celui qui « réussit à voir, écoute et puis soigne » [Julián 2012]. Cela porte à valoriser dans une dimension collective les *iinunucoaunera* qui, dans le respect des préceptes antiques, se dédient de manière continue à l'ingestion de *coairi* et à l'apprentissage des chants curatifs. Cependant, on commettrait une erreur en considérant que l'appellatif d'*iinunucoaunera* peut s'attribuer à tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, possèdent des connaissances chamaniques. En effet, si l'*iinunucoaunera* se distingue par sa connaissance approfondie des techniques chamaniques, le même degré de compétences n'est pas toujours atteint par tous les membres de la communauté et, même dans le respect de l'horizontalité d'accès à de telles connaissances, on n'attribue une certaine autorité qu'à un nombre très limité de sujets. C'est principalement pour cette raison et dans le but de les reconnaître que l'on leur attribue un nom d'*iinunucoaunera* et qu'ils sont autorisés à posséder toute une série d'objets magiques et rituels.

§3.5. L'équipement chamanique : les objets et leur fonction.

Bien que l'apprentissage soit organisé selon un parcours continu et permanent, le terme *iinunucoaunera* dans le langage chamanique est utilisé pour identifier les personnes qui, aux yeux de la communauté, ont démontré de posséder de profondes connaissances chamaniques, des habiletés de diagnostic et une efficacité thérapeutique qui a fait ses preuves. Une fois qu'un *iinunucoaunera*, au cours d'une pratique constante au fil des années, est reconnu comme détenteur d'une grande sagesse et d'expérience, on les appelle plus précisément *ichahena* pour les hommes et *enechahena* pour les femmes.

En l'absence d'un ritualisme précis lors du passage d'apprenti à *iinunucoaunera*, lors de l'attribution du titre d'*ichahena* ou d'*enechahena*, ou encore par manque d'une reconnaissance formelle et publique de l'élève de la part de son "maître", l'attribution d'une telle nomination se fait par un accord tacite de la part de la communauté. Comme toute première chose, l'apprenti doit sentir le désir de rendre plus intense son lien avec les Gens du Ciel, en interprétant les messages reçus lors de l'ingestion d'*iinunu* comme une invitation explicite à intensifier son engagement par l'acquisition de nouvelles connaissances. Quelque temps après, et une fois qu'une confiance majeure en ses propres capacités est acquise, l'apprenti confie ses pensées à une personne de confiance, en général le partenaire ou un des parents qui, dans le rôle de porte-voix, doit à son tour les partager avec les membres de la famille et le reste de la communauté. C'est seulement en suivant cette modalité que le futur *iinunucoaunera* obtient la faculté de rendre explicite sa demande. Comme il arrive souvent, dans le cas d'un apprenti homme, c'est sa femme qui divulgue au reste de la communauté sa volonté. Tout cela se déroule à l'insu de l'intéressé et, une fois qu'on le considère suffisamment mûr et compétent, c'est grâce à l'action des femmes de sa famille que l'on procède à la fabrication de ce que l'on appelle le "collier de

l'inunucoaunera” (*inuinudi*) :

« Quand une personne veut devenir *iinunucoaunera* elle en prend [*iinunu*] pour la première fois, elle ne l'utilise pas. Avant d'en posséder un les gens lui disent de le chercher, même si eux ils l'ont déjà préparé ils ne peuvent pas le lui donner si la personne ne dit pas qu'elle en a besoin. C'est pour cela qu'après, quand il commence à boire [*iinunu*], comme chaque *iinunucoaunera*, il en a un, mais petit, avec peu de choses. Avec le temps, un peu à la fois, il le complète. Ce qui se passe, c'est qu'un jour, la femme de *l'inunucoaunera* invite toutes les autres femmes pour qu'elles viennent le préparer [le collier]. Si le mari est appelé *iinunucoaunera*, sa femme est appelée *cotanu*⁹³. Tous ces objets que *l'inunucoaunera* utilise, ça lui donne une bonne vue, et en les utilisant, la force [d'*iinunu*] vient doucement, un peu à la fois, et ça te fait écouter la voix qui vient des Gens du Ciel. Comme une maison qu'on voit belle quand elle est décorée, la même chose se passe pour le *coairi* et la personne qui en prend. Si ces choses ne sont pas bonnes, il n'entend rien, il n'entend pas de voix. Chaque chose doit être complète : toutes ces choses rendent plus claires les voix qui te disent, quand quelqu'un est malade, ce qui lui a fait du mal. À tout cela ça sert, et pour cette raison on les utilise. Quand *l'inuiniudi* est complet alors il réussit à avoir plus de force ». [Julián 2012]

Le don du premier accessoire chamanique témoigne donc de la

93 □ Le terme est utilisé pour indiquer la compagne d'*l'inunucoaunera*, et sa traduction littérale est précisément “amante de *l'inunucoaunera*”, ou aussi “la femme qui se couche avec *l'inunucoaunera*”.

reconnaissance de la part de la communauté du dévouement par lequel l'*iinunucoaunera* s'emploie à développer ses connaissances chamaniques et son habileté dans l'utilisation des techniques apprises. Les objets à disposition de l'*iinunucoaunera* augmentent au fil des années, parallèlement à ses capacités thérapeutiques et divinatoires, en réponse à la nécessité d'une protection plus efficace. Comme le souligne Medardo, même si ces objets peuvent en apparence paraître de simples éléments décoratifs ou des accessoires sans valeur, ils permettent le développement des habiletés thérapeutiques et divinatoires :

« Quand un malade vient chercher ton aide, il faut les utiliser, parce que sans eux tu ne peux rien faire, tu ne peux pas le faire bien. Grâce à ces objets, on écoute pourquoi la personne est malade et comment la soigner. C'est à ce moment-là que toutes ces choses servent. C'est comme pour les personnes quand on utilise le *machete*, le fusil, la tronçonneuse, et tous ces outils pour travailler : lui il utilise les objets qu'il a parce que sans eux il ne peut pas bien savoir ce qu'il doit faire. C'est seulement comme ça qu'on écoute bien ce que l'*iinunucoaunera* doit faire ». [Medardo 2011]

En partant de la description du collier, voyons à présent un bref inventaire des objets qui composent l'équipement du chamane, en spécifiant leurs caractéristiques et leur utilisation.

§3.5.1 *Inuinudi*

Le collier se compose de deux gros cercles, réalisés en fibre de *chambira*⁹⁴ tressée, superposés et fixés entre eux par deux points, de manière à créer une boucle ample à travers laquelle on fait passer l'extrémité. Une fois endossé, on enfle les bras dans les deux anneaux, comme pour une double bandoulière, tandis que les deux bandes de tissu se croisent sur la poitrine juste en dessous du cou. La vraie valeur de cet artefact repose cependant sur la quantité et la typologie des éléments avec lesquels il a été décoré. Chaque cercle est en effet préparé avec beaucoup de soin et on fixe sur toute sa longueur des fragments de “coquillages de rivière” (*eruri*)⁹⁵, des dents de *Panthera onca* (*janolari catu*), des gousses de vanille (*hiono*)⁹⁶ et, dans certains cas, des graines (*nuhe*) d'*Ormosia coccinea* (*erule*). Chacun de ces éléments remplit une fonction spécifique lors des rituels d'ingestion et l'*iinunucoaunera* peut en ajouter librement au fil de nombreuses années, se vouant à la recherche et à la récolte de tous ces éléments. La fonction principale de l'*inuinudi* est de défendre l'*iinunucoaunera* des attaques directes à son propre corps, qui pourraient se produire suite à la séparation de son *corii*. En suivant, voyons les éléments qui constituent l'*inuinudi* et la fonction qui leur est attribuée :

Eruri :

La récolte de fragments blancs d'*eruri* peut s'effectuer seulement lors de la saison sèche, quand le niveau de la rivière est bas et qu'on les trouve le long des rives, il est alors possible de ramasser ce qui est resté submergé pendant les longs mois de pluie. En particulier, ces fragments sont très appréciés pour leur dureté, leur

94 ☐ *Astrocaryum chambira*

95 ☐ *Pomacea maculata*

96 ☐ *Vanilla planifolia*

résistance à l'eau et pour le son qu'ils émettent une fois qu'ils sont insérés sur le support du collier. Certains de mes interlocuteurs soutiennent que c'est précisément grâce à la friction de ces éléments que le collier permet d'éloigner les mauvais *ninjianene*, dérangés par le bruit qu'émet le collier. D'autres au contraire distinguent dans la solidité des fragments d'*eruri* la principale raison de leur emploi :

« Ces fragments blancs et durs sont des morceaux de coquillages qui vivent dans la rivière. Il n'est pas facile d'en trouver parce que quand le niveau de la rivière descend, ils disparaissent. On les utilise pour l'*inuinudi* pour deux raisons. La première, c'est parce qu'on dit qu'ils sont durs, ils sont comme des pierres et ils résistent à tout. Imagine, ils sont si durs que quand l'eau descend, tu les trouves en morceaux et non pas en sable. On dit que même les Gens de l'Eau n'y arrivent pas [à les casser]. C'est à cela qu'ils servent : ils rendent le corps de l'*iinunucoaunera* plus fort quand il boit [la macération d'*iinunu*]. Et puis ils servent aussi parce quand on les met tous côte à côte [les fragments de coquillage] sur l'*inuinudi* et que l'*iinunucoaunera* bouge ses bras, ils tapent entre eux, ils font du bruit, et ce bruit ne plaît pas aux *nijniaene*». [Medardo 2011]

Janolari catu :

Les dents de *janolari* sont un élément indispensable à l'équipement de l'*iinunucoaunera*, elles permettent d'augmenter sa protection lors des ingestions nocturnes de *coairi*, évitant ainsi les attaques de provenance non humaine, qui peuvent rendre malade le corps lorsqu'une séparation prolongée avec le *corii* a lieu. Offrir des dents de jaguar est signe que l'on apprécie beaucoup quelqu'un, et celles que l'on utilise pour les *riria* des enfants sont souvent conservées par plusieurs

génération. Le jaguar est communément associé à l'agressivité et c'est le protagoniste de cauchemars funestes qui annoncent l'apparition des premiers symptômes d'une maladie. Ici, grâce à la relation instaurée avec celui qui possède le collier, les dents peuvent se révéler un fidèle allié et un puissant nettoyeur :

« Les dents [de *janolari*] sont très importantes, c'est mieux si ce sont les plus grandes [canines]. *L'iinunucoaunera* les prend, puis il y fait un trou et il les attache au collier. Eux ils disent que quand ils boivent *iinunu* les dents se transforment, elles deviennent autre chose. Ils disent qu'elles se transforment en *janolari* et qu'eux ils voient ces animaux comme des chiens, ils sont tranquilles comme des chiens : ils se couchent à côté d'eux, ils ne les mordent pas et les défendent de tout. C'est pour cela que l'on utilise les dents. L'esprit du jaguar accompagne *iinunucoaunera*. Au début, il a un peu de mal à l'avoir là tout près, puis en chantant, en chantant il s'habitue et il l'utilise comme compagnon ». [Medardo 2012]

Hiono :

Les gousses de vanille, caractérisées par une odeur intense et douce, sont ramassées puis liées entre elles par groupes de trois ou quatre à l'aide d'une ficelle, et on les attache au collier. Avant de commencer la cérémonie d'ingestion, le propriétaire du collier frotte entre ses mains les petits bouquets afin que leur parfum puisse émaner pendant toute la nuit. Certains pensent que c'est comparable à ce qu'un *iinunucoaunera* ressent lorsqu'il converse avec un *Arara*. La consommation alimentaire de vanille est par ailleurs interdite.

« *Coaunera* a créé *hiono* spécialement pour l'*iinunucoaunera*. De la même manière que nous utilisons le parfum et que ça attire les gens, l'odeur de *hiono* attire la force d'*iinunu*, parce que cette odeur est spéciale, pour ça. Pour cela il faut en utiliser, et si tu ne l'utilises pas tu ne peux pas avoir le même effet. Des fois si tu n'as pas de *hiono* tu ne sens rien. On dit aussi que les Gens du Ciel ont la même odeur, une bonne odeur, douce, et c'est pour ça qu'elle plaît à l'*iinunucoaunera* ». [Julián 2012]

§3.5.2. *Comai*.

La *comai* est un couvre-chef de forme circulaire, fabriqué en tressant des fibres végétales, les mêmes que l'on utilise pour la fabrication de paniers *ururu*, et l'*iinunucoaunera* ne le porte que lors de l'absorption de *coairi*. On décore la surface extérieure du bord par des petites plumes (*ujii*), de préférence celles de la poitrine du volatile, qui sont soigneusement fixées à la structure jusqu'à en couvrir la totalité : les petites plumes de couleur rouge (*arari ujii*) appartiennent à un oiseau appelé *arari*⁹⁷, tandis que celles de couleur jaune (*ajlaidi ujii*) sont de l'*ajlaidi*⁹⁸. Les plumes remplissent la fonction de transmettre à l'*iinunucoaunera* la même habileté dans le chant que celle qui caractérise les volatiles qui « donnent une voix plus forte, plus claire, qui calme les autres personnes » [Medardo 2012]. Sur la partie postérieure du cercle on fixe ensuite, à hauteur de la nuque, une fine baguette courbée, aux extrémités de laquelle on attache de longues plumes jaunes (*aori ujii*) d'*aori*⁹⁹ ainsi que des têtes de *rainadi*¹⁰⁰. Ce dernier élément rend la couronne un instrument puissant au sein de l'équipement de l'*iinunucoaunera*. En effet, les têtes de *rainadi* représentent idéalement le lien entre l'*iinunucoaunera* et *Rainadi*, personnage mythique qui a divulgué les techniques agricoles et de propagation d'*iinunu*, comme le souligne clairement l'homonymie. Ces têtes permettent également au propriétaire

97 ☐ *Ara chloroptera*

98 ☐ *Ara ararauna*

99 ☐ *Cacicus cela*

100 ☐ *Megasoma taenion.*

de l'artefact de garder le contrôle sur les effets du *coairi*, évitant ainsi que ce dernier ne puisse occasionner des visions terrifiantes ou une séparation du *corii* trop violente. L'emplacement même de cet élément, pendu juste au-dessus de la *bichoe*, suggère son importance en tant que défense et élément de contrôle sur le *corii*. Une fois qu'une *comai* est portée pour la première fois par un *inunucoaunera*, personne d'autre ne peut la porter. En effet, les éléments qui la composent « s'habituent au propriétaire, ils en sentent l'odeur, ils entrent en contact avec sa peau, sa sueur, son sang et font donc partie de l'*inunucoaunera* » [Julián 2011], et en aucun cas ils maintiennent leur efficacité s'ils sont utilisés par une autre personne. Par ailleurs, non seulement l'artefact ne remplit pas correctement la fonction à laquelle il est prédisposé, mais il provoque « de la folie, des rêves terrifiants et dans certains cas, cela va jusqu'à la maladie de la personne qui, même par jeu, décide de porter la couronne, parce qu'on ne peut ni toucher ni essayer si on est pas le propriétaire » [Julián 2011].

Le *baichaje* est un récipient en argile, de forme ronde et pourvu d'une large embouchure, utilisé pour la conservation de la macération d'*iinunu* après son activation induite par le chant de l'*iinunucoaunera*. Lors de la cérémonie d'absorption, la macération est d'abord versée, un peu à la fois, du *baichaje* dans un bol appelé *murae*, puis elle est offerte par l'*iinunucoaunera* en fonction à tous les participants. Le *murae* permet de doser le liquide et, une fois qu'on l'a utilisé, il doit revenir entre les mains de l'*iinunucoaunera*. Ces deux objets doivent être fabriqués par une femme, c'est souvent la *cotanu* de l'*iinunucoaunera* qui se charge de les réaliser et de décorer les deux récipients selon des modèles appris pendant son enfance. En effet, les motifs employés pour décorer la surface intérieure du *murae* reproduisent souvent les mêmes éléments graphiques utilisés, sans variation particulière, par toutes les femmes appartenant à une même famille, lesquels sont transmis identiques tout au long de la lignée de descendance féminine. Ces dessins permettent en effet non seulement de différencier le récipient du reste des ustensiles d'utilisation casanière – en général dépourvus de décorations picturales – mais aussi, dans certains cas, cela permet de reconnaître la main de la personne qui l'a réalisé et donc la famille d'appartenance du propriétaire. Comme pour les têtes de *rainadi* utilisées sur la *comai*, le *murae* a la fonction précise de contrôler la force de la macération d'*iinunu* contenue à l'intérieur, en canalisant ses effets :

« La peinture utilisée est comme la tête de l'insecte [*rainadi*] que l'*iinunucoaunera* utilise dans la *comai*. Cet animal se trouve dans la forêt, sous la terre, des fois parmi les racines d'un arbre qui s'appelle *pahoro*¹⁰¹. Puis de cet arbre on extrait une résine, qui est celle que l'on emploie pour peindre le *murae* utilisé pour le *coairi*.

101  *Caryocar amygdaliferum*

La résine sort de la plante quand tu fais une entaille dans l'écorce. Mais pour faire ces bols, avant de les peindre il faut utiliser une argile spéciale, plus pure, qui ne se casse pas facilement. Ensuite on le peint à l'intérieur. Ma grand-mère me disait que certaines femmes peignaient la partie intérieure avec un marron plus clair qu'elles obtenaient avec la poudre d'une pierre qui n'existe pas ici et qu'elles se procuraient par quelqu'un d'autre. Dans tous les cas, le *murae* est toujours peint, pas comme les plats qu'on utilise à la maison pour manger. L'*iinunucoaunera* quand il prend *iinunu* il voit tous les dessins resplendir, bouger à l'intérieur du *murae* et il se sent heureux¹⁰² » [Julián 2011]

102 Selon certaines personnes, le récipient se transforme en un long anaconda enroulé sur lui-même. Une fois réveillé lors de l'ingestion nocturne de *coairi*, il assumerait la fonction de compagnon de l'*iinunucoaunera*. Le procédé utilisé pour sa fabrication, la "technique en colombins" semble lui aussi suggérer la présence d'un corps d'anaconda solidifié dans le récipient, tandis que les dessins qui décorent la surface interne et externe peuvent rappeler les écailles d'un gros serpent.

Les couleurs utilisées pour les décorations sont le rouge, appelé *lanaje*, que

l'on obtient en mélangeant la résine de *pahoro* au *jiaane*¹⁰³, et le blanc, extrait de la seule résine de la plante, qui une fois réchauffée acquiert une coloration claire et une consistance vitreuse.

« Une fois peint, c'est très beau, et avec *iinunu* [l'*iinunucoaunera*] le voit encore plus beau, comme les plats qu'emploient les personnes riches. L'*iinunucoaunera* aime utiliser ce récipient parce que même s'il est fait en glaise, après il se transforme en autre chose. Quand le plat se casse, on ne le jette pas comme les autres plats communs que l'on utilise pour manger, mais on récolte les morceaux et on les laisse dans un endroit sûr à pourrir. Des fois, l'*iinunucoaunera* leur donne un nom et on l'appelle par ce nom, ce n'est donc plus un plat normal » [Medardo 2011].

103  *Bixa orellana*

§3.5.4 *Otiha*

Posséder le “bâton de l'*iinunucoaunera*” (*otiha*) lors de l'ingestion d'*iinunu* permet de contrer efficacement les attaques des mauvais *nijniaene*. *Otiha* et *inuinudi* représentent donc l'équipement minimal de l'*iinunucoaunera* et le fait de les posséder est lié à sa capacité à maîtriser correctement les techniques de préparation et d'activation des macérations d'*acaa* et d'*iinunu* :

« L'*iinunucoaunera* utilise le bâton parce qu'il doit se protéger. L'usage du bâton a été enseigné à nos ancêtres, aux premiers *iinunucoaunera* par *Coaunera* afin de se défendre des attaques des *nijniaene*. Les gens disent que même les Gens du Ciel se disputent, et des fois quand ils discutent ils cognent leurs bâtons. Quand les bâtons se cognent cela produit un bruit très fort : le tonnerre, et après les éclairs. Quand il y a une tempête on dit que les Gens du Ciel sont en colère, qu'ils sont en train de discuter entre eux au-dessus des nuages. Ils ont enseigné tout ça à l'*iinunucoaunera*, parce qu'ils lui ont dit que [*otiha*] est utile. Pour cette raison il doit toujours avoir un *otiha*. Il l'utilise toujours quand il prend *iinunu*, parce que s'il quitte la maison il peut s'en servir pour ne pas tomber et parce que ça fait peur aux mauvais esprits. C'est pour cela qu'on le nomme souvent dans les chants, parce que c'est une bonne défense ». [Julián 2012]

« Quand tu bois *coairi* tu ne peux pas aller te promener tout seul. Quand tu bois *coairi* tu ne vois pas comme nous on voit maintenant, la journée, parce qu'avec la force d'*iinunu* ça te fait

voir les choses belles et ça te donne de la force. Le bâton aussi te donne de la force, c'est à ça que ça sert : pas même l'ennemi qui est parmi nous [les *nijniaene*] ne s'approche de toi. *Otiha* est ta protection. Sans ça tu ne peux pas le faire, tu peux tomber ou il peut t'arriver n'importe quoi. Comme quand on se met les bottes pour aller dans la forêt, pour ne pas se faire mal, l'*iinunucoaunera* fait la même chose et c'est pour cette raison qu'il possède un *otiha*, ce n'est pas pour le plaisir ». [Medardo 2011]

Un *otiha* est réalisé en général avec la même variété de bois utilisée pour le mortier et le pilon employés pour préparer la macération. Par ailleurs, certains soutiennent que non seulement le matériel doit être le même, ou au moins d'une variété de bois particulièrement dure, mais dans certains cas il doit être extrait du même tronc. Le bâton est gardé jalousement par l'*iinunucoaunera* et peut s'utiliser seulement lors d'une cérémonie d'ingestion ; le reste du temps on le garde dans un lieu sûr, souvent un lieu secret que seul l'*iinunucoaunera* connaît et d'où il le récupère seulement à la tombée de la nuit, peu avant le début de la cérémonie, pour ensuite le cacher de nouveau à l'aube.

§3.5.5 *Tajaeujii*

Le *tajaeujii*, qui signifie littéralement “plumage d'oiseau”, est un éventail utilisé lors des cérémonies d'ingestion et plus généralement à chaque fois que l'on utilise de la fumée de tabac (*enuata*) pour la protection des lieux et des corps. Dans sa forme aujourd'hui la plus commune¹⁰⁴, il est constitué d'un certain nombre de

¹⁰⁴Les plus anciens soutiennent qu'auparavant, à la place de l'éventail, on employait traditionnellement une aile entière qui, une fois séchée au soleil, était utilisée selon des modalités tout à fait similaires à l'emploi du *tajaeujii* actuel. Certains de mes interlocuteurs interpellés sur l'argument n'ont pas su confirmer cette information, se

branches de canne palustre, liées entre elles pour garantir une résistance majeure, sur lesquelles on fixe de longues plumes (*nitaro*) qui proviennent pour la plupart du plumage de deux espèces de volatiles : l'*uuujuri*¹⁰⁵ et l'*hamitari*¹⁰⁶. À ces deux animaux on reconnaît une grande habileté de vol et la capacité d'affronter, seulement grâce à la force de leurs ailes, les tempêtes les plus violentes, outre l'utilisation de chants pour éloigner les nuages et calmer les vents. Par extension, l'ensemble des plumes appartenant à l'espèce des falconiformes conservent leurs capacités même si elles sont séparées du corps de l'animal. Medardo illustre la fonction du *tjaeujii* de la manière suivante :

« Tous les oiseaux comme l'*ujoelera*¹⁰⁷ ou le *tjoausi*¹⁰⁸ sont capables d'éloigner la pluie et les orages violents. Quand tu les vois virevolter dans le ciel, si un orage arrive, eux ils vont à l'encontre des nuages et en bougeant leurs ailes ils leur envoient un chant qui arrive à les dissiper. La *necalano*¹⁰⁹ disparaît souvent, si les oiseaux sont grands et vieux. L'*iinunucoaunera*, comme ces oiseaux, utilise leurs plumes parce qu'il sait que c'est bon pour faire passer la fumée de tabac sur les corps. Ça sert à protéger et à guérir. Mais il faut utiliser seulement les plumes les plus longues des ailes, parce que ce sont les plus puissantes et elles fonctionnent mieux ».

[Medardo 2012]

contenant de suggérer qu'il pourrait s'agir d'une équivoque liée au sens du nom de l'artefact.

105 □ *Harpia harpija*

106 □ *Anhima cornuta*

107 □ *Coragyps atratus*.

108 □ *Buteo magnirostris*.

109 □ Littéralement “nuage sale”, le terme sert à indiquer les gros nuages de plomb qui annoncent l'arrivée d'une forte tempête.

§3.5.6 *Caonocta*

Le *caonocta*, similaire à des tubes longs et fins, est confectionné en enroulant une mince feuille végétale (*tabari*) tirée des membranes internes de l'écorce d'un arbre. On remplit ensuite celle-ci de quelques feuilles sèches de tabac finement émietées. Un petit cordon lié à la base sert à maintenir sa forme cylindrique et à favoriser la combustion. Le tabac (*enuata*) est fréquemment utilisé par les *iinunucoaunera* lors de la pratique thérapeutique et des cérémonies d'ingestion de *coairi*. Sa fonction principale est celle de protéger l'*iinunucoaunera* et les autres participants lors de toute la durée de la permanence à l'intérieur de la maison, bloquant le passage à tout type d'attaque envoyée par des mauvais esprits. C'est pour cette raison que l'*iinunucoaunera* chargé de servir la macération d'*iinunu* doit prévoir également la fabrication de nombreux *caonocta* à offrir aux participants lors de la cérémonie.

L'action de “souffler du tabac” (*enuataque jiririha*) permet à la fumée (*cosurajca*) de recouvrir les corps et de remplir les espaces vides de la maison par son odeur piquante, de manière à instaurer une sorte de barrière vis-à-vis de l’extérieur :

« Le tabac est très important et il ne doit jamais manquer, les *iinunucoaunera* les plus experts le savent et c'est pour cela qu'ils le cultivent dans leur jardin ou autour de la maison. Le tabac sert toujours : il protège et on l'utilise pour soigner. Quand tu fumes du tabac, la fumée entre dans ton corps et après elle ressort mais plus forte, parce que comme ça elle arrive à rentrer dans le nez et la bouche des autres. Elle peut aussi s'accrocher aux choses et elle les protège. Quand tu prends *iinunu* tu l'utilises : il ne doit jamais manquer. Le tabac peut aussi être utilisé pour faire du mal, parce qu'une fois qu'il devient fumée tu ne le vois pas, mais lui il fonctionne et il peut te faire du mal sans que tu t'en rendes compte. Mais il peut aussi te guérir. Quand l'*iinunucoaunera* fume, il utilise ensuite l'éventail et la fait bouger [la fumée] dans l'air et c'est seulement comme ça que ça marche. Les gens l'utilisent aussi parce qu'il a un bon goût, mais il est surtout important pour l'*iinunucoaunera* ». [Julián 2011]

Dans tous les cas, cette mesure de protection nécessite d’être sans cesse renouvelée : lors de la cérémonie, on le fume (*corua*)¹¹⁰ abondamment et les *caonocta* restent sans cesse allumés afin d’éviter que la fumée ne soit dispersée par les vents.

¹¹⁰□ La traduction littérale est “avalé”, ce qui suggère l'idée que la fumée de tabac est similaire à un liquide et qu'elle en possède les mêmes caractéristiques.

§3.5.7 *Darari*

Il s'agit d'un instrument de musique à vent constitué d'une double canne cylindrique en bois de canne palustre, dans laquelle on a percé des trous. Les notes s'obtiennent par fractionnement de la colonne d'air, en ouvrant et fermant les trous : le principe est tout à fait similaire à celui d'une flûte.

« Ce n'est pas une flûte d'ici, de Notre Terre, mais du Ciel. Comme quand on se saoule et on aime écouter la musique, la même chose se passe avec *iinunu* : quand on commence à être saouls le son du *darari* aide. Maintenant il y en a beaucoup qui ne savent plus en jouer, mais les anciens disent qu'avant les *iinunucoaunera* en jouaient même quand ils allaient chasser ou cultiver le jardin, parce que ça les protégeait. Si tu entendais le son, alors tu comprenais qu'il s'agissait d'un *iinunucoaunera* et que c'était un humain et non pas un esprit déguisé en personne ». [Julián 2012]

Le terme *darari* dérive de *daraecoa*¹¹¹ qui signifie littéralement “attachés ensemble”, il fait allusion à la particularité de la double canne qui constitue le corps de l'instrument. Par ailleurs, on pense que lors de l'ingestion d'*iinunu* le son du *darari* permet d'en contrôler les effets en évitant que les participants « puissent bouger, s'agiter, parce que quand tu en joues tout devient plus calme » [Medardo 2012].

111 ☐ Ce même terme est utilisé pour indiquer un lien conjugal entre un homme et une femme ou, plus généralement, il est employé « quand tu dors à côté de ta femme, que tu es avec elle toute la nuit » [Julián 2012].

§3.6 Préparation et ingestion de la macération d'*iinunu*.

La fonction remplie par l'ingestion de macérations d'*iinunu* lors du processus d'apprentissage est une étape fondamentale dans la formation des futurs *iinunucoaunera*. Par le biais des cérémonies d'ingestion – un requis indispensable pour l'acquisition des techniques thérapeutiques avancées – on assiste à un changement chez le néophyte : ses canaux perceptifs s'ouvrent, lui permettant d'entrer en communication avec le monde non humain et d'interagir librement avec les entités qui peuplent l'univers. Le futur *iinunucoaunera* devient ainsi capable d'augmenter la mobilité naturelle de son *corii* en fortifiant le lien qu'il entretient avec son propre *cori* ; cela n'advient en aucun cas à travers une expérience unique et intense provoquant une impression de discontinuité et de perte du centre comme c'est le cas pour les initiations. Cette phase permet l'expérience directe d'un “ailleurs” ainsi que celle d'un contact direct avec les Gens du Ciel et plus généralement avec toutes les entités qui peuplent le monde non humain. De telles capacités ne sont pas données une fois pour toutes, elles requièrent au contraire un dévouement constant et une ingestion méthodique d'*iinunu*. Même si, comme nous l'avons souligné plus haut, la macération en elle-même est tout à fait inutile sans un développement adéquat des capacités communicatives avec les Gens du Ciel, l'entraînement du néophyte comprend une préparation à l'utilisation d'*iinunu* comme une des connaissances techniques que le futur *iinunucoaunera* doit acquérir. En général, cette compétence s'apprend graduellement et demande plusieurs années de pratique. Dans un premier temps, c'est généralement un *iinunucoaunera* avec plus d'expérience qui invite le néophyte à toutes les cérémonies d'ingestion de manière à lui permettre d'en suivre la phase préparatoire et en même temps de se familiariser avec les mots du texte du *bauu*, son sens et les modalités de son utilisation. Examinons à présent

quelles sont ces connaissances et comment se déroule la préparation de la macération d'*iinunu*, en relevant ses caractéristiques et ses spécificités.

Le processus de préparation de la macération d'*iinunu* (*culuoca*) commence à l'aube par la récolte des végétaux, elle est effectuée par la personne qui par la suite s'occupe de la préparation de la macération, ou par son aidant. C'est l'*iinunucoaunera*, en fonction du nombre de personnes qui participeront à la cérémonie, qui décide de la quantité de fûts d'*iinunu* et de feuilles (*jaena*) d'*abene*¹¹² à récolter pour la préparation. Souvent l'*iinunucoaunera* peut décider de répéter l'ingestion de la macération pendant plusieurs nuits, s'il a des incertitudes vis-à-vis du diagnostic ou si les conditions du malade sont très graves. On pense en effet que seuls les *iinunucoaunera* les plus experts peuvent obtenir un résultat satisfaisant après une seule nuit et que, dans certains cas, il est nécessaire de répéter le processus entier de préparation et d'ingestion même pendant dix jours consécutifs. Étant donné que la macération d'*iinunu* ne peut être conservée que pendant quelques heures après sa préparation, même dans le cas d'ingestions répétées elle doit être préparée à nouveau chaque matin. Cela implique non seulement une grande perte de temps et d'énergie dans la phase de récolte, mais également une large disponibilité de végétaux frais. C'est pour cette raison que les *iinunucoaunera* les plus anciens vouent une partie de leur propre jardin à la culture d'*iinunu*, en s'assurant la responsabilité de propager de nouveaux exemplaires après chaque récolte.

112  *Psychotria viridis*

Une fois que l'*iinunucoaunera* considère la quantité de plantes récoltées suffisante et de retour au village, le long processus de préparation commence :

« Comme première chose tu dois prendre les morceaux de liane, c'est mieux si ce sont ceux d'une vieille plante parce qu'ils sont plus forts et ça marchera mieux. D'abord tu commences en les battant une par une et tu leur enlèves la fine écorce marron et la partie la plus dure. Si tu ne les bats pas tu n'arrives pas à enlever cette partie, qui reste accrochée à la plante et on ne peut pas l'écraser. Le travail est long et il faut le faire calmement, bien le faire. Une fois que tu as nettoyé tous les morceaux tu dois faire la même chose avec les feuilles. Après avoir tout mis ensemble, tu commences à écraser les deux choses jusqu'à ce qu'elles se mélangent. Comme quand tu fais du *barehe*, si tu ne frappes pas avec force il reste des morceaux plus gros qui après ne servent à rien. Quand tu vois que tout a la même couleur et qu'il n'y a pas de bouts plus gros que d'autres, tu y ajoutes de l'eau. Seul l'*iinunucoaunera* décide de la quantité d'eau à employer, en voyant combien de plantes il a récolté. Ça dépend aussi du nombre de personnes qui doivent prendre *iinunu* et pendant combien de temps ils devront le faire. Avec l'eau tout se mélange. Puis avec les mains on prend la bouillie marron et on l'essore avec force. Même ça il faut le faire un peu à la fois, il faut être sûrs de faire sortir toute l'eau parce qu'après tu dois tout remettre ensemble, écraser de nouveau pendant un moment et encore essorer. Toute la préparation dure plusieurs heures, parce que cette phase tu dois la répéter sept ou dix fois,

jusqu'à ce que l'eau soit foncée. Quand l'*iinunucoaunera* dit que ça va, alors tu peux séparer l'eau et après l'avoir laissée reposer, à l'aide d'une plume tu enlèves toutes les parties de la plante qui flottent encore. Nous on la prépare comme ça ». [Medardo, 2011]

Le processus entier de préparation, de la récolte jusqu'à la filtration finale (*ajuha*), peut durer plusieurs heures, lors desquelles l'*iinunucoaunera* en fonction ne cesse jamais de s'assurer que toutes les phases se déroulent correctement. Comme toute première chose, il vérifie la propreté des instruments utilisés et il s'assure qu'aucun d'entre eux n'ait été destiné au préalable à un usage domestique : tout contact avec la nourriture, en particulier s'il s'agit d'ingrédients interdits, pourrait provoquer une contamination dangereuse de la macération. Avant de commencer la préparation tous les ustensiles doivent être soigneusement lavés et, une fois que l'on a terminé de les utiliser, on doit les remettre avec soin dans un lieu couvert à quelques mètres de la maison¹¹³. La même chose est valable pour le pilon (*tutuera*) et le mortier (*cururijia*), tous deux réalisés avec un bois dur et utilisés afin d'écraser les végétaux, c'est l'*iinunucoaunera* qui les garde. Celui qui aide l'*iinunucoaunera*, comme tous ceux qui participeront à la cérémonie d'ingestion, sont invités à collaborer à la préparation, à condition de respecter les interdictions qui s'imposent à quiconque entre en contact avec la macération. En effet même lors de cette phase, on applique les mêmes interdictions qui suivent la première ingestion. Il est tout particulièrement important de s'abstenir d'aller à la rivière pour les ablutions normales ou pour laver le linge porté lors des phases de préparation, car cela pourrait

113 □ La même chose est valable pour le venin utilisé lors de la chasse (*kurari*) et les objets chamaniques, qui ne doivent pas entrer en contact avec les fluides corporels – en particulier s'ils proviennent d'une femme ayant les menstruations – ou encore avec la nourriture. C'est pour cette raison que contrairement à ce qu'il advient des objets d'usage quotidien, on réserve une attention particulière à choisir le lieu où ces objets seront rangés une fois qu'on aura fini de les utiliser.

avoir des conséquences particulièrement funestes : on pense en effet qu'une violation de la norme en ce sens provoque l'arrivée de violentes tempêtes nocturnes accompagnées d'éclairs et de tonnerre assourdissant. Le traitement du matériau végétal restant (*caute*) doit également respecter une série de dispositions spécifiques :

« C'est vrai qu'il faut en prendre soin. Depuis qu'elle a été créée [*iinunu*], on nous a enseigné qu'on doit faire comme ça pour deux raisons. Si on marche dessus et qu'on la jette dans l'eau, ça fait pleuvoir et ça appelle de grands éclairs. Si tu la mets autre part et que tu la brûles, ça peut provoquer des maladies. Les *mestizos* quand ils préparent les jardins des fois ils travaillent là où avant il y avait des Urarinas qui vivaient. Sans s'en rendre compte, ils la coupe, ils la brûlent et ils provoquent des maladies : diarrhée, fièvre, mal de tête ; et même s'ils ont des médicaments, les maladies ne passent pas. Il faut faire attention avec ces choses-là, mais eux ils les brûlent comme si c'étaient des broussailles. Les Urarinas, s'ils la trouvent, ils la coupent et après ils mettent tous les bouts alignés sur un bord, là où le feu n'arrive pas, et ils nettoient même toute la zone des hautes herbes et des autres plantes, parce que comme ça après on peut la replanter et elle peut repousser. Quand la même chose se passe avec *acaá*, les conséquences peuvent être encore plus graves. À moi aussi ça m'est arrivé, et ça m'a fait du mal, avec la fièvre. C'est pour ça qu'aux personnes qui l'utilisent [*iinunu*] ça leur fait voir des choses qui arrivent dans le futur, c'est pour ça que c'est dangereux. C'est pour cette raison que qui la prend voit toutes les choses qui arrivent dans le futur, et c'est pour ça que c'est aussi dangereux, parce qu'ils savent ce qui peut arriver s'ils ne le font pas [conserver les restes d'*iinunu*]. Ils les conservent tous ensemble parce qu'ils voient les récoltes, les

rivières, et parce que s'ils ne le font pas il peut y avoir une hausse du niveau de la rivière. C'est pour ça qu'il ne faut ni les jeter ni les brûler, parce qu'ils ont vu ce qui se passe pour tout, si quelqu'un le fait. Les *iinunucoaunera* quand ils boivent [*iinunu*] ils doivent être à la diète : pas de sel, seulement de la soupe de poisson ou de volatile. Ils peuvent tomber malades et mourir, s'ils ne suivent pas les règles. Même la natte qu'ils utilisent, ce n'est pas bien de la laver dans l'eau parce qu'on l'utilise quand on s'y couche [pendant la cérémonie] pour écouter les choses qu'ils nous disent. C'est qu'à l'*iinunucoaunera* ils lui disent les bonnes choses et les mauvaises choses qui arrivent, et donc il ne faut pas la laver sinon ça ne sert à rien. C'est pour ça qu'on utilise une natte spéciale pour prendre *iinunu*, c'est comme celle pour dormir, mais des fois on ne l'utilise que pour ça. Les vêtements non plus il ne faut pas les laver dans la rivière et pour faire ça tu dois prendre de l'eau et les laver sur la terre, parce que sinon tu appelles une tempête forte avec du tonnerre et du vent ». [Julián 2011].

Outre les règles qui imposent la conservation et la protection des déchets qui résultent de la préparation, on doit respecter, pour la durée d'au moins une semaine, les interdictions alimentaires (*siinacha*) et l'abstinence sexuelle (*ene cosiinaca* ou *quicha cosiinaca*) si l'on ingère par la suite la macération. Comme décrit plus haut, on interdit catégoriquement aux femmes ayant les menstruations de participer à la récolte et à la préparation de la macération d'*iinunu*, ainsi que toute forme de contact avec les objets utilisés lors de ces phases.

Une fois que la macération a été filtrée correctement des impuretés restées à la surface, on la met dans le *baichaje* et elle y reste jusqu'à la nuit. Avant de déposer le liquide dans un lieu à l'abri du soleil à l'intérieur de la maison, un des

iinunucoaunera, souvent le plus ancien, récite le chant (*iinunu bauu*) à travers lequel la macération s'active. La personne chargée de cette dernière et délicate phase de la préparation est appelée “père du *baihaje*” (*baihaje erora*)¹¹⁴ et c'est lui qui, lors du rituel d'ingestion, offre la macération aux participants. Même dans le cas où deux ou plusieurs *iinunucoaunera* à qui l'on reconnaît le degré d'expérience nécessaire participent à la même cérémonie, le rôle principal dans le déroulement de la cérémonie est assumé par le *baihaje erora*. Lors de la phase préparatoire, la correcte énonciation du chant implique une grande charge de responsabilité : une connaissance superficielle du texte et de sa fonction pourrait occasionner un résultat insatisfaisant ou, pire encore, avoir un effet nocif sur les participants :

« Quand un *iinunucoaunera* n'exerce pas bien sa fonction, alors ça ne sert à rien de prendre *iinunu*, parce que ça ne peut rien te dire et toi tu n'arrives pas à bien écouter. C'est pour ça que le *baihaje erora* est une personne qui connaît bien l'*iinunu bauu* : ce n'est jamais une personne sans expérience, parce qu'il faut être de bons *iinunucoaunera* pour l'utiliser. Même quand l'*iinunucoaunera* ne prépare pas *iinunu*, les gens lui demandent son aide pour le *bauu*, et lui, il les aide. Des fois ça arrive, même si la plupart du temps c'est justement lui qui le fait et ensuite il te la donne pendant la nuit. Ce doit être une personne avec de l'expérience, n'importe qui ne peut pas le faire ».

L'*iinunucoaunera* doit donc posséder une connaissance suffisamment
114 □ Beaucoup traduisent le terme *erora* par “propriétaire” ou “seigneur” ; on a ici préféré l'acception “père” en raison de la brève explication que Julián m'a fournie à ce propos : ce dernier considère en effet que le *baihaje erora* « est comme la personne qui crée quelque chose, qui lui donne vie. Comme pour un fils. C'est pour ça que je dis que c'est “père” son sens, même si ce n'est pas toujours comme ça qu'on le traduit en espagnol ».

approfondie des techniques de préparation et d'activation du *coairi*. Son adhésion aux règles comportementales moralement acceptables et une compréhension correcte de son rôle d'intermédiaire entre le monde humain et le monde non humain ne sont pas moins indispensables. Dans ce sens, les mots de Julián nous permettent de comprendre la différence qu'il existe entre un bon *iinunucoaunera* et qui au contraire agit de manière superficielle et incorrecte :

« L'*iinunucoaunera* n'est rien, il n'a la capacité de faire guérir personne, parce qu'au contraire c'est *Coaunera* qui a créé *iinunu* pour pouvoir agir par le biais des hommes. Même l'*iinunucoaunera* dit “moi je ne suis rien”. Tout doit être fait selon les règles pour que ça fonctionne. Comme quand les personnes demandent des choses lorsqu'elles prient, la même chose pour l'*iinunucoaunera* quand il prend *iinunu*. *Inunu* ne guérit pas, mais c'est seulement ainsi que ça peut servir. Pour la même raison, quand un homme qui avait besoin d'une hache lui en a demandé une, l'*iinunucoaunera* a parlé [à *Coaunera*] pour savoir si sa volonté était celle de lui donner une hache. C'est pour ça que l'*iinunucoaunera* peut dire “va à cet endroit, tu en trouveras une là-bas”. *Inunu* n'a pas de valeur, c'est seulement un moyen. L'homme non plus. C'est pour ça qu'on sait qu'il n'a pas de pouvoir. Des fois les gens pensent que c'est le mérite de l'*iinunucoaunera*, mais non : eux ils doivent seulement suivre les règles et les instructions qui ont été données aux anciens. Il y en a certains de faux [*iinunucoaunera*], qui en prennent juste un peu [de l'*iinunu*], pas comme ce que disent les règles qu'on nous a données, et c'est pour ça qu'ils n'arrivent même pas à soigner les malades. C'est *Coaunera* qui a donné les quantités et les règles pour l'utiliser. Nos ancêtres qui se dédiaient à cela ne désiraient pas les autres femmes, ils essayaient de ne pas commettre de

mauvaises actions et de ne faire de mal à personne. C'est précisément à ce genre de gens que *Coaunera* a donné des conseils, il les a aidés, et il leur a toujours donné tout ce dont ils avaient besoin pour vivre. Avant, beaucoup d'*iinunucoaunera* ne vivaient pas comme nous, souvent ils avaient de nombreuses femmes, mais ils suivaient les règles et par le biais d'*iinunu* ils voyaient toutes les choses. On ne les trouvait pas si facilement, mais ils savaient comment faire avec *iinunu*, et c'est vrai qu'ils trouvaient ce dont ils avaient besoin. Ils devaient bien boire [*iinunu*] pour pouvoir dire où trouver les choses, comme par exemple les animaux ou une hache ; ensuite ils guérissaient aussi les malades comme si c'étaient des docteurs. Comme les docteurs qui doivent étudier pour savoir les choses, l'*iinunucoaunera* fait pareil. Quand une personne boit [*iinunu*] en respectant les règles il réussit à guérir les autres, comme *Coaunera* et les Gens du Ciel le lui enseignent ». [Julián 2012]

Une quelconque violation de la part de l'*iinunucoaunera* lors d'une des phases de la préparation peut donc altérer la qualité et l'efficacité de la macération d'*iinunu* : c'est seulement si l'on observe scrupuleusement toutes les normes qui en réglementent le processus, de la récolte des végétaux jusqu'à l'énonciation du *bauu*, que la macération permet d'instaurer un dialogue enrichissant avec *Coaunera* et les Gens du Ciel. Il est relativement fréquent d'entendre des récits dans lesquels on décrit les conséquences qui dérivent d'une violation des règles de la part des participants ou d'un *iinunucoaunera* indolent et présomptueux¹¹⁵. On mentionne

115 □ La plupart du temps, c'est précisément un *umestizo*, c'est-à-dire celui qui ignore ou se moque des règles des ancêtres urarinas, qui est dans la position de transgression et qui en subit les conséquences.

couramment le manque de respect vis-à-vis des interdictions alimentaires et sexuelles comme deux des principales causes en mesure de provoquer des effets néfastes sur les participants, les exposant sans qu'ils le sachent à des dommages irréversibles sur le corps et le *cori*. Examinons à présent, dans le fragment suivant, comment Julián relate le cas d'un *mestizo* qui après avoir demandé avec insistance les soins d'un *iinunucoaunera*, rompt la période d'abstinence alimentaire à laquelle il avait promis de se soumettre avec discipline :

« Pour ne pas avoir respecté les règles, un *mestizo* est presque mort.

“ - Compère, mon corps me fait mal.

- Mais tu arriveras à faire la diète, compère? Comme première chose la femme et ensuite la nourriture.

- Oui, je veux guérir. Je sais que je peux guérir.

- Oui mais tu dois suivre la règle, sinon c'est moi qui deviens le coupable.”

Le père de Medardo lui a dit: “ Ne te mets pas avec celui-là, parce qu'il est incapable de prendre soin de lui, il ne sait pas faire la diète : des fois il boit de la liqueur ; et si il meurt, tu seras le seul coupable ”.

L'homme est ensuite revenu une troisième fois, et il n'a pas su lui dire non.

“ - Nous sommes très disciplinés : pas de liqueur, pas de sel, on ne va ni au soleil ni sous la pluie. On prend soin de soi-même. Je vois que toi au contraire tu te reposes le matin et après tu commences à boire de la liqueur ; et c'est justement ça que je crains.

- Non! Ne t'inquiète pas et explique-moi tout encore une fois.”

Après avoir tant insisté, l'homme finit par accepter.

“Viens chez moi, comme ça je peux te soigner”.

L'homme est allé chez lui, avec tout ce qui lui servait pour dormir, puis il a bu [*iinunu*]. Il a bu la première fois, puis la deuxième, et enfin la troisième sans aucun problème.

“ - Comment te sens-tu?

- Mieux, je n'ai même plus de douleurs, mais j'ai faim.

- Demande à un de tes amis d'aller tuer une *enuri*¹¹⁶ ou du poisson sans gras pour en faire une *mazamora*¹¹⁷.

- Oui, compère, je le fais de suite.

- Rappelle-toi, le temps d'une semaine et tu pourras manger ce que tu veux ; mais pour le moment, tu dois faire la diète!

- D'accord.”

Le vieux, après trois jours, un matin il se réveille et avant de se laver il voit de la nourriture et il pense que ça ne peut pas lui faire du mal même s'il y a du sel. [Après avoir pris son repas] il commence à avoir de la diarrhée, il vomit et il a des douleurs dans tout le corps. Après il envoie quelqu'un l'appeler: “Je vais mal”.

“Je te l'ai dit. Maintenant je vais utiliser un *bauu* pour te guérir, mais tu dois faire la diète et si tu continues [à ne pas respecter les règles] ce ne sera pas ma faute”.

Mais l'homme n'a pas écouté et après il est mort. Ils nous ont dit que ses enfants lui donnèrent la faute [à l'homme qui l'avait soigné] et ils prirent les fusils et commencèrent à le chercher ».

[Julián 2012]

Comme nous l'avons explicité plus haut, la phase de préparation ne peut se dire conclue tant que l'*iinunucoaunera* n'a pas énoncé correctement l'*Iinunu Bauu* à l'intérieur de la macération d'*iinunu*. Il est donc important, afin de bien saisir les

116 □ *Penelope jacquacu*.

117 □ Recette à base de manioc et *dϕlatano*. Sa préparation consiste à faire bouillir les végétaux rapés dans l'eau, en ajoutant du poisson ou de la viande. Le résultat en fin de cuisson est une soupe caractérisée par une consistance très dense.

fonctions que ce chant remplit dans la pratique chamanique et dans les processus d'apprentissage, d'analyser plus en détail ses fonctions et ses caractéristiques. Le chant débute par une évocation précise par laquelle *baihaje erora* invite les Gens du Ciel à l'accompagner lors de l'ingestion de la macération. Le terme *belaro*, littéralement “natte”, se réfère ici à un geste d'hospitalité, impliquant le sens de « couche-toi avec moi », « installe-toi à mes côtés sur ma natte » [Julián 2012]. “Déplier sur le sol la natte” (*belaro nerepapa*), outre exprimer le fait que l'on est disposé à accueillir, évoque l'image de « déplier la natte en montrant sa trame multicolore (*neriria*) » [Julain 2012]. Cela décrit donc la cérémonie d'ingestion d'*iinunu* comme un moment où les couleurs, « comme un grand arc-en-ciel » [Julain 2012], sont révélées au regard de l'homme par le biais de sa rencontre avec des entités non humaines, ici les Gens du Ciel. C'est précisément la promiscuité et le partage de la natte qui garantissent la rencontre amicale avec les *Arara* et assure un passage tranquille, en douceur. Cela sert à apaiser le *corii* en éliminant chacune de ses résistances. Une fois que ce dernier est rassuré et docile, il peut affronter sereinement et sans résistance (*coreroeca*)¹¹⁸ sa séparation du corps, qui lui, attend dans un état de quiétude, vidé de toute souffrance (*suraritia*). Par la suite, le chant décrit avec précision les différentes phases qui suivent l'ingestion de la macération. Chacune de ces phases invoque l'intervention bénéfique d'un représentant des Gens du Ciel : *Cururi*, *Lenoacano*, *Reraco* et *Ririaco*. Avant toute chose, l'énonciateur demande de rendre l'effet de la macération, l'“ivresse” (*ajiaha*), graduelle et douce pour son corps et ceux qui participent à la cérémonie d'ingestion. Avec l'aide des *Arara*, l'énonciateur demande à être pourvu de « voix qui chante » (*acuruna*)¹¹⁹ et

118 □ Le terme *ereroeca* dans le langage courant sert précisément à désigner “ la personne qui résiste”, “qui s'oppose”.

119 □ Dans le langage courant le verbe *enastiha* est employé pour décrire l'action de “chanter”, mais on l'utilise uniquement pour indiquer l'énonciation de ces chants considérés profanes propres à un contexte festif. C'est pour cette raison que, dans le contexte chamanique, on préfère le terme *nacurana* qui se réfère au roucoulement matinal des oiseaux quand le ciel est limpide – et par extension, au chant de

d'une « vue limpide » (cojuiri)¹²⁰, ce qui lui permet de percevoir l'ensemble des couleurs magnifiques (*neuriria*). Le chant se conclue sur une invitation : le *baihaje erora* propose une place à côté de lui lors de la cérémonie aux *Arara*, en mesure de l'aider et de le conseiller. Pour indiquer cette promiscuité et cette complicité, on utilise le terme *curutemura*¹²¹, composé du mot *curu* qui dans le langage courant signifie “bol”, également employé en référence au récipient utilisé lors de la cérémonie d'ingestion d'*iinunu* ; et du mot *temura*, qui signifie “d'un côté” ou encore “sur la marge”. L'image évoquée par ce terme est précisément celle du *baihaje erora* qui, après avoir ingéré *iinunu*, se repose couché, en complète tranquillité, avec à côté de lui le bol désormais vide.

La cérémonie d'ingestion d'*iinunu* commence suite au coucher du soleil, quand le village est désormais silencieux et que les activités domestiques sont terminées : aucun bruit ne doit déranger les participants réunis dans la maison ou interrompre les chants du *baihaje erora*, ce qui rendrait le contact avec le Monde du Ciel plus difficile. Lorsque le *baihaje erora* considère que le moment est venu de commencer, il convoque les participants réunis chez lui. Dans un *murae*, il distribue à chacun d'eux une portion de macération, cette action ouvre la cérémonie. La même opération se répète dans la nuit à deux reprises, avec un intervalle de quelques heures entre chaque prise. Une fois que tous les participants ont ingéré la portion de macération qui leur est due, le *baihaje erora* leur distribue quelques *caonocta* qu'il a préparé lui-même l'après-midi. Hormis les participants et, dans certains cas, les

i'inunucoaunera, « capable de transmettre de la sérénité à celui qui l'écoute » [Julián 2012].

120 □ Littéralement, “limpide”. Le *motojiri* revient souvent dans le langage courant et il est associé aux noms des couleurs, surtout lorsqu'il s'agit de décrire des tonalités pâles. En revanche, *jiacua* est employé lors de journées sereines et sans nuages ; tandis que *jiri* se réfère à une zone boueuse dans un espace dépourvu d'arbres.

121 □ Julián fait recours à une suggestion poétique afin d'expliquer clairement le sens de ce terme : « C'est comme quand un arbre pousse sur le bord d'une flaque d'eau : ses racines sont dans la terre mais son tronc se plie sur l'eau, comme pour l'embrasser ».

conjointes présents, il est interdit à quiconque d'assister à la cérémonie. Les personnes présentes dans la maison n'ingérant pas la macération doivent scrupuleusement garder le silence et elles ne peuvent communiquer avec les autres que si on les interpelle. Il leur est interdit d'interagir avec les participants tout comme de quitter la maison pendant la cérémonie. Dans certains cas, on les autorise à participer en tant qu'assistants : ils allument alors les *caonocta* à la braise ou encore, ils éloignent les insectes avec les éventails. C'est seulement lorsque tous les participants perçoivent "la force de la plante et [que] leur corps est tranquille" (*carai acajianacai acunacatenere*) que la *baihaje erora* et les autres *iinunucoaunera* présents commencent à entonner (*nenatiha*) un chant appelé *conenatiha*. Contrairement aux *bauu*, ces chants ne peuvent pas s'enseigner aux autres et les paroles comme la mélodie doivent "naître spontanément du *cori*" (*bauuno*)¹²² de l'*iinunucoaunera* sans que cela ne puisse être provoqué d'une quelconque manière. Chaque *iinunucoaunera* possède donc un chant unique qu'il répète, sans variations, lors de toute la durée de la cérémonie.

Le *baihaje erora* est le seul en mesure d'accepter de recevoir ceux qui, venus à connaissance de la cérémonie même sans y participer, demandent conseil, veulent savoir comment va se passer un voyage imminent ou encore, obtenir un diagnostic sur un malaise persistant. Là aussi, ces rencontres doivent se dérouler dans le respect des normes de prudence et on demande à chacun de se présenter le visage marqué par quelques traits de couleur rouge, extraite d'une teinture à base de *Bixa orellana* :

« Pour les *iinunucoaunera*, quand ils prennent *iinunu*, c'est la couleur des Gens du Ciel. Eux ils voient briller, ça s'illumine comme de la braise et même s'il n'y a pas de lumière ils peuvent la

¹²²□ Le terme est également employé comme synonyme de flûte (*arari*) car « le chant doit sortir du corps, du *cori* de celui qui voit [à l'aide de *coairi*], comme la musique qui sort de la flûte quand on sait très bien en jouer » [Julián 2012].

voir sur la peau. L'*iinunucoaunera* comprend qu'il s'agit de personnes, de bonnes personnes qui veulent de l'aide, et non pas d'esprits qui se sont transformés en humains pour faire du mal. Il faut faire très attention à ça pour ne pas faire rentrer [de mauvais *nijniaene*] dans la maison. Si tu t'approches et qu'il ne te reconnaît pas comme personne [humaine] il ne doit pas te parler et il ne peut pas t'aider. Même l'*iinunucoaunera* se peint souvent de *jiaane*, même s'il est sain, parce qu'*iinunu* lui fait tout voir beau, brillant. Si un malade se présente sans être peint, l'*iinunucoaunera* peut ne pas le reconnaître et mal penser. Avec la couleur rouge au contraire, il voit son visage très beau. L'*iinunucoaunera* le reçoit alors et ensuite, en le regardant, il peut comprendre ce qui est en train de lui faire du mal : où se trouve la maladie, dans quelle partie du corps, il voit tout. C'est à ça que la couleur rouge sert, parce qu'on nous voit brillants et beaux comme les Gens du Ciel. C'est comme cette chose que certains mettent sur les cheveux et ça les fait briller. L'odeur du *jiaane* est comme un parfum, ça sent comme du parfum. Moi quand j'étais petit je détestais l'odeur du *jiaane*, mais quand tu bois *iinunu* ça sent bon, une bonne odeur ; et ce parfum t'aide à mieux sentir la force d'*iinunu*. C'est comme pour *hiono*, ça a une très bonne odeur et ça appelle la force d'*iinunu*. La même chose est valable pour le tabac. Tout ceci a été créé pour cette raison et c'est pour cela qu'on doit l'utiliser ». [Medardo, 2011]

Ni le *baihaje erora*, ni les participants, ne peut quitter la maison sans se munir du bâton *otiha* : la protection fournie par cet objet doit obligatoirement accompagner tout déplacement, même bref, effectué à l'extérieur de la protection fournie par la maison. L'*otiha* doit toujours rester dans les mains de la personne qui est en sa possession, sans quoi il n'est plus en mesure de le défendre correctement.

La même chose est valable pour l'*inuinudi* et la *comai* que l'*iinunucoaunera* emmène lorsqu'il s'éloigne de la maison en compagnie de personnes nécessitant son aide. Plus généralement, chaque fois qu'il quitte la position couchée qu'il a assumée lors de la cérémonie et lorsque l'énonciation du *conenatiha* est suspendue, l'*iinunucoaunera* doit protéger lui-même et les personnes présentes, en se parant de tous ses objets, qui sont à proximité de l'espace que leur propriétaire occupe lors de la cérémonie.

Une fois que le *baichaje* s'est vidé ou que le dernier bol d'*iinunu* a été servi, les participants attendent que l'effet de la macération passe pour ensuite et laisser aller au sommeil pour les quelques heures qu'il reste avant l'aube et les nombreuses activités quotidiennes. Parfois, l'*iinunucoaunera* peut décider de se retirer dans la forêt pour quelques jours, souvent accompagné d'une ou de plusieurs personnes. Cependant, cela n'arrive que dans des cas où il se retrouve à affronter une situation d'urgence ou encore une guérison particulièrement difficile ; sinon, la journée qui suit l'ingestion nocturne suit son cours normal et n'implique en aucun cas une interruption des activités quotidiennes. Cela nous aide à comprendre combien le fait d'être présent à des cérémonies d'ingestion nocturne tout en continuant à participer à la vie familiale et communautaire peut être affaiblissant d'un point de vue physique.

§3.7 Apprentissage et développement du *cori*.

Lorsqu'il n'exerce pas sa fonction, l'*iinunucoaunera* est en règle générale une personne comme les autres. Sa faculté à alterner entre l'expression du monde humain et celle du monde non humain, ou encore le fait d'occuper la fonction de médiateur entre les deux, n'est possible qu'en instaurant des relations privilégiées avec les

entités non humaines ou par le biais d'un déplacement contrôlé de son propre *cori*. Sa capacité à exercer correctement cette faculté n'est cependant pas acquise une fois pour toutes et doit sans cesse être renouvelée. A ces fins, il doit pouvoir entrer en communication avec les Gens du Ciel et *Cana Coaunera*, grâce à l'absorption d'*iinunu* ou dans certains cas, par l'activité onirique.

« Boire *iinunu* et *aca* aide l'*iinunucoaunera* à être plus fort. Tu arrives à écouter les *Arara* et à demander conseil. C'est pour cela que les *iinunucoaunera* boivent [*iinunu*]. Des fois ils disent que passé un certain temps où ils n'ont pas bu [*iinunu*], leur corps et surtout le *cori* devient faible et ils ne savent plus rien. Faire ça [boire *iinunu*] aide à rendre le *cori* plus fort. Il y a quelques semaines, S. m'a dit qu'il se sentait faible, sans force, il n'arrivait plus à penser. Il avait aussi des douleurs et il me disait qu'il ne savait plus comment on allait faire pour vivre. Et puis il m'a dit “je veux boire *iinunu*”. Et moi je lui ai dit que c'était bien. Après quelques jours il a bu [*iinunu*] et il m'a dit “maintenant je suis sain, je suis de nouveau sain. Je me sens fort”. Alors moi je lui ai dit que ça me faisait plaisir qu'il se sente bien, qu'il soit sain, parce qu'ici on doit essayer de vivre en restant sains : c'est ce que nous voulons tous. *Iinunu* ne sert à rien si ton *cori* n'est pas fort, si tu n'as pas bien bu [*iinunu*], comme il faut. Même nos vieux faisaient comme ça, comme mon grand-père et mon beau-père, ils faisaient comme ça [ils buvaient *iinunu*] ; et c'est comme ça qu'on doit faire pour rester sains ». [Julián 2012]

Un élément important émerge clairement du fragment retranscrit ci-dessus : quand bien même l'ingestion d'*iinunu* remplit une fonction centrale dans le processus

d'apprentissage des techniques chamaniques, elle n'est pas en mesure, seule, d'assurer que les connaissances acquises perdurent sans variation dans le temps et à l'intérieur du corps. Ce qui acquiert une importance fondamentale ici, parallèlement à une meilleure compréhension et connaissance des « mots que nous disent les *Arara* » [Medardo 2011] est la capacité à rendre son propre corps apte à accueillir de telles connaissances, en les préservant et par la suite en les utilisant de manière productive. C'est pour cela que dans le cas de l'*iinunucoaunera* la capacité à s'adresser au monde non humain, le voir et le connaître, implique nécessairement une action sur le corps. Il s'agit d'un acte volontaire, qui ne peut avoir lieu qu'à travers un entraînement précis du corps ou, plus précisément, à travers sa modification concrète. C'est tout particulièrement l'usage d'*iinunu* qui induit un développement du *cori* et donc une augmentation du potentiel de l'*acarera*, mais cela se produit seulement suite à plusieurs années de pratique qui, comme nous l'avons vu, peut commencer dès la petite enfance¹²³. Comme l'explique clairement Julián, la différence entre un ancien *iinunucoaunera* et un jeune néophyte tel un enfant ne tient pas à une disposition innée pour la fonction chamanique ni à un choix provenant du monde non humain : c'est la caractéristique spécifique du *cori* qui chez les plus anciens a été renforcée par des années d'ingestion de macérations.

« Bien sûr, c'est différent. C'est sûr que le *cori* d'un enfant, tu n'as

123□ Une conception similaire est décrite par A. Surrallés (2004: 143) lorsqu'il indique que parmi les Candoshi la dimension du cœur (*magish*), qui renseigne directement sur la capacité à agir et à percevoir, est un élément qui caractérise la personne. La façon de mener sa vie, de même que l'engagement aux activités auxquelles on participe, changent le cœur en le renforçant. Il existe en outre des formes spécifiques par lesquelles on peut arriver à renforcer le cœur, comme les rituels appelés *magómaama*, durant lesquels chercher des visions *arutam* revêt une importance fondamentale. La conception urarina relative au renforcement et au développement des habiletés chamaniques, possible seulement par un développement des facultés du *cori*, institue une ressemblance significative avec ce qui est décrit pour leurs voisins *Candoshi*.

pas des pensées comme celles d'un adulte, il pense d'autres choses ; et puis il peut faire des choses qui deviennent dangereuses. Je te donne un exemple : l'enfant ne pense pas comme un adulte, parce qu'il ne connaît pas les choses comme un adulte. Il peut se mettre en danger parce qu'il ne sait pas ce qu'il est en train de faire, ça peut lui faire du mal. Ainsi s'il prend un *machete* et s'il l'utilise mal, il se rend compte que c'est dangereux que quand il se coupe. Certains disent qu'ils sont comme des petits animaux. Ça c'est les *mestizos* qui le disent, à moi c'est un *mestizo* qui me l'a dit. Mais nous [les Urarinas] nous savons que ça dépend de son *acarera* qui est encore petit, et qui n'a pas encore beaucoup de choses [pensées] dedans. C'est comme une radio. Quand mon fils S. a vu pour la première fois une radio, ensuite il a appris à la toucher. Lui il venait et il touchait sans savoir. Même si les gens lui disaient “ça ce n'est pas ta radio”, lui il la cassait. Mais c'est tout aussi vrai qu'on ne peut pas lui donner de faute, parce que dedans il ne le savait pas encore, il n'avait pas cette pensée-là. La même chose se passe pour les *inunucoaunera*, comme pour la radio : tu dois connaître, et ton *cori* et l'*acarera* doivent avoir ces pensées-là et la force pour utiliser ce que tu sais sans le gâcher, pour le faire fonctionner. Ton *cori* doit être plus fort ». [Julián 2012]

Le même concept, cette fois décrit comme un processus de lente “éducation”, est décrit par Medardo en ces termes :

« Si un homme veut changer de *cori* il peut le faire et il peut le rendre plus fort. Quand quelqu'un ne pense qu'à le changer il n'y arrivera jamais, parce que ce sont seulement ceux qui sont éduqués

qui peuvent sentir toutes les bonnes choses, ce qu'ils ont appris de ceux qui leur ont enseigné. Donc on peut le faire, mais jusqu'à un certain point. Une personne âgée, qui a beaucoup vécu, qui a appris les *bauu* et connaît *iinunu*, elle a un *acarera* plus fort qui fonctionne mieux. Il est meilleur. Parce que quand on est enfant c'est difficile d'apprendre certaines choses, mais après quand on les entend et on les voit on les apprend tout de suite, tu peux laisser des choses qui ne vont pas bien et en faire d'autres de meilleures parce que tu es différent et tu en as un plus fort [de *cori*].»
[Medardo 2012]

Si les connaissances chamaniques liées aux *bauu*, aux techniques thérapeutiques et à la préparation de macérations psychotropes sont de libre accès, on ne réussit à les utiliser à un niveau plus avancé que lorsque le corps de la personne disposée à les apprendre est en mesure de les utiliser avec efficacité. L'“éducation” dont parle Medardo – ou encore la “force” à laquelle se réfère Julián – implique nécessairement une transformation qui a pour effet le développement du *cori* du néophyte – tout comme pour l'*iinunucoaunera* qui a plus d'expérience – le rendant ainsi à même de remplir sa fonction.

Conclusion.

Dans ce chapitre, nous avons décrit de manière approfondie la fonction chamanique et ses spécificités, en soulignant en outre le caractère progressif de l'acquisition de connaissances cosmologiques et thérapeutiques élaborées. L'importance d'un tel parcours, caractérisé par la liberté d'accès et l'horizontalité de son exercice, trouve appui sur la fonction spécifique qu'impliquent de nombreux aspects de la vie communautaire. L'analyse détaillée des accessoires chamaniques et des phases de préparation de la macération d'*iinunu* nous a permis de mettre en évidence combien les connaissances technico-rituelles auxquelles celles-ci sont associées agissent constamment sur la personne de l'*iinunucoaunera*. En particulier, ce dernier développe avec le temps la capacité d'instaurer une relation stable avec le monde non humain, grâce à laquelle il est notamment possible de guider efficacement l'intervention thérapeutique. L'exercice constant des connaissances chamaniques et de l'activité thérapeutique permet d'agir sur ces mêmes substances ainsi que sur les organes qui permettent de bien remplir les devoirs liés à cette fonction. Par ailleurs, nous avons suggéré combien les spécificités de l'*iinunucoaunera* à l'âge adulte se posent en continuité des premiers et indispensables processus de protection, de fortification et de fermeture utilisés lors de la petite enfance. On mesure l'importance du *cori* et de l'*acarera* lorsque l'on

considère l'intervention thérapeutique, dont l'efficacité dépend directement de leur bon développement. De telles capacités, loin d'être considérées comme une habileté acquise une fois pour toutes, sont au contraire le résultat d'un processus d'acquisition de connaissances et de développement du *cori*, qui doit constamment être renouvelé. En effet, un *cori* particulièrement développé permet non seulement une relation de collaboration avec des entités du monde non humain, mais il influence également la qualité et la durée de validité des chants *bauu* employés lors de la pratique thérapeutique, outre la possibilité d'obtenir une séparation du *corii*.

CHAPITRE 4.

Nenecoto : Processus pathogéniques et pratiques de soin.

Dans le chapitre précédent, nous avons décrit les modalités d'accès à la fonction chamanique et les caractéristiques que présente l'exercice des techniques acquises. Sur la base de ces considérations est apparue l'idée selon laquelle l'horizontalité est en mesure d'assurer la diffusion de ce savoir, par un long processus d'apprentissage entrepris patiemment par le néophyte et accompagné par les plus expérimentés. Par ailleurs, nous avons présenté les devoirs et les fonctions de l'*iinunucoaunera* en insistant sur leur origine mythique qui incite à la perpétuation des connaissances chamaniques dans le but d'assurer le bien-être de l'humanité. La description des accessoires chamaniques, leur fabrication et leur fonction nous ont permis d'approfondir le thème des techniques thérapeutiques chamaniques et la manière avec laquelle ces dernières sont en relation avec un savoir cosmologique élaboré. Dans ce chapitre, nous approfondirons la description des états maladifs et le processus spécifique qui consiste à repérer la maladie et l'intervention thérapeutique, processus indispensable à la restauration de l'état de santé du malade.

§4.1. Les catégories étiologiques.

L'analyse du discours urarina montre combien la formulation d'une hypothèse étiologique s'explique à travers l'attribution d'une précise causalité extérieure : la malveillance des hommes, des animaux ou encore, une agression de la part de mauvais esprits. Pour autant, l'adoption d'un modèle de type exogène dans le cadre de la définition des états morbides en attribue la cause à une intervention extérieure, souvent imputable à l'agressivité d'entités non humaines. Sur la base des données étiologiques ainsi que sur la configuration du cadre clinique, il est donc possible de distinguer parmi celles que l'on désigne couramment par le terme *cunai* – littéralement “douleur” – trois grandes catégories de maladies :

La première est appelée *janai* et elle regroupe l'ensemble des affections dont la cause est attribuée à une agression de la part d'une entité appartenant au monde non humain. En particulier, cela advient sous deux formes spécifiques : la première est caractérisée par une attaque provenant directement d'une entité non humaine, c'est-à-dire sans aucune médiation de l'ordre d'une intervention ou d'une participation de la part d'un être humain, tandis que pour le second cas de figure, une telle action résulte avoir été menée par l'action humaine, dans la plupart des cas reconnu comme sorcier (*benane*). En effet, le cas décrit ci-dessous semble relativement fréquent :

« Quand une personne tombe malade elle peut aussi ne pas s'en apercevoir, au début. Après quelques jours son état se dégrade et la personne commence à s'inquiéter, elle n'arrive même plus à parler, dans certains cas, tellement la douleur est forte. Ces maladies, que l'on appelle *janai*, sont très fortes et elles peuvent te tuer. Dans certains cas c'est un mauvais *nijniaene* le coupable ; d'autres fois au

contraire, c'est la faute d'un sorcier, un *benane*. Pour cette raison, il n'est pas toujours facile de comprendre qui est-ce qui est en train de te faire tomber malade, ça peut être très difficile de comprendre ça et seul un *iinunucoaunera* est en mesure de le faire. Mais des fois ça peut être simple. Quand tu sais que ça a été l'esprit d'un arbre, qui pour se venger t'a fait tomber malade, alors tu peux guérir, si tu te soignes à temps. Donc des fois elles [les maladies *janai*] sont envoyées par des sorciers et d'autres fois par des *nijniaene* ou des Gens de l'Eau, et dans certains cas par tous en même temps. Si tu arrives à comprendre à temps qui ça a été [à te faire tomber malade], tu te sauves ». [Gacinto 2012]

Dans tous les cas mentionnés, la maladie a pour origine une spécifique volonté malveillante en mesure de compromettre la santé de la personne affectée. Les rapports pathologiques et thérapeutiques sont alors considérés comme des interventions vouées à attaquer ou à restaurer l'inviolabilité du corps. Cela implique également le risque qu'une entité particulièrement dangereuse introduise dans le corps de la victime une affection ou qu'elle prive le corps de son esprit, de telle sorte qu'il serait impossible d'effectuer une extraction forcée du *corii* du malade et de le cacher. Il est de toute première importance de signaler qu'en aucun cas on tient pour arbitraires ces attaques, tout comme on n'exclue jamais le fait que le malade puisse être impliqué dans les processus qui ont contribué à déclencher une telle agression. En effet, on trouve souvent à l'origine de la maladie une erreur de la part du malade – de type volontaire ou involontaire – en mesure d'enclencher le processus pathogène, motivant ainsi le sentiment de vengeance qui provoque l'attaque de l'entité malveillante.

Les maladies de la seconde catégorie sont appelées *asaeca*, ou “dommage”,

elles englobent toutes les affections causées par une violation des normes qui régulent la *couvade*, de l'ingestion des aliments interdits aux comportements considérés inappropriés ou socialement méprisables. Il existe toutefois la possibilité que le “dommage” soit provoqué par l'ingestion de grandes quantités de nourriture ou d'aliments avariés ; on n'exclue pas non plus les incidents comme les fractures ou les coupures. Le danger que représente cette catégorie de maladies est nettement moindre vis-à-vis de celles du premier type ; on ne doit pas pour autant les sous-estimer :

« Tu peux tomber malade, et même être malade sérieusement, même s'il ne s'agit que de nourriture. Les dommages sont souvent provoqués par de la nourriture : une chose te plaît, il y en a plus que d'habitude et alors toi tu la manges avec plaisir. Mais après tu finis par trop en manger. Et quand tu t'en es rendu compte c'est parce que tu es tombé malade. Ça arrive souvent. Dans de nombreux cas, c'est dû à de la nourriture laissée dans un plat pendant toute la nuit : la nourriture fermente ; toi tu te réveilles affamé ; tu la manges et tu tombes malade. Mais il y a des fois où le dommage est déclenché par les parents qui ne respectent pas la “diète” et ils ont des relations [sexuelles] quand l'enfant est né depuis quelques mois, ou encore la mère mange de la viande, ou le père fait des choses qu'il ne doit pas faire. Dans ce cas aussi on dit *asaeca*, même si après, la maladie est différente de celle qui fait tomber malade celui qui a trop mangé. Dans tous les cas, ici les *nijniaene* ou les *benane* n'ont rien à voir, parce que la faute est seulement des personnes. Dans ce cas aussi on peut guérir, mais seulement si on apprend à les reconnaître et à les soigner ». [Julián 2012]

Enfin, il existe une troisième catégorie de maladies qu'il est impossible de classer au sein des deux typologies décrites ci-dessus et qui sont souvent considérées comme un symptôme par lequel l'état de maladie se manifeste. Il n'existe pas de terme générique qui englobe les deux expressions utilisées. On les identifie donc par le terme *suujhacainera* quand la privation du *corii* est provoquée par l'intervention directe d'un *nijniaene* malveillant ou d'un *benane* ; tandis que l'on emploie le terme *cabelara* lorsque l'agression est de type indirect.

§4.2. *Janai*.

Les maladies appartenant à la première catégorie, *janai*, ont pour origine la volonté malveillante d'un agent non humain. Contrairement à celles qui font partie de la seconde catégorie – pour lesquelles une volonté humaine spécifique intervient, capable de guider les maladies – la maladie de la première catégorie est un incident dû à l'action sans médiation de la part d'entités appartenant au monde non humain et agissant de manière autonome. On regroupe au sein de cette catégorie de nombreuses affections causées par une grande variété d'esprits différents, parmi lesquels les plus actifs sont ceux des arbres (*tabaunuaa*), les animaux considérés supérieurs, les habitants du monde subaquatique (*Edara*) et les *nijniaene* gardiens de certains lieux naturels (*nunajniaene*) ; tous sont craints de la même manière pour le danger qu'ils représentent. L'apparition d'un *nijniaene* ou d'une autre des entités que l'on a mentionnées révèle une irrégularité dans l'ordre du monde : de fait, une irruption du monde non humain dans le domaine de la socialité humaine a lieu, ce qui peut avoir des effets négatifs sur la survie de la personne si aucune médiation n'est mise en place. L'intervention de la personne qui assure le rôle de thérapeute, que ce soit un

iinunucoaunera expérimenté ou un néophyte, se présente donc sous deux formes. La première est défensive, elle se traduit par des actions vouées à rétablir la démarcation entre les deux mondes afin d'empêcher une invasion de l'«espace domestique» réservé à la socialité humaine. Une telle intervention se décline en une série de mesures préventives, dans la plupart des cas liées à la connaissance et à l'utilisation de *bauu* spécifiques, destinés à protéger le corps des individus de la communauté, leurs *cori* et dans certains cas, les lieux voués à la vie communautaire et familiale. Le second type d'intervention est de nature thérapeutique et elle comporte l'utilisation de connaissances techniques aptes à rétablir le fonctionnement normal du corps du malade et, dans les cas les plus graves, à ramener le *corii* qui leur a été enlevé à l'intérieur du *cori*, avant que la séparation prolongée ne provoque le décès de la victime. Dans les deux cas, une intervention efficace ne peut avoir lieu que si l'on possède une certaine connaissance du monde non humain et des agents concernés.

Les symptômes présentent une grande variété et ne peuvent être reconduits de manière univoque à une cause étiologique précise ; cela peut rendre très complexe une formulation sûre du diagnostic. Dans certains cas, la maladie peut se présenter au sein d'un cadre maladif difficile à interpréter pour les moins expérimentés : des rêves extrêmement angoissants peuvent survenir, révélant l'urgence d'une intervention, sans toutefois fournir au préalable une identification précise de la maladie. Il s'agit souvent d'une constellation de symptômes isolés qui échappe à tout traitement, le malade est alors amené à consulter un *iinunucoaunera* ou une personne expérimentée afin d'éviter que cela ne dégénère en une maladie grave. L'intervention de l'*iinunucoaunera* nécessite toujours le soutien de la famille du malade et lorsque cela est possible de l'ensemble des personnes en mesure de fournir au thérapeute les premières informations qui guideront ensuite l'action thérapeutique :

« Un *iinunucoaunera*, si c'est un bon *iinunucoaunera*, des fois il

peut comprendre sans trop d'effort ce qui est en train de faire tomber malades les gens. Dans certains cas c'est clair, on comprend. D'autres fois au contraire ce n'est pas si facile et il faut aussi écouter l'épouse ou les enfants, et puis les gens. Il ne faut pas penser savoir tout, tout de suite ; il ne faut pas croire pouvoir tout faire tout seul, parce qu'on peut se tromper. Il faut toujours écouter : il y a les Gens du Ciel qui t'aident à travers *cuairi* et puis tu dois connaître les maladies et les esprits qui en sont la cause. Pour cette raison, celui qui connaît son métier, il demande toujours, parce qu'il y a toujours quelque chose que la personne a fait pour tomber malade. Si tu découvres ces choses-là alors c'est plus facile de comprendre pourquoi il est tombé malade et on peut guérir plus tôt. Quand tu te trompes, la personne ne guérit pas et elle peut devenir encore plus malade ». [Julián 2012]

L'enquête anamnétique se fonde sur une série de questions que l'on pose au malade et aux autres membres de sa famille présents lors de la consultation chamanique, autour des thèmes suivants :

- Nature et qualité des aliments consommés depuis peu.

L'enquête relative à l'alimentation occupe une place prépondérante lors de l'interrogatoire mené par le thérapeute car beaucoup de maladies sont considérées comme la conséquence d'une transgression alimentaire. La formulation d'un diagnostic et le choix de la méthode de soin se basent systématiquement sur un examen attentif de l'alimentation du patient – le type de nourriture ingéré, sa qualité et sa provenance. Ce cas est la plus courante des affections de type *asaeca* ; il est toutefois relativement fréquent de révéler, à travers ce type d'enquête, l'implication d'entités non humaines. A titre d'exemple, un événement à priori sans importance est

survenu lors d'une partie de chasse ou de pêche : un animal dangereux a été tué par inadvertance, on a envahi le territoire de chasse d'un *nijniaene* ou d'un *edara*, ou encore, un arbre habité par un *nijniaene* a été abîmé ; cela peut suffire à provoquer le désir de vengeance des esprits concernés.

« Beaucoup de choses peuvent te faire tomber malade, surtout si tu manges quelque chose et que tu ne sais pas si l'esprit d'un mort l'a abîmé. Dans certains cas c'est juste la faute de la nourriture avariée, laissée toute la nuit dans une casserole ; mais d'autres fois quand tu laisses un plat non couvert, un *nijniaene* qui veut te faire du mal peut y mettre quelque chose dedans. Même les *benane* le font. Et puis ça peut te faire du mal même quand tu manges trop : d'abord tu te sens bien, parce que tu as mangé jusqu'à te sentir gonflé, mais après tu pleures parce que dedans tu es trop plein. Si tu manges certains aliments comme la viande de certains animaux, tu peux aller mal. Et même quand tu manges la viande qui n'est pas bien cuite, qui a encore trop de sang ». [Julián 2011]

- Phase biologique et cycle de vie.

Pour une femme enceinte ou en période de menstruations, le risque d'être victime d'une attaque de la part d'un mauvais esprit est considérablement plus élevé que pour n'importe quel autre individu adulte. Surtout lors des mois qui suivent l'accouchement, les parents et le nouveau-né sont exposés à de nombreuses menaces qui résultent particulièrement dangereuses pour l'enfant, étant donnée son extrême fragilité si on l'expose au monde extérieur (cf. chapitre 2). Les questions qui tournent autour de cette thématique ont pour but de vérifier s'il y a des nouveau-nés, des femmes enceintes ou ayant leurs menstruations dans la famille, ainsi que de repérer

si des contacts fréquents avec des personnes présentant ces caractéristiques ont eu lieu, cel constituant une raison suffisante à expliquer un transfert de l'odeur du sang des uns aux autres. En outre, le thérapeute vérifie si les adultes se sont protégés à l'aide des *bauu* appropriés avant d'entreprendre les travaux dans le jardin ou la chasse, et si l'on a adopté ces mêmes mesures avec les enfants les plus petits, par exemple en employant les *bauu* relatifs aux différentes phases de développement.

« Une personne qui sait comment se protéger et guérir, elle sait aussi qu'on peut se protéger avec les *bauu* et certaines plantes. Faire certaines choses sans protection, ça peut être dangereux. Ma femme le dit toujours et moi je dois l'enseigner aussi à mes enfants, c'est pour ça que je dis toujours aux jeunes qui ont des enfants petits, certains travaillent dans le jardin, ils doivent le faire faire par ceux qui n'en ont pas [d'enfants en bas âge] ou par ceux qui ont des enfants déjà grands qui peuvent [mieux] résister [aux maladies]. Même quand tu vas à la chasse ou à la pêche tu dois faire attention : si ta femme saigne, tu dois faire attention ; si ton fils tout petit va déjà mal, tu dois faire attention. Avant, les Urarinas antiques, ils ne quittaient jamais la maison sans se protéger des *nijniaene*. Ils ne pouvaient pas courir le risque de tomber malades, ils ne pouvaient pas montrer aux *nijniaene* la route qui mène à leur maison». [Vicente 2012]

- Le contenu des rêves, leur fréquence et l'état d'esprit au réveil.

Souvent la valeur informative de l'activité onirique (*casenitua*) apparaît moins de la description des éléments singuliers que de leur manière de s'étaler dans la durée, de sorte qu'ils présentent des motifs répétés ou significatifs. Dans une

optique diachronique en revanche, le fait que ces éléments se complexifient et qu'ils évoluent progressivement est de toute première importance. Le positionnement que le malade assume dans son rêve – l'immobilité ou l'opposition, le refus ou l'abdication – peut indiquer au thérapeute le degré d'avancée de l'affection, suggérant ainsi une possible évolution.

« Quand tu rêves, la nuit, tu peux souvent savoir beaucoup de choses, même des choses sur ta santé. Quand les personnes font souvent des cauchemars effrayants et qu'ils voient un jaguar qui les dévore, alors ça veut dire qu'elles doivent faire attention. Moi j'en parle à ma femme et je lui demande conseil. Tout le monde doit en parler pour savoir si c'est déjà arrivé à quelqu'un, s'il s'agit d'une maladie et quoi faire pour se soigner. Ça ne sert à rien de souffrir en silence. Pour cette même raison, les gens parlent de ces choses-là, pour s'aider ». [José 2012]

L'enquête menée par le thérapeute est vouée à identifier la maladie le plus précisément possible. Étant donné qu'il n'existe pas de traitement définitif en raison du caractère vague et de l'évolution incertaine du cadre médical, déterminer l'origine du mal est la première chose à faire avec la plus grande expertise : il s'agit de rechercher les causes premières de l'affection, que l'on ne détermine souvent qu'en reconstituant la conduite de l'individu. Cela nous permet de comprendre pourquoi mes interlocuteurs considèrent que les manifestations d'hostilité ou de jalousie des nombreux *nijniaene* ou des esprits animaux représentent une menace potentielle vis-à-vis de la communauté seulement dans le cas où il y a eu un comportement incorrect de la part de l'individu envers le monde non humain. Cela se traduit souvent en une transgression des prescriptions alimentaires ou des normes qui régulent les activités

en dehors du village. La maladie est donc un symptôme ou le signe d'une infraction humaine : le prix à payer pour une erreur commise. Toutefois, c'est seulement lorsque ces actions sont d'une grande gravité que la réponse vindicative de la part de l'entité non humaine peut causer la mort du transgresseur.

Dans la plupart des cas, les maladies de la catégorie *janai* ont pour origine des attaques qui reproduisent des modèles d'agression tout à fait similaires à ceux qui sont mis à l'œuvre lors de l'activité prédatrice des gros félins de la forêt « qui se cachent près du village, en observant leur proie, pour ensuite l'attaquer pendant la nuit, dans le noir, ou pendant qu'elle dort » [Medardo 2012]. On remarque néanmoins une différence significative dans le fait que ces attaques sont menées à l'aide de flèches (*batoi*) qui peuvent être lancées de loin, ce qui permet d'établir une certaine distance entre l'agresseur et sa victime. Le terme *careleca*¹²⁴, utilisé pour indiquer l'habileté à la chasse, sert ici à décrire une séquence précise d'actions, courante chez les hommes comme chez les *nijniaene*, qui caractérise un bon chasseur (*juinietoa*) : « avant de tirer, il prend position (*muha*¹²⁵), il voit la proie (*aonaa*¹²⁶), il prépare sa flèche (*ajiaa*¹²⁷), il l'insère avec soin dans sa sarbacane, il vise, puis il est prêt à tuer » [Medardo 2011]. La grande habileté des *nijniaene* rend très efficaces leurs *batoi*, qui ont ainsi la force de pénétrer la victime, permettant à la maladie de se frayer un chemin dans le corps jusqu'à induire la mort. Il est donc relativement

124 □ Selon ce que m'a expliqué Medardo, « En urarina ancien le terme était utilisé pour indiquer non seulement tous les objets utilisés lors de la chasse, mais aussi l'activité-même, le désir de capturer ». Cela semble suggérer que de telles habiletés dépendent non seulement du savoir-faire avec lequel le chasseur fabrique les flèches et la sarbacane et de la force de sa respiration, mais aussi qu'une attitude précise est requise, « des pensées de chasseur » aptes à s'exprimer pleinement seulement à travers le corps et les objets destinés à la chasse.

125 □ Littéralement “empoigner la sarbacane”, cela indique l'intention de chasser ou celle de toucher une proie entrevue dans les broussailles.

126 □ Ce terme signifie littéralement “écouter”, mais son emploi est réservé à l'activité de la chasse et décrit précisément l'action du chasseur lorsqu'il repère sa proie, « qui ne se voit pas avec les yeux, au début, mais elle se sent, elle s'écoute » [Julián 2012].

127 □ Le terme décrit la préparation du *batoi* et peut être traduit littéralement par “affiler”.

fréquent de se référer au malade en employant le terme *conesaricha*¹²⁸ ou “proie”, qui s'utilise autant pour un animal que l'on a chassé que pour une victime humaine. L'image du félin, ou plus particulièrement celle du jaguar (*janolari*) est souvent évoquée en vue de décrire l'apparition de maladies de ce type. Pour décrire la férocité et la rapidité du *nijniaene* attaquant, on utilise l'expression *noereco*, littéralement “se fâcher”, ce qui insiste sur l'extrême agressivité du prédateur. Même lorsque l'on utilise le terme *janai* dans son acception générale de “maladie” – et donc comme synonyme de *cunai* – son emploi, même s'il reste imprécis, indique un certain degré de gravité de l'affection, en mesure de provoquer rapidement la mort : sa résolution demande donc une certaine rapidité d'intervention et une connaissance plus approfondie de la pratique thérapeutique. Les spécificités de cette forme d'attaque sont clairement résumées dans la brève description que propose Julián de la capacité de pénétration du *batoi* et du danger que cela représente :

« On appelle *janai* cette maladie qui apparaît lorsqu'un esprit malveillant ou un *benane* te fait du mal. Des fois ils te lancent un *batoi* qui entre dans le corps puis se transforme en *janai*. On dit qu'une fois qu'il est rentré, il devient comme un asticot, un ver avec un dard sur la queue, qui te fait tomber malade : [le *batoi*] y met d'abord sa tête et ensuite, tout le reste rentre. Dans certains cas tu peux sentir que le *nijniaene* d'un arbre ou d'un animal t'a lancé un *batoi*, d'autres fois tu ne t'en aperçois pas et *janai* te fait tomber malade quand même, parce qu'il rentre [dans le corps]. À moi c'est arrivé. Un jour, à l'improviste, j'ai senti une douleur à cet endroit, et j'ai dit à Medardo : “Je ne sais pas ce qui m'arrive, la douleur ne

128 □ Littéralement, le terme signifie “ce qui est chassé”. On n'applique donc aucune distinction entre les proies animales abattues par un chasseur et les victimes d'un jaguar ; on ne fait pas non plus la différence entre ces dernières et les victimes d'une attaque de *nijniaene*.

me laisse pas respirer”. Et alors, lui il m’a dit : “voyons voir” et après m'avoir touché [l'endroit où je sentais de la douleur] il m'a dit “ça, c'est *janai* qui est rentré [dans le corps]”. Puis lui il a compris où se trouvait *janai*, il l'a sucé et je suis guéri ». [Julián 2012]

Comme mentionné précédemment, le terme *janai* sert de dénomination générique, on l'utilise sans distinction pour les multiples schémas de causalité qui pour la plupart sont à rattacher à des entités non humaines – en tant qu'agents pathogènes directs ou indirects – responsables de l'apparition de maladies chez les humains. Il est cependant possible, toujours à l'intérieur de cette même catégorie, de reconnaître trois cadres pathogènes distincts répartis en fonction de l'agent non humain responsable : les maladies provoquées par les esprits des morts, appelées *ansai* ; celles qui sont provoquées par les *nijniaene* malveillants de certains arbres, appelées *elune* ; enfin, les attaques qui ont trait à la sorcellerie, appelées *satiha*. Ces dernières, comme nous le verrons plus en détail par la suite et contrairement aux deux premières catégories de *janai*, impliquent l'éventualité que l'attaque ait pour origine la volonté d'un *benane* capable de contrôler directement de nombreuses entités non humaines. Il apparaît donc évident que les attaques provenant de la sorcellerie peuvent facilement se confondre avec les *janai* qui dépendent de l'attaque directe d'entités non humaines, de sorte que repérer un commanditaire humain résulte particulièrement difficile. Dans tous les cas, le point commun entre les trois typologies de *janai* réside dans le fait d'avoir été provoquées par un incident qui implique toujours la participation d'un élément exogène étranger au malade, qui de l'extérieur « pénètre les défenses de la personne » [Medardo 2012] en l'attaquant directement et en portant atteinte à son *cori*.

Néanmoins, comme l'explique clairement Medardo, tous les *nijniaene* ne se caractérisent pas par une attitude agressive : certains mènent une vie retirée, éloignés

des sites humains ; une réponse vindicative n'est alors motivée que par la défense de leur territoire suite à une invasion :

« Ceux que l'on appelle *nijniaene* sont comme nous, et de la même manière que nous sommes patrons dans notre maison, eux ils se sentent patrons de l'endroit qu'ils habitent. Certains comme les *nijniaene* les plus forts ne font pas de mal directement, mais comme pour les personnes [humaines] ils ont d'autres esprits qui sont comme nos chiens : ceux-là vivent à l'extérieur de la maison, ils ne s'en éloignent jamais, et ils la protègent. Ce sont eux les premiers à faire du mal, des fois. Comme pour les gens, il y a des personnes qui grondent leurs chiens quand ils s'approchent d'un inconnu et le mordent ; d'autres au contraire ils ne disent rien et ils laissent le chien faire ce qu'il veut : c'est la même chose pour les *nijniaene*. Certains mauvais esprits, surtout ceux qui vivent dans l'eau [*Edara*], sont comme ces maîtres qui laissent le chien faire du mal aux gens : même, des fois, ils ont plaisir à voir que les personnes se font mal. Si les maîtres sont mauvais leurs chiens aussi le sont. Nous aussi [humains] quand on voit qu'un animal s'approche de notre maison, on veut l'attaquer avec notre sarbacane ou s'il nous fait quelque chose on veut le tuer, les Gens de l'Eau pensent comme ça et de la même manière ils nous attaquent pour nous faire tomber malades ». [Medardo 2012]

Que l'attaque soit déclenchée par un agent humain ou que l'on attribue la cause à l'action autonome d'une entité non humaine – vengeance, défense du propre territoire ou réponse à une violation humaine –, une maladie de type *janai* est de fait une attaque capable de compromettre le corps et ses fluides, tandis que c'est

seulement dans les cas les plus graves que cela peut entraîner la séparation du *corii* et par la suite son “enlèvement” de la part du *nijniaene* impliqué. En ce qui concerne les dommages directs sur le corps, l’introduction du *batoi* a pour but d'affaiblir ses défenses. On fait recours à cet élément nocif car une fois qu’il a pénétré par la peau, il peut se déplacer en se servant du flux sanguin, de manière à attaquer directement les fonctions du *cori* et de l'*acarera*. La principale difficulté que le thérapeute affronte lors de son intervention – qui vise à définir et localiser l'affection dans le corps – est due à un cadre symptomatologique changeant, vues les spécificités de chaque attaque particulière. Voyons à ce propos comment Medardo décrit les possibles effets d'une attaque sur sa “proie” et de quelle manière cela peut se manifester dans le corps d'un adulte sain :

« Lorsqu’un *nijniaene* lance un de ses *batoi*, on n'arrive pas toujours à l'éviter : des fois on n'est pas protégés, des fois c'est la faute de notre manque d'attention ou alors c'est parce qu'on oublie que ça peut arriver [même dans le cas d'une personne adulte]. Le *batoi* est lancé, comme quand tu vas chasser les singes, seulement là c'est la personne [humaine] qui est la proie. Le *batoi* entre et des fois [la proie] ne s'en rend pas compte : elle se gratte, elle regarde même [du haut de la branche sur laquelle elle se trouve] mais ensuite elle continue à marcher. À un certain moment, le *batoi* entre et [la proie] tombe. La même chose arrive avec les personnes : d'abord le *batoi* entre et ensuite tu tombes malade. Une fois que le *batoi* s'enfonce dans la peau et dans la chair, s'il n'a pas bien pénétré, ou il tombe ou bien il te fait tomber malade mais c'est pas très grave, mais s'il pénètre comme il faut, alors il rentre dans ton corps et dans ton sang. Une fois qu'il est dedans le *batoi* devient dur, comme un asticot ou un insecte avec son dard, et il se déplace

dans le corps. Ça peut te faire mal à un endroit, parce que c'est là que le *batoi* est entré, mais celui-là [le *batoi*] est déjà ailleurs. Il se déplace, jusqu'à ce qu'il s'arrête. Et si tu ne te soignes pas et que le *batoi* s'arrête, il rentre dans le *cori* et alors il n'y a plus rien à faire : la personne meurt. Il te rentre dans le *cori* et pénètre dans l'*acarera* sans que personne ne puisse rien faire, même les meilleurs [*iinunucoaunera*] ne peuvent rien faire. C'est pour ça que c'est dangereux de ne pas soigner à temps un *janai* ». [Medardo 2012]

Une maladie de type *janai* non soignée correctement et selon des temps relativement brefs devient rapidement incurable : elle dégrade le sang et elle s'en sert par la suite pour se déplacer à l'intérieur du corps. Le sang est donc la première substance à être atteinte et à perdre rapidement « sa couleur, sa chaleur : ça devient autre chose, différent, ça ne sert plus à vivre bien » [Julián 2012]. Presque simultanément, on remarque chez le malade une diminution des forces utiles aux activités productives, un “affaiblissement des pensées” (amnésie, difficultés d'élocution, comportements inhabituels, etc.) et un retraitement progressif de la vie sociale et familiale.

§4.3. « Perdre le *corii* » : *nesonetua* et *cabelara*

En considérant de plus près l'explication fournie par Medardo, il semble évident que la particulière évolution de la maladie produit un double effet sur la personne : d'une part les fonctions physiologiques normales du corps sont touchées, d'autre part le *corii* est impliqué. La thématique de la séparation du *corii* vis-à-vis du corps est centrale pour ce qui est de comprendre la gravité et les dangers liés aux maladies de la catégorie *janai*. Comme nous l'avons précédemment évoqué (cf. chapitre 1), une des spécificités du *corii* consiste à pouvoir quitter le corps de la personne et éventuellement, d'y revenir sans que cela ne se traduise en maladie ni n'induisse la mort de l'individu. La faculté d'obtenir volontairement cette séparation s'acquiert par des années de pratique et l'ingestion constante d'*iinunu* ; les *iinunucoaunera* sont précisément ceux qui maîtrisent cette technique et ils sont donc en mesure de l'utiliser dans la pratique thérapeutique. Toutefois, il peut arriver qu'une telle séparation advienne de manière involontaire, c'est-à-dire sans que la personne ne puisse en contrôler les effets, impliquant par là le risque réel d'une séparation permanente et mortelle. Cette séparation est appelée *suujuhacainera* et elle peut être provoquée par des faits spécifiques clairement reconnaissables tels que des événements naturels de forte intensité : une tempête particulièrement violente, la chute d'un gros arbre ou plus généralement tous les phénomènes en mesure de provoquer une forte impression sur les personnes. Leur particularité réside dans le fait que tous ces événements, en eux-mêmes déjà potentiellement mortels, n'impliquent jamais directement la personne concernée, mais ils se limitent à leur causer une "frayeur" (*nesonetua*¹²⁹), une terreur souvent immotivée, d'une intensité qui dépasse le danger réellement encouru. Dans d'autres cas au contraire,

129□ Le terme *nesonetua*, souvent traduit par *susto* en espagnol, peut dans sa double acception être employé pour désigner non seulement l'entité non humaine responsable de la séparation du *corii*, mais aussi le moment qui précède la noyade, quand « une personne ne peut pas nager » [Julián 2012]. Cette seconde acception décrit clairement une action oppressante à laquelle la personne ne peut échapper et sur laquelle elle ne peut avoir de contrôle, comme celui qui se trouve « immergé dans la rivière sans réussir à nager parce que l'eau le retient » [Julián 2012].

l'événement touche d'autres personnes, des proches ou des membres de la famille, et laisse au malade un sentiment diffus d'insécurité et de peur vis-à-vis de tout ce qui l'entoure :

« Il existe des événements qui peuvent te faire du mal, ils peuvent faire sauter ton *corii* en dehors de ton corps. Par exemple, une femme avait vu la mort d'une personne. Elle se trouvait en forêt avec toute sa famille et la pluie tombait sur leur campement, et puis il y avait aussi un vent fort. Il faisait nuit noire et personne ne bougeait, ils dormaient tous. À un moment donné on a entendu du bruit, un bruit fort et un arbre est tombé : les racines sont sorties de la terre et le tronc est tombé, tout près d'elle, sur une jeune femme et son jeune enfant tandis qu'ils dormaient. Tous les deux sont morts ; la femme [qui a assisté à ce qui s'est passé] était saine, mais après elle est tombée malade par peur, parce qu'elle se trouvait vraiment à quelques pas. La même chose se produit pour une douleur forte, comme quand il arrive quelque chose à tes enfants et toi tu ne pouvais pas t'y attendre ». [Julián 2011]

D'autres événements traumatiques, tels qu'une chute, la morsure d'un serpent, un excès de colère incontrôlée ou encore un cauchemar (*luaa*) particulièrement vif et intense sont capables d'immobiliser dans le sommeil en privant la personne de toute faculté de réaction :

« Il faut aussi faire attention à ce que tu rêves, la nuit. Certains rêves peuvent t'effrayer, mais ce n'est pas une peur normale. Souvent quand tu te réveilles tu te sens encore mal et tu n'arrives

pas à parler ou à te déplacer, et tu ne sais pas pourquoi. Tu es réveillé, mais tu as peur comme quand tu dormais. Cela arrive plus souvent aux enfants, car eux ils voient tous les *nijniaene* même sans être des *iinunucoaunera* ». [Gacinto 2012]

Par ailleurs, il est possible que de tels événements ne soient pas accidentels et qu'ils proviennent d'un mauvais esprit ou de l'intervention directe d'un *benane*. C'est seulement dans ce cas qu'on les appelle *cabelara*, littéralement “danger”, et ils se différencient des *suujuhacainera* pour une précise volonté agissante dont l'intervention détermine une sorte d'action indirecte. Les circonstances dans lesquelles une *cabelara* peut se produire sont innombrables et dans la plupart des cas, elles touchent les aspects de la vie quotidienne, particulièrement caractérisés par un certain degré de sécurité et de familiarité.

« *Cabelara* on le dit quand quelque chose te fait mal même sans te toucher ou alors quand tu te fais mal mais que tu ne meurs pas, tu as l'air d'être guéri et en fait tu es malade. Par exemple, tu passes sur un tronc pour aller à ton jardin et il ne se passe rien, mais ensuite tu reviens à la maison après le travail et tu marches sur le même tronc et tu tombes à un endroit [là où le tronc est] sec : ça, c'est *cabelara*. Ou encore il arrive que quand tu marches sur un sentier un serpent venimeux te coupe la route, et toi tu as failli lui marcher dessus. Si après quelques jours ça t'arrive de nouveau, alors c'est toujours *cabelara*. Il peut aussi arriver que tu marches et d'abord tu piétines la terre et après, sans le voir, tu finis dans un trou, quelques heures avant il n'existait pas, et tu te coupes avec le *machete* [en tombant]. Toujours *cabelara*. Ce n'est pas de ta faute, mais ça peut être un *nijniaene* ou un *benane* qui a mis le serpent

sur ta route ou qui t'a fait tomber : bien sûr, ils veulent te faire du mal mais ils ne le font pas avec un *batoi*. Ils ne te touchent pas mais toi tu peux te faire du mal ou alors tu tombes malade, mais après. Tu tombes malade après, parce que souvent les personnes ne se souviennent pas de *cabelara* et ensuite ils disent “je ne sais pas pourquoi je vais mal, je n'ai rien fait, j'ai fait attention...”». [Medardo 2012]

Dans les deux cas, l'action du *nijniaene* ne vise pas à atteindre directement le corps ou le *corii* de la personne humaine mais elle agit sur l'environnement qui l'entoure, en altérant ses caractéristiques ou en prédisposant une série d'éléments en mesure de lui procurer des lésions ou de faciliter le détachement du *corii*. La différence entre *suujuhacainera* et *cabelara* est synthétisée avec efficacité par Julián :

« *Cabelara* et *suujuhacainera* peuvent faire tomber malade une personne et peut même la faire mourir. Mais il ne faut pas penser que c'est la même chose. La première, le *suujuhacainera*, peut faire sortir le *corii* du corps de la personne qui se retrouve ainsi sans sa protection, elle est donc plus faible. La cause peut être liée à une chute, l'attaque d'un animal mais qui ne tue pas, ou alors à un arbre qui lui tombe dessus. Dans certains cas c'est la faute d'un *nijniaene* et d'autres fois c'est un accident. *Cabelara* au contraire se traduit en espagnol par “danger”, parce que même quand rien ne se passe, et que la personne ne meurt pas, après elle tombe malade quand même ». [Julián 2011]

Ces attaques, appelées *socoïnaa*, sont d'autant plus subtiles et dangereuses lorsqu'elles concernent les activités liées à la chasse ou au jardin. C'est en effet le caractère apparemment inoffensif des activités quotidiennes qui rend ces attaques beaucoup plus insidieuses et impossibles à prévoir. La seule manière que l'on a pour s'en défendre est celle de reconnaître ces événements "dangereux" en repérant une anomalie dans l'ordre normal des choses, par exemple, la répétition :

« Quand une chose se répète, et au même endroit, alors tu dois faire encore plus attention. Tu dois comprendre si c'est *cabelara*. Ce n'est pas normal de se faire mal toujours au même endroit ou voir un serpent mais on ne meurt pas, on guérit vite, et on a l'air d'être comme avant mais après quelques temps, après quelques semaines, on tombe malade. Et ce n'était pas la faute de la morsure du serpent, mais c'était un *cabelara*, et on ne s'en est même pas rendu compte ». [Julián 2011]

Dans le cas de *suujuhacainera* comme pour les *cabelara*, le corps subit difficilement des lésions d'une gravité telle qu'elles peuvent provoquer la mort de la personne touchée. En effet dans les deux cas, la "frayeur" impromptue et très intense provoque directement la sortie du *corii* du corps, privant ainsi ce dernier d'une défense fondamentale. Une telle condition est réversible, mais dans certains cas qui sont ceux que l'on a désignés comme *cabelara*, à la suite d'une séparation soudaine du *corii* une attaque de la part d'un *nijniaene* malveillant se déclenche, vouée à « enlever » le *corii*. C'est le cas des maladies de type *janai* ayant pour origine une attaque extérieure, mais cela concerne également la période durant laquelle le *corii* du malade est ségrégué, gardé à l'intérieur de la « maison du *nijniaene* » : le *corii* n'est alors plus en mesure de retrouver le chemin pour revenir à l'intérieur du corps

qui l'hébergeait. Selon l'explication que nous fournit Medardo,

« Quand le *corii* quitte le corps en raison d'une frayeur très forte, alors un grave danger se présente. Beaucoup de personnes, par la suite, tombent malades et meurent de ça. Une fois que le *corii* saute, il peut y avoir un *nijniaene* qui le capture, qui l'emmène à l'intérieur de sa maison et qui ne le laisse plus sortir. Le *corii* est prisonnier : il ne peut pas sortir, il ne peut pas rentrer d'où il est sorti et il est contrôlé par un mauvais *nijniaene*. Une fois le fils de Juan, le deuxième des trois, est tombé malade et un *iinunucoaunera* a dit que le *corii* de *janolari* l'avait capturé et ne voulait plus le laisser partir. Alors l'*iinunucoaunera* a dit que des fois le *nijniaene* le déplace [le *corii* du malade] d'une maison à une autre et c'est seulement pendant ces déplacements que lui [l'*iinunucoaunera*], il peut le récupérer et le ramener au malade. Donc ça veut dire que [pour soigner le malade] il faut faire vite, il ne faut pas perdre de temps. Si on n'arrive pas à libérer le *corii* de la personne malade ça peut être très difficile de le faire par la suite, et souvent le *corii* est perdu pour toujours. Cet *iinunucoaunera*-là il a dit qu'il pouvait essayer, mais il n'était pas sûr d'y arriver. Et ensuite le fils de Juan est mort. L'*iinunucoaunera* a dit que le *nijniaene* l'avait caché et qu'il ne voulait plus le laisser partir ». [Medardo 2012]

L'enlèvement peut être effectué par des entités non humaines pour répondre à une violation volontaire ou involontaire de la part de la personne touchée. Cette forme d'attaque assume donc une finalité précise de vengeance et la persévérance du *nijniaene* dépend de la gravité de la faute attribuée au malade et des caractéristiques

spécifiques de l'esprit malveillant impliqué. Dans certains cas, il arrive que le *nijniaene* ne soit pas très fort et que la récupération du *corii* ne soit pas si difficile ; dans d'autres cas au contraire, le *nijniaene* peut faire preuve de beaucoup d'astuce et de force afin de garder le *corii* de la victime jusqu'à ce que la mort du corps ne survienne. Qu'il s'agisse d'une séparation prolongée ou de quelques heures, que le ravisement implique un *nijniaene* malveillant particulièrement fort ou au contraire plutôt faible, la perte du *corii* laisse toujours le corps de la personne sans défenses et rend inefficace le recours à d'autres formes de protection comme les *bauu* spécifiques (cf. chapitre 2), leur utilité se trouvant considérablement réduite. Il est donc clair que les maladies liées à la privation du *corii* peuvent se placer au sein d'une troisième catégorie, qui se distingue des deux autres même si elle y reste étroitement liée. Cela est mis en lumière par le fait que les affections de troisième type peuvent être considérées autant comme cause principale d'une attaque de type *janai* que comme la conséquence la plus immédiate d'une agression où l'on utilise un *batoi*.

Dans tous les cas, lorsque la séparation du *corii* vis-à-vis du corps est considérée irrévocable, il est opportun de recourir à l'intervention d'un *iinunucoaunera* expérimenté. Il est évident que la participation d'une entité provenant du monde non humain implique un certain degré de gravité et la nécessité d'agir de manière extrêmement rapide si l'on veut éviter une séparation définitive du *corii*. Comme toute première chose, le thérapeute appelé à intervenir doit déterminer l'étiologie de la maladie, en évaluant les symptômes et en reconnaissant, lorsque cela est possible, le type de *nijniaene* impliqué. Si la séparation du *corii* est la conséquence d'une maladie de type *janai* par voie d'un *batoi*, il s'agit de chercher l'emplacement du dard et par la suite de procéder à son extraction. Une telle opération, même si elle n'induit pas le prompt rétablissement du malade, a le mérite de rendre le corps de nouveau apte à recevoir le *corii* enlevé ainsi que de protéger temporairement le *cori* dangereusement exposé.

Par la suite, le thérapeute se charge de déterminer avec précision la nature de l'attaque, le lieu où elle s'est produite et le type de *nijniaene* impliqué, en se servant des informations recueillies auprès de la famille du malade et du malade lui-même. Comme évoqué précédemment, les *suujuhacainera* et les *cabelara* sont rarement en mesure de provoquer une mort immédiate ; déterminer l'aire dans laquelle la séparation du *corii* a eu lieu ne pose donc pas de gros problèmes, étant donné la nature traumatique de l'événement. Au contraire, cela peut prendre un certain temps pour ce qui est de l'enquête visant à en identifier les responsables. Pour cette raison, les recherches se basent sur une première reconstruction des événements qui ont suivi la "frayeur" soudaine, d'où un recours aux autres personnes présentes lors de l'incident. C'est seulement dans un second temps, une fois évaluée la gravité de l'attaque avec précision, que l'*iinunucoaunera* fait recourt à l'ingestion de *cuairi*. Par le biais de la macération, l'*iinunucoaunera* acquiert la faculté de rejoindre le lieu de l'attaque en utilisant son propre *corii* et cela lui permet d'identifier, par l'analyse de certaines « traces qu'il rencontre sur son chemin » [Medardo 2012], le *nijniaene* responsable. Dans d'autres cas au contraire, ce sont les Gens du Ciel qui fournissent les indications qui servent à guider l'intervention thérapeutique.

La dernière tâche à accomplir, sans doute la plus complexe et la plus dangereuse, est celle où l'*iinunucoaunera* parle avec le *nijniaene* concerné et lui réclame *corii* enlevé. À cette demande il est possible que le *nijniaene* réponde par un refus, et l'*iinunucoaunera* doit alors insister avec fermeté. Dans certains cas, cela dépend du type de *nijniaene* impliqué et l'*iinunucoaunera* doit se charger personnellement de racheter le *corii* ; dans d'autres cas au contraire, la restitution peut advenir seulement si l'*iinunucoaunera* est assez fort pour soutenir sans crainte la rencontre avec le ravisseur. Dans tous les cas, le résultat d'une telle opération ne va jamais de soi : de nombreux *corii* restent en effet prisonniers de leur ravisseur et sont donc perdus pour toujours. C'est la responsabilité exclusive de l'*iinunucoaunera* que de comprendre si son intervention peut être utile ou si au contraire son apport résulte

sans influence ou même nocif, en raison d'un manque de compétences ou de force.

Dans les cas de gravité mineure, c'est-à-dire lorsque l'esprit séparé du corps ne subit pas de ravissement, il suffit d'utiliser un *bauu* spécifique appelé *Suujuhacainera Bauu* qui permet de “rappeler” ce que le malade a perdu et de rétablir ainsi son état de santé. Cependant même dans ce cas, le processus de rattachement peut être lent ou demeurer incomplet. On pense en effet, surtout s'il s'agit d'enfants, que le *corii* rattaché au *cori* peut ne plus jamais retrouver la même “docilité”, de telle sorte que les séparations à venir deviennent plus faciles et plus fréquentes. A titre d'exemple, ces séparations ont souvent lieu lorsque la personne dort, ou encore, elles sont motivées par le simple désir de suivre un des parents lors d'une partie de chasse ou du travail dans le jardin. Une brève analyse du texte du *Suujuhacainera Bauu* nous permet d'ajouter quelques éléments à ce qui vient d'être dit jusqu'ici :

[*Suujuhacainera Bauu*]

1	<i>Enaare/que enaare/que</i>	Un nouveau collier, un nouveau collier
2	<i>ichonoji ichonojiconachara</i>	tu ne peux pas t'échapper, tu ne peux pas l'abandonner
3	<i>chara nitana cojuetacara/que</i>	jamais une personne sur le point de mourir
4	<i>jelu/que necouca/ne</i>	il a essayé de sauter
5	<i>ranojiaene suujue/ne janataone</i>	protège le cœur de la femme
6	<i>cajiche raoti hujuroco</i>	que l'esprit retourne dans son corps

7	<i>cocurodi cugane</i>	à l'intérieur du corps
8	<i>loruaritieine cainaritoca.</i>	mets-le à l'intérieur, fais le revenir.

Le texte du chant, quasiment identique dans les huit strophes, exhorte clairement le *corii* de la personne souffrante à ne pas s'échapper (*ichonoji chara*) (6), à ne pas abandonner le corps¹³⁰. Le malade se trouve en effet dans un état de souffrance extrême et de grande faiblesse physique, littéralement “sur le point de mourir” (*cojuetacara*)¹³¹ (3), une condition décrite comme la préparation à un saut (*jelu*). La tentation du *corii* à s'éloigner (*necouca*) du *cori* dans lequel il réside normalement, est ce qui provoque par la suite la mort¹³². La fonction du chant est donc celle de retenir le *corii*, de « l'empoigner comme quand on serre une corde » [Julain 2011], de l'exhorter à revenir (*loruaritieine*) (8) et de ne pas s'éloigner, autre élément suggéré par l'expression métaphorique de “nouveau collier” (*enaare*)¹³³ (1) :

130□ En urarina ancien, le mot *ichonojuica* s'utilise lorsque dans une partie de chasse, la proie échappe à celui qui la traque » [Julián 2011], tandis que le terme *nichotiha* est fréquemment employé pour indiquer une personne qui fuit un danger.

131□ La mort en urarina est désignée *paniinao*, terme à partir duquel dérive *niinaonaa*, littéralement “personne morte”.

132□ La mort est « comme un saut : l'âme va vers les Gens du Ciel, au-dessus des nuages, et l'esprit au contraire quitte pour toujours le corps » [Julián 2011]. C'est également la raison pour laquelle une séparation même accidentelle du *corii* est souvent considérée comme extrêmement grave et potentiellement dangereuse.

133□ Le collier, comme n'importe quel objet personnel, s'imprègne des fluides de son propriétaire, de son odeur et de sa chaleur, en raison d'un contact prolongé avec le corps ; il devient de fait une extension de la personne. La métaphore proposée dans le *bauu* insiste précisément sur cette caractéristique que l'on attribue au “nouveau collier”, qui avertit son propriétaire que s'il néglige son importance, il pourrait s'exposer à des attaques de la part d'un *benane*, qui par le biais de l'artefact est en mesure d'atteindre directement son corps ou d'enlever son *corii*. En ce sens, le collier prend donc le sens d'un objet précieux qui doit nécessairement retourner au cou de son propriétaire légitime, de la même manière que le *corii* doit nécessairement revenir à la personne malade pour qu'elle guérisse. Pour cette même raison, les objets qui composent la dotation chamannique après la mort de l'*iinunucoaunera* ne peuvent être donnés et souvent, on les

« Quand dans le *bauu* on dit “nouveau collier”, ça veut dire que le *corii* doit revenir de nouveau vers le corps, qu'il doit continuer à vivre même si la personne est sur le point de mourir à cause du *socoinaa*. Ça veut dire qu'il est déjà sur le chemin de la mort et qu'il faut le faire revenir au corps sain pour qu'il continue à vivre. Même pour moi ça a été difficile de comprendre le sens de “*enaare*”. Je me souviens que mon père, quand on allait à la chasse ensemble, s'il voyait un *icha*¹³⁴ qui sortait de son trou, il récitait comme une bénédiction : “tu es en train de laisser un nouveau collier, tu es en train de laisser un nouveau collier! *Icha* reviens, reviens le reprendre!”. Et ainsi quand on revenait près du même trou, on trouvait le même *icha* : c'est comme ça que j'ai compris le sens de “nouveau collier”. C'est la même chose pour le *bauu* : le *corii* doit revenir dans son corps, et ne pas sauter en dehors et se perdre. Il doit revenir vers le nouveau collier qu'il a laissé avant de s'en aller, à son nouveau collier qui est là pour lui ». [Julián 2012]

Le texte du *bauu* mentionne également une série d'animaux caractérisés par leur sédentarité ou pour le lien étroit qu'ils entretiennent avec les lieux où ils vivent. On mentionne le *cucuri*¹³⁵, capable de parcourir en volant de longues distances même pendant des journées entières, pour ensuite « revenir à l'endroit d'où il est parti » [Medardo 2011]; le *tunano*¹³⁶ qui « vole toujours en cercle sur le même point » [Medardo 2011]; le *riribari*¹³⁷ qui « revient toujours sur le même

jette dans la rivière ou on les accroche sur les branches les plus hautes d'un arbre.

134 ☐ *Agouti paca*

135 ☐ *Ramphocelus nigrogularis*

136 ☐ *Chaelatura sp*

137 ☐ Espèce non identifiée.

arbre » [Medardo 2011]; le *rainari*¹³⁸, qui « vit toujours dans les racines d'un seul arbre » [Medardo 2011]; l'Étoile du Matin (*bananacori*) visible toujours un peu avant l'aube et « qui ne change jamais de position » [Medardo 2011]; le *curibana*, un oiseau similaire au *cururi* qui vit et nidifie dans le Monde des *Arara* ; et enfin les “jeunes *Arara*” (*bananacori conemanaca*), que l'on reconnaît car « la nuit ils apparaissent comme des étoiles » [Medardo 2011]. Ce qui ressort des processus thérapeutiques que l'on a décrits jusqu'ici est la nécessité d'une intervention en mesure de rétablir un bon fonctionnement du corps – du sang, de l'*acarera* et du *cori* – et simultanément, de prévenir, d'empêcher la séparation définitive du *corii*. Aucune de ces deux actions ne peut être effectuée correctement si l'on n'a pas une connaissance précise des acteurs impliqués, que ce soit des *benane* humains ou des *nijniaene* non humains. C'est précisément l'acquisition d'une telle capacité qui est à la base d'une efficacité thérapeutique majeure.

§4.4. *Satiha*.

L'origine mythique des maladies induites par sorcellerie (*satiha*) est souvent décrite par mes interlocuteurs comme le résultat de l'action irrespectueuse du personnage mythique *Neuri* (cf. chapitre 3) vis-à-vis de l'interdiction imposée par *Coaunera* relative à la diffusion des connaissances liées à l'utilisation d'*aca* par les hommes :

« *Aca* n'est pas à utiliser [avec imprudence], même si aujourd'hui on l'utilise plus souvent et ça soigne ; mais ça n'a pas été créé pour cette raison, c'est pour cela que [*Coaunera*] l'a fait plus fort

138  *Megasoma actaeon*

qu'*iinunu*. Les *iinunucoaunera* peuvent la prendre [la macération d'*acaa*] parce qu'ils sont plus forts, mais tout le monde ne peut pas le faire, ce n'est pas tout le monde qui peut le préparer et l'utiliser pour soigner les autres. C'est pour cela qu'il existe aussi beaucoup de faux *iinunucoaunera* : certains disent qu'ils savent, et en fait ils ne savent pas que ça peut être dangereux. Comme le raconte [le mythe] quand après il [l'*acaa*] est arrivé sur la terre les premiers *benane* l'ont utilisé pour faire du mal, comme certaines personnes qui vivent le long de la rivière Marañon. Mais ces gens ne suivent pas ce que dit *Coaunera*, ils n'écoutent pas les Gens du Ciel et ce ne sont pas des *iinunucoaunera* mais des *benane*, des gens dangereux ». [Medardo 2011]

Selon le récit mythique, l'apparition de ce type d'affections coïncide avec l'erreur sociale et rituelle d'un héros mythique « incapable d'écouter ce qu'avait dit *Coaunera* » ; on suppose que l'humanité ne connaissait pas la maladie avant cet épisode. Il existe donc un revers social du pathologique qui trouve dans le corps son expression la plus accomplie : l'erreur mythique est transmise symboliquement à l'humanité sous forme de maladie et la sorcellerie est le résultat d'une pratique déviante provenant des connaissances interdites. De ce fait, il est possible de faire coïncider la création des maladies avec la définition d'une norme qui impose une distance entre ce qui est culturellement correct et ce qui ne l'est pas : en d'autres termes, l'apparition des maladies de type *satiha* indique la transgression de normes sociales précises, la fracture de l'ordre du monde imposé par *Coaunera* et un renversement des relations entre le monde humain et le monde non humain. Une version alternative du mythe – sous bien des aspects similaire à celle présentée dans le chapitre 3 – nie à *Neuri* le mérite d'avoir été le premier à diffuser les savoirs chamaniques ; au contraire, il y est décrit comme l'unique responsable des

événements néfastes qui ont suivi son acte de transgression. Cela apparaît clairement dans le bref fragment reporté ci-dessous, dans lequel on explicite un jugement sévère vis-à-vis du don que le personnage mythique fait à l'humanité, et l'on tient cette violation comme responsable vis-à-vis du développement successif du savoir chamanique légitime :

[*Iinunu necuauna que erena* version 2]

[...] *Acaa* est plus fort qu'*iinunu*. La personne du Ciel qui peut le contrôler s'appelle *Neuri*. À partir du moment où *Neuri* n'a pas suivi ce que disait *Coaunera*, il a enseigné aux fils [les êtres humains] comment faire du mal et comment se faire du mal entre eux. Lui [*Neuri*] il n'a pas voulu écouter *Coaunera* et ainsi les gens ont commencé à se faire du mal, et même à tuer. Sans écouter le conseil de *Coaunera*, *Neuri* a pris de l'*acaa* pour apprendre et après il l'a enseigné aux hommes. C'est de sa faute si toutes les maladies [*satiha*] que les gens utilisent pour faire du mal sont apparues : lui il nous a enseigné ces choses-là. On dit que *Neuri* n'avait pas peur de tuer les gens, et puis les personnes qui ont suivi [son exemple] ont appris justement ça. Les gens n'ont appris que les mauvaises choses que leur a enseignées *Neuri* et ils les ont utilisées pour se détruire entre eux. Sans *Neuri* les gens ne mourraient pas et ne connaîtraient pas ces choses-là : il n'y aurait pas de *benane*, il n'y aurait pas d'attaques de gens envers d'autres gens. *Neuri* a enseigné le mal, et non pas à soigner.

L'usage très courant de l'expression *satiha*, utilisée précisément en vue de

décrire les maladies causées par une attaque de sorcellerie, dérive du verbe homonyme et signifie littéralement “lancer des flèches (*batoi*) avec la sarbacane”. On l'utilise souvent pour décrire l'activité de la chasse (*nesaria*), et elle véhicule une idée de prédation qui renvoie explicitement à un schéma de type agressif : la sorcellerie est donc considérée comme la manifestation la plus violente de sentiments antisociaux tels que rage, envie, avidité et jalousie. Les attaques de sorcellerie de « gens envers d'autres gens » se caractérisent par un manque total de compassion humaine et un certain degré de plaisir éprouvé par l'exécuteur lorsqu'il provoque un dommage ou la mort chez sa victime.

La nature dangereuse du *benane* s'accroît avec l'expérience et, comme le raconte ci-dessous Gacinto, le dévouement avec lequel celui-ci prépare son attaque, sa capacité à localiser avec précision sa victime et le recours à un ou plusieurs alliés non humains lui permettent des agressions d'une grande efficacité :

« Les gens racontent que [les parents] lui avaient donné leur fille de douze ans. Même si c'était un vieil urarina, la mère lui avait donné sa fille. Seulement par la suite, les gens ont dit à la mère que l'homme menait une mauvaise vie. [La mère repentie, après avoir écouté les personnes de la communauté, se rend chez l'homme pour ramener sa fille à la maison.

“ - Je suis venue reprendre ma fille !

- Pourquoi ?

- Parce qu'on m'a dit que tu la maltraites.

- Non, les gens parlent, mais ce n'est pas vrai.

- Je l'emmène quand même.

- Bien, prends-la !”

À peine [les deux femmes] s'éloignent, [le *benane*] prend tout de suite une branche d'*aaa* et commence à le préparer. Mais les deux

femmes ne meurent pas en voyage, c'est seulement la mère qui tombe malade. Un *iinunucoaunera* l'a su, il a su pourquoi, et il a vu aussi que [le *benane*] avait utilisé de l'*aca*. Ce que je te raconte je le sais moi aussi parce que c'est lui qui me l'a dit. Le *benane*, ce vieil urarina, il savait dès le début comment tuer la mère de la fille : il savait où elle vivait, et il savait même qu'elle n'aurait pas survécu au voyage. Pour n'être qu'un vieux, il était en réalité très fort et méchant. Et aussi très expérimenté en sorcellerie. La fille et la mère, à la fin, réussissent à rentrer à la maison, mais la mère ne pouvait plus être sauvée car – du moins, c'est ce qu'on dit – le vieux [*benane*] utilisait de l'eau de la rivière pour préparer *aca* et il appelait les Gens de l'Eau pour l'aider ». [Gacinto 2011]

Selon ce que m'ont référé mes interlocuteurs, l'apprentissage qui sert à se familiariser avec les pratiques de sorcellerie ne diffère pas du parcours que n'importe qui peut entreprendre en vue d'acquérir les bases de la pratique thérapeutique. Comme pour les *iinunucoaunera*, même un *benane* doit fortifier son *cori* de manière à le rendre apte à communiquer avec les représentants du monde non humain, et il doit constamment renforcer ce lien en respectant des obligations précises imposées par la pratique de la sorcellerie :

« Ceux qui font du mal [les *benane*] ont leurs *batoi* pour le faire. Quand ils boivent pendant longtemps de l'*aca*, ils arrivent à être encore plus forts : ils font tomber malades les gens et ils les attaquent. En revanche ceux qui utilisent *iinunu*, eux oui, ce sont des personnes qui veulent apprendre à faire du bien aux autres. Avec ça [*iinunu*] tu peux savoir des choses sur la vie, et à travers ça [les *Arara*] disent combien de temps leur vie [des *iinunucoaunera*]

va durer, quand est-ce que de bonnes ou de mauvaises choses vont se produire. Tout ceci on peut le découvrir grâce à *iinunu* : c'est pour cela qu'un *iinunucoaunera* laisse les mauvaises choses et ne veut pas les faire ; tandis qu'un *benane* oui : il étudie pour faire du mal ». [Julián 2011]

En effet, le *benane* « n'agit pas parce qu'il est guidé par les mots de *Coaunera* ou des Gens du Ciel » [Julián 2011] mais il incarne plutôt les pulsions agressives, antisociales et vindicatives largement méprisées par les *iinunucoaunera*. Un *benane* est souvent décrit comme le prototype de l'humain avide et solitaire, incapable d'agir pour le bien, extrêmement possessif et enclin aux excès de colère : ce sont là les caractéristiques qui sont révélés par un comportement agressif à la suite duquel on n'éprouve aucun remords. Avec le temps, la pratique de la sorcellerie, tout comme les pensées malveillantes (*basu coauca*) corrompent irrémédiablement le *cori*, sans que cela en altère la force : au contraire, cela confère des capacités métamorphiques qu'un *iinunucoaunera* en revanche a du mal à acquérir, tant il est « bon, honnête et respectueux des paroles des *Arara* » [Medardo 2011]. Parmi la liste étendue d'attaques de sorcellerie, on attribue souvent la responsabilité aux *mestizos*, aux commerçants itinérants et dans certains cas aux voisins *Cocama*, particulièrement craints en raison de leur connaissance de techniques thérapeutiques très raffinées ainsi que très agressives. En effet, le conseil que les plus âgés donnent souvent aux jeunes est celui de ne contracter aucune dette s'ils ne sont pas sûrs de pouvoir s'en acquitter, en particulier si le créancier est un inconnu ou plus généralement un non *Urarina*. La même précaution est de mise si l'on s'aventure dans les environs d'une maison, dans un jardin dont on ne connaît pas l'identité du propriétaire ou qui se trouve dans une zone isolée, loin des villages. Julián expose la raison d'une telle prudence, en se remémorant un épisode connu par de nombreux habitants de sa

communauté :

« Un matin un homme est arrivé, un *mestizo*, à bord d'une barque. Une fois que tout le monde a été voir qui c'était et ce qu'il voulait, lui il a dit qu'il cherchait des fruits d'*ahee*¹³⁹ à acheter, qu'il aurait bien payé et qu'il avait seulement deux ou trois jours avant de reprendre son voyage vers la ville. Un jeune a alors accepté et il lui a dit que oui, il aurait travaillé, mais avant il devait le payer. Le *mestizo* lui a donné les sous pour son travail et le jeune a promis de lui remettre deux sacs d'*ahee*. Puis le jour suivant il a plu et le jour d'après aussi, le jeune est alors allé à la pêche et il n'a pas eu le temps d'aller faire le travail pour lequel il avait été payé, et il a gardé les sous. Le *mestizo* lui a demandé pourquoi il n'avait pas apporté les sacs et lui il lui a dit qu'il l'aurait fait la prochaine fois. Alors le *mestizo*, il n'a rien dit, il ne lui a même pas demandé les sous en retour et il lui a dit qu'il lui devait quelque chose, qu'il avait une dette envers lui. En réalité il était en colère et dans la barque il y avait encore de l'espace et lui il n'avait pas les sacs que le jeune lui avait promis. Le *mestizo* est parti et tout semblait normal, mais le jeune a commencé à tomber malade et il n'arrivait plus à rien faire, il avait même de la fièvre. Les gens lui ont dit “tu vois, celui-là ce n'était pas un commerçant ordinaire, mais un *benane* : toi tu lui as promis quelque chose et maintenant tu as une dette envers lui, mais lui il ne veut plus les sous, il veut se venger!”. C'est pour cela que je dis à mes enfants de faire attention, de ne jamais accepter, parce qu'il y a beaucoup de gens malveillants : ils ont l'air d'amis et ils te font des faveurs, et en fait ce sont des *benane mestizos* et c'est pour ça qu'il faut faire attention et se protéger, surtout pendant la nuit, si tu suspectes que l'homme

139  *Mauritia flexuosa*

est un *benane* ». [Julián 2012]

Les raisons aptes à motiver une attaque de sorcellerie, comme il a été évoqué plus haut, sont principalement le désir de vengeance, l'envie et la colère non contrôlée. Mais dans les deux derniers cas, l'action du *benane* peut provoquer l'apparition d'une maladie, tandis que si c'est la vengeance à la provoquer, la violence de l'attaque peut mener à la mort de la victime et même à une forme de rétorsion étendue à tous les membres de sa famille. Si comme nous l'avons vu, le *benane* et l'*iinunucoaunera* font tous les deux recours à l'ingestion de *cuairi* pour fortifier le *cori*, on pense que le premier est plus habile dans l'utilisation de l'*acaa*, qui permet une séparation du *corii* vis-à-vis du corps plus longue, ce qui permet à son propriétaire d'explorer le monde non humain, de stipuler des alliances et de retrouver les traces de ses victimes. Comme le soutient Medardo,

« Les *benane* aiment beaucoup utiliser les *nijniaene*. Les *iinunucoaunera* aussi peuvent le faire s'ils mettent dans le bouillon de tabac un *egaando*¹⁴⁰, de cette manière ils arrivent à soigner les

140 □ Le terme *egaando* dériverait du mot espagnol *incanto* ou *encanto*, il désigne certains objets chamaniques caractérisés par une force dangereuse et ambivalente. En aucun cas il ne peut être fabriqué ou donné, car cela empêcherait à l'*iinunucoaunera* de s'en servir. Dans le spécifique, il s'agit souvent de têtes de hache (*tero*) en pierre, de figures anthropomorphes en argile ou de récipients, par lesquels il est possible de contrôler un ou plusieurs *nijniaene*. On trouve les *egaando* sur les lits des rivières ou des petits cours d'eau lors de la saison sèche. Son propriétaire cache volontiers le fait d'en posséder un, car si l'objet était touché par quelqu'un d'autre, le *nijniaene* qui y est rattaché pourrait décider de changer de propriétaire. Cela suggère en outre un lien entre le risque que représente l'emploi d'un tel objet et la dangerosité des *Edara*, les habitants du monde subaquatique. Leur utilisation requiert un processus de "domestication" à travers lequel l'*iinunucoaunera*, par le biais d'un *bauu* spécifique et le don de macérations de tabac, demande la collaboration du *nijniaene*. Pour autant, la relation entre l'*egaando* et son propriétaire peut être décrite avec efficacité par le biais de ce que la littérature considère

malades même sans avoir besoin de boire *cuairi*. En réalité, ce n'est pas si simple de faire ça, et personne d'autre, à part le propriétaire d'un *nijniaene*, ne peut l'utiliser pour soigner. La personne qui possède un *egaando* l'alimente en lui donnant du jus de tabac. Pour faire en sorte que ça fonctionne tu dois lui donner de la nourriture comme aux animaux de la maison, si tu ne le fais pas l'animal quitte la maison et va chercher ailleurs. Pour ces choses-là c'est pareil. De cette manière tu peux soigner mais tu peux aussi faire du mal aux gens : une fois que tu en as un, lui [le *nijniaene*] peut t'aider, mais de temps en temps tu dois le laisser partir pour qu'il puisse faire du mal aux gens, sinon il commence à faire du mal à son propriétaire ». [Medardo 2012]

Il est relativement fréquent d'entendre des récits qui décrivent la mort douloureuse d'une personne ayant souffert de l'attaque d'un *benane*, car les agressions provenant de la sorcellerie sont très répandues et personne n'est à l'abri du danger qu'elles représentent, pas même les *iinunucoaunera* les plus expérimentés : tout le monde doit adopter des mesures préventives de protection. Même lorsque l'exécuteur ou le commanditaire – celui ou celle qui soudoie le sorcier – a été identifié, ou si lui-même déclare explicitement sa responsabilité dans le délit, il est rare que le ressentiment à son égard engendre une attaque vindicative de la part des membres de la famille de la victime ; aucune sanction n'est par ailleurs décidée par la communauté ou ses représentants. Dans de nombreux cas, cela s'explique par une certaine distance physique entre le *benane* et sa victime. Les personnes concernées choisissent de ne pas agir également par peur : en effet, leur vengeance pourrait déclencher une nouvelle série d'attaques encore plus atroces. Toutefois, une des mesures la plus couramment adoptée, dans le cas où il s'agit de déterminer la

une sorte de “filiation adoptive” (cf. Fausto 2008, Walker 2009 : 105).

responsabilité d'un des membres de la communauté, est celle d'éloigner le *benane* et la personne qui l'a aidé. La même mesure peut être adoptée pour tout individu présentant des comportements antisociaux ou qui maltraiterait un des membres de sa famille ou sa femme. Le refus du travail collectif ou des comportements moralement méprisables comme l'inceste peuvent également constituer une raison valable à l'éloignement de la personne. En effet, le *benane* est toujours décrit comme une figure solitaire – veuf ou trop vieux pour se remarier – dans de nombreux cas stérile et inadapté au travail physique : c'est l'image paradigmatique de l'homme *basu* incapable de subvenir à la survie de ses proches, au bien-être de la communauté, et pour autant caractérisé par une humanité douteuse. Les propos de Julián vis-à-vis d'un *benane* très connu, désormais défunt depuis de nombreuses années, fournissent un portrait clair et précis qui fait ressortir certaines des caractéristiques souvent associées aux initiés de la pratique de sorcellerie :

« Mon beau-père un jour m'a raconté qu'avant, il y a de nombreuses années, un vieux vivait dans la solitude et de cette manière il était devenu un *benane* très fort. On dit que le *nijniaene* malveillant qu'il contrôlait savait comment faire pour s'asseoir sur le foie de ses victimes, et il les tuait. Toutes les personnes qui passaient par la rivière devaient faire attention parce que le *nijniaene* prévenait le vieux. Quand il voyait quelqu'un avec un radeau qui allait vers la rivière Marañon, [le *nijniaene*] disait au vieux de se tenir prêt, qu'ils étaient en train de s'approcher. Les gens désormais ils le savaient et ceux qui ne le savaient pas encore des fois même ils en mouraient. Le vieux *benane* avait fait son champ de tabac près de la rive et toutes les personnes qui s'arrêtaient pour cueillir quelques feuilles étaient tuées. On dit qu'un jour une personne a accosté sur la rive, justement là où le vieux avait planté son tabac, et il y a

déféqué. Le vieux *benane*, après avoir été avisé [par le *nijniaene* qu'il contrôlait] voulait tuer l'homme. On dit qu'il a senti l'odeur [de l'homme], et en suivant l'odeur il a réussi à arriver à l'homme. Mais avant de le tuer il paraît qu'un autre *benane* lui avait déjà lancé un *batoi* entre les omoplates et lui [le premier *benane*] peu après il est tombé malade et il est mort. C'est seulement pour cette raison que l'homme qui avait déféqué dans son tabac est resté en vie. Désormais il n'y a plus de danger sur cette rive-là et l'*egaando* du *benane* s'est perdu, parce que sans son patron il ne peut plus faire de mal ». [Julián 2011]

Si la rencontre fortuite avec un *benane* ne laisse pas de doutes quant à ses habiletés spécifiques, révélées par une hostilité vis-à-vis de tout étranger et par un égoïsme exacerbé, il n'est pas toujours simple de distinguer nettement les maladies *satiha* de celles de type *janai*. La raison principale réside dans le fait qu'il est impossible de décrire un cadre clinique précis auquel on peut associer un unique type de pathologie, de telle sorte qu'il est extrêmement difficile de formuler une inculpation étiologique. Ce n'est que plusieurs jours plus tard, lorsqu'un processus de mort se fait clair chez la personne, que l'on cherche à comprendre la manière avec laquelle la maladie induite par un *benane* a réussi à atteindre la victime désignée. En général, cela se produit à travers deux types d'attaque, que l'on peut définir comme *satiha* directe et indirecte. Néanmoins, il est important de souligner que sur le plan de l'efficacité ces deux méthodes – directe et indirecte – sont tout à fait équivalentes. Examinons de plus près quelles en sont les caractéristiques et en quoi elles diffèrent.

§4.4.1. *Satiha* directes.

Le premier type d'attaque – la *satiha* directe – implique nécessairement l'intervention directe d'un *benane* qui n'a pas recours à un *nijniaene* ou à un *corii* animal : il agit de manière autonome, souvent par le biais d'un contact préalable avec sa potentielle victime. Dans la plupart des cas, une attaque directe n'est efficace qu'après une certaine durée au cours de laquelle la victime est dans l'incertitude vis-

à-vis de l'attribution étiologique adéquate, en raison de l'apparition d'un cadre symptomatique la plupart du temps indéchiffrable. Il est en outre possible de décrire deux modalités de *satiha* de type direct, qui se différencient par les instruments utilisés pour chaque situation.

Dans la première modalité, le *benane* agit en utilisant des chants. Certains d'entre eux sont dans un autre contexte tout à fait inoffensifs, servant par ailleurs à des fins thérapeutiques. D'autres au contraire, que l'on appelle *auu basu*, sont utilisés spécifiquement à des fins malveillantes. Dans les deux cas, l'attaque n'est efficace que si la victime ignore autant l'implication de la personne qui agit sur elle que le type de chant utilisé. A titre d'exemple, le *Barehe bauu* que les anciens utilisent fréquemment en vue de permettre aux hommes d'ingérer une plus grande quantité de bière de manioc (*barehe*) – signe de virilité et de vigueur physique – peut être prononcé plusieurs fois dans le même récipient de manière à induire chez la personne le désir de substances alcooliques en grande quantité :

« Quand un homme ne tolère pas le *barehe*, les anciens se réunissent et ils décident qu'ils doivent faire quelque chose. Sans rien dire à personne, l'un d'eux utilise alors un *bauu* qui sert à accroître la capacité de son estomac, et lui faire désirer le *barehe* qu'il n'appréciait pas avant. Juste après, l'homme commence à avoir soif et il sent que le *barehe* lui plaît. Mais ce chant est très dangereux, si on l'utilise mal. Certains, comme le *benane* ou une personne qui veut faire du mal, s'ils le chantent trop de fois sur le *barehe* qu'ils te donnent ensuite à boire, toi tu commences à en vouloir toujours plus et alors tu deviens un ivrogne, tu bats ta femme, et tu méprises le travail. Tu tombes malade, et on dirait que c'est ta faute, et en fait ça a été un *benane* ». [Medardo 2011]

Le chant peut également se prononcer sur des feuilles de tabac, que l'on hache par la suite et que l'on enroule en *caonocta* pour ensuite l'offrir à fumer à la victime. Si la personne ciblée se trouve à une certaine distance, le *benane* peut décider de faire recours à la fumigation afin de diffuser le chant nocif présent dans le tabac. Dans ce cas, la durée qui sépare l'attaque de sorcellerie de l'apparition des premiers symptômes est en mesure de déterminer la distance entre l'agresseur et la victime, tout comme les conditions environnementales et climatiques lors de l'agression.

§4.4.2. *Satiha* indirectes.

La seconde modalité implique l'altération d'un objet qui appartient ou qui est utilisé quotidiennement par la victime. Le *benane*, après avoir pris possession de l'objet, énonce le chant sur l'objet, ce qui permet la pénétration de la maladie dans la personne une fois qu'elle entre de nouveau en contact avec l'objet. Cela prouve une relation de contiguïté très étroite entre un individu et les objets qu'il possède : cette indissolubilité est en mesure de parer les attaques de sorcellerie. Selon mes interlocuteurs, cette seconde typologie d'agression indirecte n'est pas souvent utilisée par les *benane* urarinas car elle présuppose la connaissance de techniques spécifiques à la sorcellerie des *mestizos* et surtout une certaine proximité physique vis-à-vis de la victime, condition qui dans de nombreux cas est difficile à vérifier en raison de l'isolement des *benane* et de leur éloignement de la communauté d'appartenance. Dans tous les cas, l'importance que l'on attribue aux objets, surtout ceux que l'on utilise quotidiennement ou lors des rituels, est reconnue par tous mes interlocuteurs. Cela est mis en évidence par une pratique courante lors de la mort d'un

iinunucoaunera ancien, qui consiste à disperser les accessoires chamaniques qu'il possédait afin d'éviter que ces derniers ne tombent entre les mains d'un *benane* qui pourrait les utiliser pour toucher le *corii* du défunt :

« Don C. vivait dans la *cocha*. Certains *iinunucoaunera* buvaient [*iinunu*] et ils lui disaient qu'un *benane* lui [à Don C.] avait fait du mal. Après sa gorge commença à gonfler, et il arriva la même chose à tout son corps. Même la vieille [la belle-mère de Julián] le dit, que pendant qu'il était ivre il est allé récolter du manioc mais ce n'était pas le sien, mais d'un de ceux-là [d'un *benane*]. C'était au *benane*. Quand le *benane* a vu il ne lui a rien dit, il l'a laissé prendre tout ce qu'il voulait sans l'arrêter. Puis le *benane* a dit : “ça ne fait rien, qu'il récolte ce qu'il veut, qu'il le garde !”. Ensuite il l'a tué. Parce que les *benane* souvent ne réclament pas, ils ne disent rien : ils ne te menacent pas, ils ne te fâchent pas, des fois il semble que rien ne s'est passé. Puis un jour ils veulent se venger pour ce que tu as fait ou ce que tu as pris. Toi tu ne t'en souviens plus, mais eux ils le savent et ils veulent que tu souffres, ils veulent se venger. C'est pour ça qu'ils sont dangereux, qu'ils vivent loin des autres personnes. Ils peuvent avoir l'air d'être tes amis et ils t'offrent à boire, mais ils le font pour te faire tomber malade ; d'autres au contraire rentrent dans ta maison et prennent des choses pour ensuite les utiliser contre toi. Il ne faut jamais laisser certains objets à des personnes que tu ne connais pas bien ou qui sont *benane*. La personne dont je te parlais tout à l'heure [Don C.], ensuite elle est tombée malade même si elle ne savait pas vraiment pourquoi. C'est seulement après quelque temps que les gens lui ont dit “tu te souviens quand tu as pris des choses qui n'étaient pas à toi ? Et lui, il en a pris une à toi pour te tuer”. Des fois si tu n'es pas un

inunucoaunera c'est difficile de comprendre qui est en train de te faire du mal, surtout s'il s'agit d'un *benane* très fort et expérimenté. Ils peuvent te faire du mal [les *benane*] de plusieurs façons, même en utilisant un *nijniaene* malveillant et dangereux ». [Julián 2012]

L'attaque de sorcellerie indirecte, différemment des typologies illustrées ci-dessus, est effectuée par le biais du *batoi* (*benane batoi*) tiré par un *nijniaene* qui se met au service d'un *benane* de manière volontaire et pour une période déterminée. La flèche est donc guidée par la volonté malveillante du sorcier qui a fixé au préalable son objectif ; la force et le degré de nocivité dépendent du *nijniaene* qui est appelé à accomplir l'attaque. Comme pour les chasseurs (*juinietoa*), les *nijniaene* disposent eux aussi d'un carquois cylindrique (*jade*) qui contient de nombreuses flèches, qu'ils préparent (*ajiaa*) avec un grand savoir-faire, et on les considère très habiles à repérer la proie humaine à abattre (*rai coa*¹⁴¹). Le terme *neeuca* indique la “force”, le “pouvoir” du *nijniaene* malveillant, mais en même temps il qualifie la force déployée lors de l'émission du souffle pour tirer la flèche lors de la chasse. Dans son acception la plus courante, le terme est donc souvent utilisé pour décrire la capacité d'un chasseur à lancer avec précision la flèche sur sa proie, de telle sorte que « le *batoi* rentre dans les profondeurs de la chair et alors on dit que le *neeuca* de la flèche a tué, comme quand un *nijniaene* démontre sa force en faisant tomber gravement malade une personne » [Medardo 2011]. C'est pour cette raison que l'expression *neeuca* est employée dans sa fonction métonymique dans les formes les plus antiques de l'idiome urarina, et surtout dans le langage chamanique, à la place du terme *nijniaene*. Quand l'attaque ne se concrétise pas à travers le lancement de *batoi* pathogènes, le *benane* peut toujours faire recours à l'auxiliaire d'autres esprits, comme ceux des animaux, ou des Gens de l'Eau (*Edara*). Le bref épisode raconté par

141 Cette expression signifie littéralement “il a pris le poison” et elle sert à décrire l'effet produit par la pointe du *batoi* empoisonné chez la victime.

Julián relate l'enlèvement d'un jeune homme par les *Edara* ; il sert à décrire comment se déroule une attaque sans l'utilisation de *batoi* pathogènes :

« Avant il y avait un Urarina qui avait appris [les bases de la pratique chamanique] mais pas pour faire du bien, pour faire du mal. Il avait commencé à faire ça, et après il est devenu un *benane*. Sa femme a été la première à mourir et avant de mourir elle lui a dit :

“Toi tu es en train de tuer beaucoup de personnes et quand tu seras mort, tu ne verras pas le visage de *Coaunera*”.

Mais l'homme ne lui a rien répondu, parce qu'il savait que c'était la vérité. Désormais pour lui c'était trop tard, désormais il éprouvait du plaisir à faire ce qu'il faisait et quand il s'enivrait il le disait à tout le monde. Une nuit les habitants de Tagual. l'ont presque tué parce qu'il disait que “oui, c'est moi qui l'ai tué, j'ai fait en sorte qu'un *Edara* capture ce jeune que j'avais connu ici”. Et pendant qu'il le racontait il était ivre, couché dans un hamac, et il n'arrêtait pas de dire “C'est moi qui l'ai fait : je l'ai emmené sur la rivière *Airico*, sur cette grande *cocha*, et là je l'ai puni. Ensuite un *Edara* est venu le prendre et l'a emmené jusqu'à la mer. Puis il a disparu pour toujours”. Les gens étaient très en colère. Le *benane* avait attiré le jeune probablement par la ruse ou lorsqu'il dormait et ensuite il l'a fait enlever. Il n'a pas utilisé de *batoi*, il n'a pas appelé d'ami *nijniaene*, parce que comme ça on pouvait le découvrir, tandis que de cette manière le jeune a disparu : ils se sont perdus lui et son *corii*, enlevés par les Gens de l'Eau ». [Vicente 2012]

Les informations que l'on tire du fragment proposé ci-dessus, outre fournir

d'ultérieurs éléments vis-à-vis de la figure du *benane*, montrent combien la pratique de la sorcellerie permet d'interagir directement avec des entités particulièrement dangereuses appartenant au monde non humain. Elles décrivent cette faculté comme dépendant de la satisfaction des pulsions de vengeance les plus abjectes. Dans le récit de Julián, la mort du jeune n'est pas provoquée par un *batoi* mais elle est obtenue grâce à une demande explicite du *benane* aux Gens de l'Eau, de manière à ce que le délit résulte encore plus difficile à reconstituer : en effet, tandis qu'un *batoi* peut toujours être repéré et extrait par un *iinunucoaunera* expérimenté, une attaque de ce type ôte au contraire toute marge de manœuvre pour une intervention de récupération. Qu'il s'agisse d'un *nijniaene*, d'un esprit animal ou des *Edara*, tout ce qui peut être néfaste pour la potentielle victime est susceptible d'être utilisé par un *benane* en vue d'accomplir une action malveillante contre sa cible. Le plus souvent, ce sont les *nijniaene* qui sont le plus aptes à être contrôlés, transformés et manipulés par celui qui exerce sur eux un contrôle temporaire et qui fait recours à leur aide précisément en raison des différentes typologies d'affections – certaines étant rapides et douloureuses, d'autres imperceptibles mais mortelles – qu'ils sont à même de “lancer” sur la victime. Néanmoins, comme nous le verrons par la suite, cette faculté n'est pas exempte de risques pour l'humain qui les contrôle. Les attaques mises en œuvre par de mauvais *nijniaene*, contrairement à celles qui sont menées par des *Edara*, se repère chez la victime notamment par l'apparition de cauchemars (*luaa*) particulièrement effrayants : le présage d'une maladie est en soi un acte agressif qui arrache l'individu à la vie familiale ordinaire en le jetant dans un état de grave prostration qui l'empêche de se dédier avec profit aux activités quotidiennes. La description détaillée d'un *luaa* est souvent la première chose que l'on demande à l'individu pour résoudre le problème, avant même que les effets ne se manifestent dans le corps. L'aide d'un *iinunucoaunera* permet de déchiffrer le matériau onirique et de fournir une interprétation satisfaisante. Gacinto décrit ainsi la naissance d'une maladie de type *satiha* :

« La nuit il ne pouvait plus dormir parce que les cauchemars ne le laissaient pas tranquille. Il rêvait souvent la même chose et après, le matin, il se réveillait sans force, apeuré, sans plus l'envie de vivre. Alors quelqu'un lui a demandé “pourquoi tu vas mal? Qu'est-ce qui se passe ?” Et lui il a raconté que la nuit il n'arrivait plus à dormir, il rêvait tout le temps que des gros jaguars le poursuivaient, puis après l'avoir jeté par terre avec leurs grosses pattes, ils le dévoraient, en lui lacérant d'abord les vêtements et ensuite la chair et les os. Lui il sentait que ce n'était pas seulement un mauvais rêve : il était réveillé mais il n'arrivait ni à bouger ni à demander de l'aide. Même si sa femme dort à côté de lui il n'arrive même pas à l'appeler. C'est comme si ton corps était paralysé, et ces jaguars le dévorent. Tu sens la douleur mais tu ne peux pas réagir. C'est seulement après avoir raconté les rêves à Medardo que ce dernier lui a expliqué que ça avait été un *nijniaene* envoyé par un *benane* qui lui voulait du mal, il voulait le faire mourir parce qu'il l'avait offensé à un moment donné. En réalité ces jaguars n'étaient pas en train de dévorer son corps mais son *corii* et c'est pour ça que son corps s'affaiblissait, qu'il n'arrivait plus à manger et qu'il n'avait plus de plaisir à passer du temps avec sa famille ou à boire du *barehe* avec ses beaux-frères et ses frères ». [Gacinto 2012]

Les rêves récurrents annoncent donc souvent la maladie : l'individu se sent de plus en plus déprimé et fatigué, il refuse de s'alimenter et il se retire de la vie familiale jusqu'à ce que la mort ne survienne ou qu'une faiblesse physique extrême fasse place à d'autres maladies. La perte de volonté est accompagnée d'un sentiment d'impuissance et de terreur qui contribue à marginaliser ultérieurement l'individu vis-

à-vis de la vie communautaire. Ce qui est révélé par les rêves décrit de fait une privation de vitalité qui modifie la correcte circulation des pensées par le biais d'une altération directe du *cori*, l'emplacement du *corii*. L'individu n'est alors plus en possession de ses capacités normales de défense ; il perd la volonté de vivre et la vitalité qui lui servent à contrer l'action nocive des forces non humaines impliquées. La maladie est donc vue non seulement comme un acte d'agression sur le *corii* mais aussi comme envahissement, pollution et dégradation de l'*acarera*, ce qui empêche la personne de s'opposer efficacement à l'altération physique en cours. Comme ce qui se produit lors de l'ingestion de la macération d'*iinunu*, une séparation temporaire du *corii* peut advenir pendant le sommeil. Au cours de ses pérégrinations nocturnes, le *corii* expérimente de nouvelles situations, souvent caractérisées par des rencontres dangereuses ou de réels enlèvements, qui sont reportées à l'individu par le biais des rêves. C'est pour cette raison que l'on considère que les attaques de *benane* ont généralement lieu aux heures nocturnes, lorsqu'il est plus facile de se cacher et d'agir sans être dérangés, avec l'avantage de l'état de vulnérabilité de la victime. À la différence des autres personnes humaines, les *benane* possèdent des capacités métamorphiques sophistiquées, qui non seulement leur permettent d'échapper au regard des personnes ordinaires, mais également de modifier selon leur bon plaisir leur corps en assumant l'aspect et les facultés de certains animaux. L'animal appelé *orobeniquichaiina*¹⁴² est tout particulièrement employé par les *benane* lors de leurs activités. Beaucoup soutiennent en effet que cet animal, très similaire à un gros volatile rapaciforme, au plumage noir et avec une tête monstrueuse, est utilisé par le

142□ Le nom de ce volatile est composé du mot *robe-*, qui désigne la catégorie à laquelle il appartient, et *-niquichaiina*, dont le sens est "qui se transforme en humain". Selon la description qui m'est fournie par mes interlocuteurs, l'*orobeniquichaiina* « est comme un aigle qui s'alimente du corps des morts, des hommes morts. Il possède une voix étrange, et pour nous qui sommes vivants c'est un être malveillant, mais les anciens disaient que ces oiseaux sont aussi capables de protéger notre repos parce qu'ils prennent soin des défunts : selon l'endroit où bouge l'esprit du mort, ces oiseaux le suivent, et ils lui dévorent le corps et ça évite de nous déranger. Dans tous les cas c'est un animal dangereux, très dangereux. On dit aussi qu'il sait parler » [Medardo 2012].

benane lors de ses longs déplacements nocturnes, lorsqu'il est à la recherche de sa victime. Pour d'autres au contraire, il s'agit d'une des transformations du *benane* : une fois qu'il a assumé les caractéristiques du volatile, il est en mesure de rendre ses attaques plus efficaces grâce à une meilleure vue et à la possibilité de se déplacer rapidement et en silence :

« Certains disent que les *benane* utilisent aussi des animaux similaires à des oiseaux, qui sont dangereux comme des *nijniaene* : ils ne changent jamais d'emplacement et même après avoir bougé, ils reviennent à l'endroit d'où ils sont partis, comme l'oiseau avec son nid. Bien sûr, ils se déplacent, certaines fois ils vont loin, mais après ils reviennent. On dit que ces oiseaux sont aussi des esprits malveillants, qu'ils peuvent tuer. Une fois je voulais mieux comprendre comment reconnaître ces oiseaux et je suis sorti du village la nuit parce que je demandais sans cesse "comment ils sont ces oiseaux?", mais même quand ils me l'expliquaient je n'arrivais pas à comprendre, parce qu'ils ne sont pas comme les autres animaux. Quand je le demandais on me disait seulement que c'est "un mal pour les gens, c'est un *orobeniquichaiina*". Et alors moi je disais que je ne comprenais pas et eux ils m'ont expliqué que les *benane* se trouvent dans cet oiseau ; avec cet oiseau ils se déplacent et pendant qu'ils volent ils regardent d'en haut voir à qui faire du mal, sans que personne ne s'en rende compte. Les Urarinas disent que cet oiseau est comme un moyen de transport du *benane*, comme un avion : le *benane* entre dedans comme les gens entrent dans un aéroplane, puis il disparaît. Des fois lui [*orobeniquichaiina*] il se déplace, il cherche, il tourne en l'air jusqu'à attaquer et te tuer. D'autres fois au contraire, il peut te faire tomber malade ou te faire venir le *suujuhacainera*. On désigne ce

type d'oiseau par le nom de *Nesonetoa*». [Gacinto 2012]

La rencontre avec cet oiseau est signe de mésaventure, parce qu'il « amène avec lui les maladies des gens » [Julián 2011] et son chant annonce un malheur imminent. C'est pour cette raison qu'au moment où l'on décide de construire une nouvelle maison ou de préparer un jardin, on fait très attention à ne pas laisser dans les environs des lieux les plus fréquentés des arbres adultes de *Chorisia integrifolia* ou d'autres variétés considérées particulièrement dangereuses en raison de l'esprit qui y habite, et qui pourraient offrir hospitalité, entre les branches, à des *Nesonetoa* ou à leurs propriétaires pendant la nuit.

§4.4.3. Maladie et mort des *benane*.

La maladie qui porte à la mort du *benane* est prise pour la conséquence directe des dommages que la personne a provoqués pendant son activité de sorcellerie. Pour autant, on considère que la maladie est dans ce cas l'expression la plus accomplie du renversement de l'ordre social, et on y associe souvent les concepts de justice, de réparation ainsi que de forme extrême de sanction. Mes interlocuteurs soutiennent que les *benane* sont inévitablement destinés à une mort douloureuse, qui peut assumer différentes formes, aussi tragiques que pénibles. La victime d'une attaque de sorcellerie pourrait à son tour se faire aider par un *benane* plus puissant, capable de répondre à l'agression par une contre-attaque d'intensité égale, sinon plus violente encore, par rapport à celle qui est subie. Dans d'autres cas, le seul exercice prolongé de la pratique de sorcellerie est suffisant à corrompre le corps du *benane* de telle sorte que la maladie provoque une putréfaction des liquides

corporels, agissant avec la même agressivité que le sorcier a déployée sur ses propres victimes :

« La famille du jeune, prévenue par les gens qui l'écoutaient, ils ont pris le *machete* et ils ont dit [au *benane*] qu'ils l'auraient tué, mais quelques personnes ont dit non, que l'homme l'avait fait tuer car la femme du jeune était une voleuse. Par la suite, l'heure de mourir arriva pour le *benane* désormais vieux. Personne ne voulait s'approcher [du *benane*], personne ne voulait qu'il lui transmette ses pouvoirs. Son corps a alors commencé à pourrir avant même d'être mort, il puait avant même que le vieux *benane* ne s'arrête de parler et on lui a dit que ça, c'était son châtiment. Même sa femme ne voulait s'approcher et elle lui disait qu'il puait trop, qu'il était en train de pourrir. On sentait l'odeur et son corps se gonflait comme celui d'un cadavre ». [Julián, 2011]

La mort d'un *benane* est souvent décrite comme un processus de décomposition (*setuha*) du sang et des autres fluides alors qu'il est encore en vie et cela « produit une odeur nauséabonde et finit par défigurer son corps entier, le rendant méconnaissable » [Julián 2012]. Il est également possible qu'un ou plusieurs *nijniaene* convoqués en vue d'accomplir des attaques de sorcellerie exigent du *benane* qui les contrôle, désormais trop faible pour exercer pleinement son influence, d'effectuer certaines tâches en échange de sa propre vie. Le refus du *benane* non seulement peut entraîner la perte de son influence sur ces mauvais *nijniaene*, mais il induit souvent des actions vindicatives directes envers le *benane* et les membres de sa famille. C'est surtout cette dernière possibilité qui est mentionnée comme une des principales raisons à dissuader un *iinunucoaunera* à utiliser des *egaando* lors de la

pratique thérapeutique. En effet, on pense qu'une alliance de cette nature puisse doter l'*iinunucoaunera* d'habiletés thérapeutiques extrêmement efficaces, mais que le prix à payer soit la soumission au bon vouloir des *nijniaene* convoqués. Comme le raconte Julián,

« Vicente prend *iinunu*, lui aussi il a appris certaines choses de son beau-père et de son père, comme ça des fois il les utilise pour soigner les autres et pour soigner son corps quand il se sent faible. Un jour, quand la rivière était basse, il a trouvé un *egaando*. Il l'a ramené à la maison et il a commencé à “le soigner” parce qu'il a pensé que ça pourrait lui servir pour être un meilleur *iinunucoaunera*. Mais une nuit, peu après [l'avoir pris], un *nijniaene* lui est apparu en rêve qui lui a demandé de faire du mal à des gens, en échange lui il aurait épargné sa famille. V. le matin suivant avait très peur et sans rien dire à personne il a pris l'*egaando* et l'a jeté dans la rivière, là où il l'avait trouvé. Ces choses-là peuvent arriver, même si tu es *iinunucoaunera*. Souvent ça arrive parce que tu n'es pas un *iinunucoaunera* assez fort, tu n'as pas assez d'expérience et donc ça devient dangereux. On dit qu'avant, les anciens possédaient plusieurs *egaando* et que c'étaient des *iinunucoaunera* très forts et comme ça ils réussissaient à les utiliser pour faire du bien. Maintenant, je ne sais pas : il n'y en a plus beaucoup et souvent ceux qui en possèdent ne le disent à personne ». [Julián 2012]

§4.5. *Janai* des animaux.

Pour ce qui est des maladies de type *janai* qui sont provoquées par des esprits d'animaux, on peut affirmer dans un premier temps que ces derniers ne sont pas tous en mesure de conduire une attaque envers les humains et qu'une telle faculté n'est reconnue qu'aux espèces les plus "fortes", c'est-à-dire celles qui sont pourvues d'une faculté d'action et d'un *corii*. C'est seulement en ayant ces caractéristiques que la capacité du *corii* de se séparer du corps de l'animal est assurée, de telle sorte qu'il leur est impossible d'accomplir une attaque directe. Parmi les animaux les plus craints, on mentionne le *taji*¹⁴³, l'*aucaiino*¹⁴⁴ et le *janolari*¹⁴⁵. Chacun d'eux adopte une certaine modalité d'attaque qui le caractérise et qui, en même temps, le rend facilement identifiable par l'*iinunucoaunera*. La formulation d'une attribution étiologique peut être relativement simple, tant que l'attaque n'est pas commandée par un *benane* ou par un *nijniaene* pourvu d'une grande force, comme ceux qui habitent certains arbres, étant donné que ceux-ci peuvent s'en servir en exerçant sur l'esprit animal une forme de contrôle direct, et provoquer un *janai* de type indirect. Dans les cas les moins graves, c'est-à-dire ceux où la maladie est provoquée par l'action autonome d'un esprit animal, l'attaque est souvent motivée par une forme de défense due à une éventuelle invasion humaine de son territoire, il s'agit d'une vengeance en réponse à une blessure ou au meurtre d'un semblable lors d'une partie de chasse. Examinons donc dans le détail ces trois espèces animales et la manière avec laquelle leur attaque, si elle n'est pas correctement affrontée avec l'utilisation de *bauu* spécifiques, provoque la mort de la personne touchée.

143☐ *Sotalia fluviatilis*

144☐ *Eunectes murinus*.

145☐ *Panthera onca*.

§4.5.1. *Taji janai*.

On considère les deux espèces de *taji* – *poragoa*, ou *taji lanaje*¹⁴⁶, et *taji ichoe*¹⁴⁷ – comme extrêmement dangereuses, en raison de raffinées capacités métamorphiques et d'une agressivité particulière envers tout étranger, en particulier les humains qui envahissent leur territoire « pour voler dans leurs jardins » lors de la pêche. Même si l'on reconnaît aux *poragoa* un risque majeur parce qu'ils sont « plus forts, plus agressifs et contrairement aux autres *taji* ils sont plus grands et certains vivent dans la Mer¹⁴⁸ » [Gacinto 2012], on considère comme plus prudent d'éviter de s'approcher de ces animaux, surtout si dans notre famille se trouve « un enfant tout petit, né depuis peu, puisque tout particulièrement quand le père est à la rivière, c'est le plus faible qu'il faut protéger chaque fois avec un *bauu* afin d'éviter que le *taji* lui fasse du mal » [Julián 2012]. Si la seule éventualité d'un contact physique accidentel avec cet animal suscite la peur et fait miroiter les risques d'une possible agression souvent mortelle¹⁴⁹, la consommation de sa viande est considérée nocive et de fait strictement interdite. Tuer un exemplaire de *taji* pousse les compagnons de l'animal à mettre en place une action vindicative dans le but de toucher le responsable et même parfois sa famille¹⁵⁰. Ce n'est donc pas un hasard si ces animaux sont décrits comme

146 □ *nia geofrensis*.

147 □ *Sotalia fluviatilis*.

148 □ On l'indique également comme Origine (*Canatemura*) des rivières. On considère en effet que toutes les rivières proviennent d'un gros bassin hydrique duquel l'eau reflue constamment en formant des sources, des petits cours d'eau et les rivières.

149 □ De nombreux récits décrivent des rencontres non désirées avec ces animaux. En particulier, on a peur qu'en traversant à la nage la rivière, on puisse facilement tomber victime de l'attaque d'un *taji* sans pouvoir y opposer une défense efficace : leur férocité et la force de ce type d'attaque sont telles qu'elle ne laisse pas de possibilité à la victime pré-choisie. C'est pour cela que l'on évite scrupuleusement de s'immerger dans des eaux où on a repéré ces animaux.

150 □ Julián décrit de manière très ironique combien le tabou alimentaire relatif à la consommation de la viande de *taji* est répandu et respecté : « Une fois, des *gringos* ont

des « guerriers » ou des « militaires » des *Edara*, et qu'ils sont souvent utilisés pour accomplir des attaques vouées à nuire aux humains. La solidarité entre les *taji* et les *Edara* est si étroite que l'on pense que ces derniers sont même en mesure d'en contrôler la diffusion et la reproduction. Le bref fragment qui suit résume avec précision le danger que représente une rencontre avec ces habitants de la rivière très craints :

« Tout le monde sait que quand on voit beaucoup de *taji* qui sortent de l'eau ça veut dire que c'est dangereux, qu'en dessous, dans l'eau, il y a aussi des *Edara* qui peuvent te faire du mal. Tu ne peux pas savoir si eux [les *Edara*] ils se trouvent à cet endroit parce qu'ils sont allés à la chasse, ou parce que là se trouve leur jardin, tu dois seulement essayer d'éviter cet endroit quand tu es sur le canoë. Et puis il vaut mieux ne pas pêcher à cet endroit. Les Urarinas le savent et font toujours attention. Un homme une fois sans le savoir, sans s'en rendre compte, il a plongé dans l'eau pour récupérer une ligne de pêche qui était restée coincée ; alors les *taji* en un instant, ils se sont rapprochés, en groupe, et tandis que l'homme essayait de nager pour s'échapper, l'eau est devenue rouge de sang et l'homme a disparu. Même si, peu après, les gens qui l'ont vu disparaître ont essayé de le chercher, l'homme n'est plus apparu et tout est resté en silence. Il n'y avait même plus un *taji*, à la fin ». [José 2012]

amené une grande queue de *taji*. “On a emmené de la nourriture”, ils ont dit, “maintenant on la partage avec vous”. Ensuite ils se sont mis à la frirer et ils m'ont envoyé une assiette pleine. Moi je n'ai pas eu le courage d'en manger et je ne l'ai même pas touché, personne ne le voulait à la maison. Le jour d'après je leur ai demandé s'ils allaient bien, et s'ils avaient dormi la nuit, mais eux ils m'ont dit “rien, il ne s'est rien passé”. Dans tous les cas, moi je n'en mange pas, du *taji* ».

Outre leur grande agressivité dans l'eau, on leur attribue une étonnante capacité métamorphique qui les rend dangereux même sur la terre, surtout lorsque les victimes se trouvent tout près de la rivière : pour les atteindre ils n'hésitent pas à s'aventurer à l'intérieur même des villages. Par le biais de l'analyse du discours mythique, il est possible de remonter à l'origine des *Edara*, à la description de la transformation qu'ils ont subie et à la formation du monde subaquatique (*Edara Nenaja*) situé sous la superficie terrestre et organisé selon une ramification des cours d'eau. Leur mutation, d'une forme humaine originaire en *Edara*, est généralement décrite comme la conséquence du déluge causé par un personnage mythique féminin appelé *Lomai* qui, après avoir uriné abondamment, a répandu l'eau sur une bonne partie de la Terre des Hommes – également appelé Notre monde (*Cana Nenaja*). Les *Edara* du mythe sont donc des individus qui ont oublié leur condition humaine passée, recevant en échange de nombreux pouvoirs dans le monde aquatique. L'*Edara Nenaja* est structuré à l'image du monde humain, une société à l'intérieur de laquelle « ils mènent une vie identique à celle des hommes : ils vivent comme les humains dans de grandes maisons, on place les *taji* à défendre le village, comme des chiens de garde, et on pratique toutes ces activités telles que la chasse et l'agriculture » [Medardo 2011]. Pour certains de mes interlocuteurs, c'est précisément la transformation irréversible en *Edara*, et donc la perte de l'ensemble des caractéristiques qui rendent humaine une personne, la raison de leur agressivité. Pour d'autres au contraire, une telle hostilité est motivée par l'invasion constante, de la part des humains, des espaces que les *Edara* habitent :

« Parce qu'ils vivent comme nous : ils ont une maison et des enfants, ils vont à la chasse et ils dorment la nuit. Si une souris entre dans ta maison et commence à ronger les feuilles de ton toit, qu'est-ce que tu fais ? Tu essaies de l'éloigner ; et si tu y arrives tu

la tues, même. C'est comme ça qu'ils font [les *Edara*] : quand on pêche et qu'on fait du bruit avec une branche, pour les *Edara* c'est comme s'ils l'entendaient sur le toit de leur maison. Quand quelqu'un pêche beaucoup il peut arriver qu'il le fasse dans leur jardin, comme si une personne prenait de la nourriture sans demander. Des fois ils te laissent faire, il ne se passe rien, mais il peut arriver qu'ils se fâchent et qu'ils te fassent tomber malades. Ils utilisent souvent des *taji*, qui les protègent et peuvent combattre pour eux, comme le font les soldats pour les *mestizos*, comme les policiers ». [Medardo 2011]

Dans tous les cas, l'hostilité envers les voisins humains se traduit souvent en de réelles attaques vindicatives, qui ont généralement lieu lors de périodes particulières du cycle de vie, durant lesquelles les défenses de la personne-cible sont plus fragiles : la gestation, la période menstruelle ou les mois qui suivent la naissance d'un enfant. Un des moyens les plus efficaces de se protéger de l'agressivité d'un *taji* ou de ses " patrons " *Edara* est celui de faire recours à un *bauu* appelé *Ajcau Cugane Bauu* qui, utilisé en tant que mesure préventive, peut protéger son bénéficiaire lors de la pêche ou, si les premiers symptômes signalent déjà la présence de la maladie dans le corps, d'influencer positivement son évolution.

[*Ajcau Cugane Bauu*]

1	<i>Ununari coanacai ucutone canaichoaje colaorichana araralne</i>	Avec la lueur de l'éclair des Gens du Ciel qui
---	---	--

		éblouit le regard
2	<i>Cosumara</i>	<i>Cosumara</i>
3	<i>notiaa bulunare/que</i>	avec son bâton qui fait peur
4	<i>ranojiae/ne raisuujue que churujuraca</i>	Il immobilise l'esprit malveillant qui a emporté l'esprit de la femme
5	<i>bencatai que cuichurujuraca</i>	au centre de sa maison, arrête-le
6	<i>calaori cal/cunuje nijniaenecuru itolere</i>	qu'il arrive ainsi à tous les esprits malveillants qui habitent nos rivières
7	<i>calaori bledaracuru nijniaenecuru janataone</i>	tous les <i>Edara</i> et tous les esprits malveillants
8	<i>nesamonaajae nijniaenecuru cobanaco</i>	qui vivent dans les remous qui sont leur maison
9	<i>benacatai caje rucuritaene cainaritoca</i>	de ces lieux libère-le, fais le revenir
10	<i>coitacari bulunare ranojiae/ne</i>	grâce au lait de sa mère
11	<i>tabai ranesijie colahaje</i>	libère-le des tourbillons effrayants

12	<i>itolere/chu nesamonaanijniaenecuru</i>	dans lesquels vivent tous ces esprits malveillants
13	<i>calaori cocunuje nijniaenecuru janoriten</i>	que l'esprit malveillant lui tourne le dos
14	<i>sichura scihurariten.</i>	qu'il le laisse s'en aller, qu'il le laisse s'en aller.

La première strophe du *bauu* fournit un clair exemple de son action sur le bénéficiaire qui évite une séparation du *corii* non désirée (9, 11). Simultanément, le chant empêche l'*Edara* impliqué d'emprisonner la victime dans les gros remous que l'on rencontre en naviguant sur la rivière (7-9). Etant donné le haut danger que représente cette typologie de *janai*, il est nécessaire de faire recours aux forces provenant du Monde du Ciel (*Coanra Nenaja*) et donc à ses habitants *Arara* (1-3), les seuls en mesure d'en contraster l'évolution (4). Pour cette raison, le texte du *bauu* mentionne les noms de certains d'entre eux – *Rainuma*, *Chamana*, *Remoriara*, *Raborabo*, *Rapororo* –, ces derniers étant capables de guider l'intervention thérapeutique de l'*iinunucoaunera*. Dans le cas où, au contraire, l'attaque est attribuée à l'action d'un *taji*, la maladie est vue comme moins agressive, et le chant appelé *Taji bauu* peut être administré par un membre quelconque de la famille, sans que soit nécessaire la présence d'un thérapeute expérimenté. Le texte du *bauu* mentionne de manière explicite tous les animaux qui, même s'ils vivent dans les environs des rivières et qu'ils se nourrissent de ce qu'ils rencontrent sur leur chemin, sont considérés comme à l'abri des attaques de *taji*, tels le poussin (*bereje*) de

l'*anari*, le poussin du *bano*, le poussin du *nacunari*, le poussin de l'*amonarie* et le *deda*. Le but est de transmettre les caractéristiques et la résistance que l'on attribue à ces en vue de contrer l'évolution de la maladie et de permettre le processus de guérison. Examinons à présent la première strophe du *bauu* que l'on vient de décrire :

[*Taji Bauu*]

1	<i>Charibana/chu-ne charibana/chu-ne</i>	Jamais, jamais
2	<i>taji/ne cata/ne neruraco natiine</i>	même s'il nage entre les <i>taji</i>
3	<i>charibana/chu-ne taji/ne bunaca/ne</i>	jamais la maladie du <i>taji</i> ne lui fait du mal
4	<i>bulunara comacuri curujaine</i>	en faisant trembler son corps à cause des cauchemars
5	<i>que ne-ne/cotonaca chara</i>	jamais même s'ils nagent ensemble [avec les <i>taji</i>] pendant toute sa vie
6	<i>anari bereje</i>	le poussin du <i>bano</i>
7	<i>tabai ranesijie necuruja/cane</i>	la maladie entre à l'intérieur de sa grande poitrine [de la victime]
8	<i>taji bunaca comacuri bulunera</i>	la maladie du <i>taji</i> la fait trembler de peur avec des cauchemars
9	<i>Janataone rai cubatatare/que-ne ranojiael/ne</i>	protège la jeune femme en lui enlevant la maladie
10	<i>tabai ranesijie</i>	entrée à l'intérieur de sa grande

	<i>colahaje</i>	poitrine
11	<i>taji/ne bulunera comacuri</i>	la maladie du <i>taji</i> lui fait du mal avec des cauchemars
12	<i>taji/ne bunaca comacuri</i>	la maladie du <i>taji</i> la fait trembler de peur avec les cauchemars
13	<i>batata batataritin</i>	qu'elle se détache, qu'elle se détache

L'apparition de la maladie est annoncée par des cauchemars si effrayants (4) qu'ils font trembler la victime, qui acquiert la faculté de se libérer (13), de se “détacher” des souffrances occasionnées par le *taji*, seulement grâce au *bauu*. Dans les deux cas, qu'il s'agisse d'une attaque des *Edara* ou que la responsabilité retombe sur un *taji*, les maladies liées au monde subaquatique se présentent sous une forme ambiguë, dépourvue d'une symptomatologie univoque : elles peuvent en effet être associées à une montée de fièvre (*ajaa*), des céphalées (*cutiri cuna*), de la nausée (*narua*), des problèmes digestifs (*basu lijia*) et des rêves récurrents (*casenitua*).

§4.5.2 *Aucaino janai*

L'*aucaino* est un animal connu pour son extraordinaire force physique et sa grande résistance : sa capacité à capturer ses victimes pour ensuite les dévorer sans les démembrer est souvent mentionnée pour décrire son agressivité et la dangerosité de ses attaques, guidées par le *corii* de l'animal. Cela n'empêche pas que selon certains, sa vigueur physique peut être transmise à un corps humain, une opération qui comporte un risque élevé et qui requiert la soumission de l'animal. Il s'agirait en

effet du même procédé qu'utilisent les *iinunucoaunera* les plus expérimentés pour gagner son esprit afin de récupérer le *corii* d'un malade :

« Il existe une manière de ne pas se faire prendre par un *aucaiino*. On dit en effet que si toi tu trouves un serpent, un *aucaiino*, et si après tu gagnes, tu te prends sa force et il s'échappe parce qu'il devient mou et il ne peut plus faire de mal à personne. Mais c'est difficile de gagner avec un *aucaiino* : certains sont si grands que la tête ne se casse même pas avec un coup de fusil, et son corps est long et dur comme un tronc. Il résiste aussi aux coups de *machete*. Et puis si tu luttas et que tu ne gagnes pas, il peut le faire lui et te dévorer. Dans certains cas il te blesse, tandis que d'autres fois, même si c'est toi qui le blesses [sans le tuer par la suite] il peut te faire tomber malade. Certains disent que cette lutte c'est un *iinunucoaunera* qui doit la faire lorsqu'il libère le *corii* de la personne qui est tombée malade [à cause du *corii* d'un *aucaiino*] ». [José 2011]

Certaines de ces extraordinaires caractéristiques physiques sont reconnues à tous les gros serpents, comme celui que l'on appelle en espagnol régional *boa negra* (*aucaiino jichojai*) qui possède une couche de gras qui, l'animal tué, peut être utilisée comme remède efficace contre toute sorte d'affection :

« Il était en train de chercher des alligators à un endroit, au milieu des *aguajales*. Là où se trouvait le *boa negra* c'était très profond, eux [des humains] ils n'ont rien vu, jusqu'à ce qu'il les suive et eux ils se sont mis à crier. Puis l'un d'entre eux leur a dit

“emmenez-le ici, que je l’attends”. Alors il lui a mis un coup sur la tête pour le tuer, il avait l’air mort, mais le jour suivant il n’était plus là. Depuis ce jour-là ils ne vont plus chasser à cet endroit et ils savent que même en lui mettant un coup ou en le coupant au *machete* ils ne peuvent pas le tuer. Un jour quelqu’un lui a demandé pourquoi ils étaient en train de chercher *aucaiino jichojai* et lui il lui a répondu “pour sa graisse”. Il dit qu’ils le cherchaient pour sa graisse, parce que quand tu te mets de la graisse d’*aucaiino* sur la main ça la transperce, ça la fait devenir transparente. Cette graisse sert à ça [à soigner toutes les maladies] ». [Gacinto 2012]

On pense couramment que tous les serpents, en particulier ceux de grandes dimensions, sont capables de résister aux blessures induites par lame et qu’ils sont également pourvus de facultés autorégénératives uniques. Très souvent, dans les anecdotes reportées par mes interlocuteurs, les attaques d’un *aucaiino* ont lieu lors de rencontres fortuites : cela suggère comme une des caractéristiques de l’animal sa méfiance envers les humains et sa prédilection pour tous les lieux obscurs et cachés à la vue de tous :

« Il peut arriver que tu ne te rendes pas compte [de la présence d’un *aucaiino*], parce que tu es occupé à chasser : tu es tout près, mais tu ne le vois pas. On n’en trouve pas près de la maison, c’est difficile. Ça peut arriver, mais seulement la nuit et ils ne s’approchent pas des maisons comme le font les jaguars ; aussi parce que près des maisons, des fois, il n’y a pas d’eau, il n’y a pas de trous pour se cacher. Mais quand après il s’énerve [l’*aucaiino*] il te regarde dans les yeux ou il regarde dans les yeux d’un enfant

avec le désir de l'attraper. Puis quand il le fait tomber malade, il ne le laisse pas dormir : il [l'enfant] crie tout le temps, il pleure et si tu n'utilises pas le *bauu* après la fièvre lui monte, et il peut même mourir. Le *corii* d'un *aucaiino* peut t'attraper et il te broie comme il le fait quand il va chasser des animaux, parce que l'*aucaiino* chasse toujours en regardant dans les yeux sa victime, après il l'attrape et il la tue. Avec les personnes il fait la même chose : d'abord il les fixe droit dans les yeux, il pose son regard sur les yeux de la personne et après la personne tombe malade. Les *iinunucoaunera* voient qu'il s'agit d'un *aucaiino*, si c'est la faute d'un *aucaiino*, et si une personne est malade de ça. Eux ils le savent parce qu'ils voient que le *corii* de l'*aucaiino* prend le *corii* de la personne, comme quand il est à la chasse. Une fois, un enfant a saigné du nez et son corps est devenu noir ; après un *iinunucoaunera* a dit que désormais on ne pouvait plus rien faire et qu'*aucaiino* était en train de le broyer. Il n'a pas su dire comment il avait fait pour le capturer [le *corii* del de l'enfant] mais on sait bien qu'il ne faut pas regarder *aucaiino* dans les yeux, ni même le toucher ou essayer de le tuer ». [Julián 2012]

Le fragment suivant raconte une histoire tout à fait similaire à celle qui vient d'être décrite ; cette fois la personne impliquée est une femme adulte. Comme dans l'exemple précédent, l'attaque d'un *aucaiino* est perçue comme un lent et douloureux broiement qui succède immédiatement à la capture du *corii* de la personne :

« Une femme qui vivait vers la [rivière] *Pucayacu* est allée à la rivière pour aller pêcher au *barbasco*. La femme a mis les pieds dans l'eau basse et elle s'est trouvée juste au-dessus d'un gros

aucaiino, puis elle a bougé le pied et elle l'a écrasé. La femme, après être rentrée à la maison, est tombée malade : d'abord elle a eu la fièvre, elle n'arrivait plus à dormir. C'était comme si quelqu'un était en train de lui écraser la poitrine, parce qu'elle ne respirait pas et elle sentait son cœur battre fort, ses veines se gonflaient mais elle, elle ne pouvait pas bouger. Même si c'était déjà une femme adulte elle souffrait beaucoup, parce qu'*aucaiino* attaque aussi les personnes adultes et pas seulement les enfants. Personne ne savait ce qui s'était passé ; puis la femme a raconté ce qui s'était passé avec *aucaiino* et alors ils l'ont soignée en utilisant *cuairi*. Et même avec un *bauu* qui sert à ça. Le *bauu* est très fort et on doit l'utiliser tout de suite, parce qu'il sert à faire peur et faire s'échapper le *corii* de l'*aucaiino* grâce à l'aide des *Arara*. Mais quand c'est grave, que beaucoup de temps est passé, alors ça veut dire qu'*aucaiino* devient plus fort, il est fort et l'*iinunucoaunera* doit être encore plus fort, il doit le battre ». [Julián 2011]

Dans le premier fragment, l'esprit de l'*aucaiino* est décrit comme un chasseur habile, tout à fait similaire à l'animal auquel il appartient : il est pourvu de la même force, de la même capacité à se déplacer de manière furtive et à repérer sa proie par un simple regard. Cela explique clairement pourquoi, surtout dans le cas où c'est un enfant qui est impliqué, un contact occasionnel avec le corps de l'animal ou encore le simple fait de croiser son regard suffit à désigner la personne comme victime potentielle du *corii* de l'animal. En raison de la fugacité de la rencontre et de la difficulté que l'on a à en déterminer la nature agressive, une simple suspicion justifie le recours à un *bauu* spécifique appelé *Aucaino bauu*. La violence de l'attaque est telle que les premiers symptômes de la maladie – douleur aux globes oculaires (*nocta cuna*), fièvre, cauchemars et contusions – peuvent se présenter plusieurs

heures après, en général dans la nuit qui suit l'attaque, et ils laissent rarement de doutes quant à l'attribution étiologique. Le recours au chant doit donc être rapide et précis, de manière à obtenir l'aide espérée des *Arara* mentionnés dans le texte :

[*Acauiino Bauu*]

1	<i>Ununari coanacai ucutone canaichoaje colaorichana arara/ne</i>	Avec la lueur de l'éclair des Gens du Ciel qui éblouit son regard
2	<i>Cosuma/ra</i>	<i>Cosumara</i>
3	<i>Notiha bulunare/que</i>	avec le bâton fais-le trembler
4	<i>ranojia/ne colariba conaira</i>	il a posé son regard sur le cœur de la jeune femme
5	<i>notateiine comaleca</i>	il s'approche de ce qu'il veut capturer
6	<i>Acauiino haereco janataone</i>	de l'anaconda en colère protège-la
7	<i>ranojia/ne colariba conairal/que-ne</i>	il a posé son regard sur le cœur de la jeune femme
8	<i>acaiiino haereco janataone janoriten</i>	de l'anaconda en colère protège-la, que [le <i>corii</i> de l' <i>acaiiino</i>] lui tourne le dos
9	<i>sichura sichuraritin tabai coitacari</i>	qu'il le laisse s'échapper, qu'il le laisse s'échapper grâce au lait de la mère
10	<i>cohuachaca</i>	l'anaconda en colère fais-le

	<i>bolunare/que-ne</i>	trembler
11	<i>tabai carora carora inaritin.</i>	qu'un fort tremblement de terre ait lieu, un fort tremblement de terre

Etant donnée la puissance de ce *bauu*, son utilisation, si elle est opportune, peut suffire à libérer le *corii* du malade « d'une emprise si forte qu'elle peut même ne plus jamais te lâcher » [Julián 2011], car le chant est en mesure d'interrompre l'attaque (9) en dissuadant l'agresseur (10). C'est seulement dans les cas les plus graves que l'intervention d'un *iinunucoaunera* est requise : c'est alors la seule solution pour récupérer le *corii* emprisonné par l'emprise agressive de l'*aucaiino*. Dans le fragment suivant, Julián insiste d'une part sur l'importance de faire recours à un *iinunucoaunera* expérimenté et il explique également combien sa participation à une telle opération présente des risques que seul le patient encoure lui aussi :

« Une fois, mon grand-père est allé dans la forêt et il a entendu des cris. Il s'approche sans faire de bruit et il voit qu'un *aucaiino* a pris un *obana* et qu'il est en train de l'étrangler, presque jusqu'à le tuer. Mon grand-père était un *iinunucoaunera* et comme ça, même s'il faut faire attention, lui il s'est approché et il a parlé avec *aucaiino* en lui demandant de lui laisser sa proie, qu'il avait faim et qu'il voulait de la viande. Après lui il est rentré à la maison avec un *obana* et sa femme lui a demandé où est-ce qu'il avait tué l'*obana*, et lui il a dit que c'était un *aucaiino* qui le lui avait offert, et que maintenant ils étaient amis. Mais pas tout le monde ne peut le faire, seulement les *iinunucoaunera* les plus forts, parce qu'ils savent

comment communiquer sans que l'*aucaiino* les fasse tomber malades ou ne l'étrangle [leur *corii*]. Une fois, quelques jeunes ont trouvé un *aucaiino* qui se reposait à un endroit où un peu de soleil passait à travers les arbres. Le ventre [de l'*aucaiino*] était plein : il venait d'avaler un cerf [*ujoae*] et il était tout gonflé. Les jeunes lui ont alors mis un coup et l'animal a vomi l'*ujoae* encore à moitié vivant, mais *aucaiino* s'est mis en colère et eux ils sont tombés malades. Tu vois, c'est pour ça qu'il faut faire attention si tu ne sais pas comment faire, si tu n'es pas un *iinunucoaunera* fort ». [Julián 2011]

L'anecdote de chasse met en lumière non seulement le danger que représente une telle rencontre, mais aussi les conséquences souvent mortelles lorsque l'on en sous-estime le danger.

§4.5.3. Janolari janai.

L'esprit du *janolari* est souvent mentionné comme l'expression la plus accomplie d'agressivité prédatrice et de force physique. Son *corii* partage avec le corps animal qui l'héberge des habiletés spécifiques à la chasse, dont l'efficacité est accrue par une astuce hors-normes tout comme par son extraordinaire persévérance à poursuivre sa proie, ce qui mène inévitablement à la mort de cette dernière. De nombreux récits décrivent la présence inquiétante, surtout lors des nuits de pleine lune, d'un jaguar adulte en train de parcourir le périmètre du village « en train de penser à comment il va atteindre sa proie ou une personne endormie » ; cette présence n'est remarquée que le lendemain par les sillons laissés dans le terrain

boueux. On pense en effet que la même chose se produit pour son *corii*, avec la différence que ce dernier ne révèle que rarement sa présence la veille d'une attaque, qui dans la plupart des cas est inattendue, très rapide et extrêmement efficace. La spécificité de cette forme d'agression est justement celle d'atteindre immédiatement le *cori* de la personne pour en dévorer le contenu. Le *corii* de l'animal déchiquète ensuite ce qui reste du *corii* de la victime de ses dents acérées, avant de l'emporter.

« Il arrive souvent qu'un *janolari* se cache près des maisons, parce qu'il renifle l'air et il attend le moment adéquat pour attaquer. Quand Vicente I. a entendu un bruit [la nuit] il a compris qu'il s'agissait d'un animal, mais c'est seulement le jour suivant qu'il a vu les empreintes près du sentier qui mène aux jardins. Une fois que l'on découvre [la présence d'un *janolari*] il faut faire semblant de dormir pour écouter si la nuit suivante il s'approche ; et s'il le fait, il faut le chasser avant qu'il n'attaque. Pour le *corii* [du *janolari*] c'est différent : même si eux aussi ils attaquent la nuit pendant que tu dors, on ne les entend pas, ils ne remuent pas les feuilles, ils ne laissent pas d'empreintes et ils ne tuent pas de poules, ils veulent seulement attaquer une personne. C'est pour cela que des fois, la personne qui va être touchée rêve un énorme *janolari*, et le jour d'après elle dit qu'elle a crié, qu'elle a ressenti de la douleur, même si personne ne l'a entendue [pendant la nuit]. *Janolari* t'attaque en rêve et te fiche une peur qui ne te laisse plus reposer. Même à Vicente I. c'est arrivé quand après il a éloigné le jaguar en utilisant son fusil. Les coups qu'il a tirés l'ont sans doute blessé, et lui pour se venger il a envoyé son *corii*. D'autres fois au contraire il arrive que ce soit un *nijniaene* des arbres à envoyer un *janolari*, comme quand tu envoies un chien à dénicher un *nore* ».

[Julián 2011]

L'attaque des *janolari* est si efficace qu'elle est très utilisée par les *benane* ou les *nijniaene* puissants ; cela indique l'intention de procurer un dommage auquel la victime pourra difficilement échapper. Si la maladie connaît une évolution relativement rapide suite à la prédation du *corii*, dans les cas les moins graves elle peut être annoncée par des cauchemars particulièrement terrifiants au cours desquels le malade se voit impliqué lui-même dans une lutte avec le *janolari*, ce qui se conclue inévitablement, dans le rêve, par une mort brutale :

« Celui qui tombe malade à cause d'un *janolari* risque de mourir en peu de temps. Le *corii* du *janolari* est très fort. Certains racontent qu'ils se voient eux-mêmes, en rêve, tandis qu'un *janolari* en colère les observe d'abord, comme s'il chassait, et ensuite il les poursuit. A la fin le *janolari* arrive à les capturer et, après leur avoir ouvert la poitrine, il commence à leur manger le *cori*. On dit qu'il y a énormément de sang, comme quand tu ouvres le ventre d'un animal. On dit qu'il t'ouvre aussi le ventre et qu'il t'arrache tous les viscères. Mais à ce moment-là eux ils ne sont même pas morts, ils essaient de s'échapper, de demander de l'aide et ils ressentent une forte douleur dans le corps. Le matin, quand ils se réveillent, ils disent "*janolari* m'a pris" ou alors "*janolari* est venu me chercher, la nuit dernière" et si le cauchemar se répète alors il faut vite se soigner ». [Gacinto 2012]

Comme dans le cas de l'agression d'un *corii* animal, l'attaque menée par un *janolari* peut être motivée par le désir de vengeance d'un *benane* ou encore en réponse après la blessure de l'animal ou sa mise à mort lors d'une partie de chasse.

Dans ce dernier cas, c'est-à-dire lorsque le chasseur est en mesure de prévenir l'attaque vindicative, il est possible de faire recours à un *bauu* appelé *Janolari bauu*, en mesure de prévenir l'attaque et éventuellement de soigner la victime atteinte, de suite après l'apparition des premiers symptômes. Etant donné le grand danger que représentent ces attaques et comme pour l'*aucaiino*, le texte du *bauu* nomme les *Arara*, les seuls en mesure de présenter une défense efficace pour protéger le *cori*.

[*Janolari Bauu*]

1	<i>Ununari coanacai ucutone canaichoaje colaorichana arara/ne</i>	Avec la lueur de l'éclair des Gens du Ciel qui éblouit le regard
2	<i>Cosumara</i>	<i>Cosumara</i>
3	<i>notiha/ne cojiacano bulunare/que</i>	avec le bâton fais-le trembler de terreur
4	<i>ranojiaene colariba conaira/que-ne</i>	il a posé son regard sur le cœur de la jeune femme
5	<i>notateiine comaleca aichari biinacaje</i>	le maudit jaguar se rapproche toujours plus d'elle pour la capturer
6	<i>haereco biinacate haereco janataone</i>	protège-la [parce qu'] il se met en colère, le maudit se met en colère
7	<i>ranojiaene colariba conaira/que</i>	il a posé son regard sur le cœur de la jeune femme
8	<i>aichari biinacate</i>	le maudit jaguar en colère qu'il

	<i>haereco janoriten</i>	lui tourne le dos
9	<i>sichura sichuraritin.</i>	qu'il la laisse s'échapper, qu'il la laisse s'échapper

Comme pour l'*Aucaino bauu*, l'efficacité du chant repose sur sa capacité à éloigner le *janolari* de sa victime (8) en l'obligeant à la fuite (9). Seul l'éclair (1), sa lumière intense et sa rapidité, permet d'éblouir l'agresseur, même quand il a désormais attrapé sa proie et qu'il est prêt à en dévorer le *corii*. A travers les nombreux récits qui décrivent ces attaques il est donc possible de souligner non seulement la force extraordinaire de l'animal et de son *corii* mais surtout la rage (6, 8) avec laquelle il déploie son agressivité sur sa victime.

§4.6. Asaeca : le dommage.

Comme évoqué précédemment, la catégorie appelée *asaeca* comprend une grande variété d'affections qui comprend l'ingestion d'aliments avariés (*amacoi*) provoquant une "mauvaise digestion" (*netabana*), les fractures (*nepaoca*), les brûlures (*mocoha*) et les dommages de type *itosaje* (cf. chapitre 2) occasionnés par le non-respect des interdictions sexuelles relatives à la période de la *couvade*. Dans le langage courant le terme *asaeca* est souvent associé à un autre mot qui tend à le spécifier, une référence étiologique en mesure d'en éclairer la nature et qui, par exemple, désigne souvent la classe de l'aliment avarié ingéré ou la partie du corps endommagée. Contrairement aux maladies de type *janai*, on ne reconnaît pas aux *asaeca* l'action pathogène d'une entité non humaine comme cause étiologique, son

apparition est plutôt vue comme le résultat d'une imprudence, d'une simple erreur ou d'une violation délibérée de la part du malade. Cela explique pourquoi ces affections impliquent principalement le corps, tandis qu'elles n'atteignent qu'indirectement les fonctionnalités du *corii* en limitant les capacités de son siège corporel, c'est-à-dire le *cori* et l'*acarera*. Parmi les affections les plus fréquentes, on trouve les *asaeca* dues à l'ingestion d'aliments avariés. Elles sont en mesure d'interrompre l'assimilation normale des aliments et elles empêchent ainsi au sang de nourrir le reste du corps. En peu de temps le malade souffre d'une perte de force progressive, ce qui cause un affaiblissement général des défenses et une dangereuse exposition à de possibles attaques extérieures. En outre, cela provoque une interruption de la circulation des *coaUCA* (cf. chapitre 1), ce qui restreint les activités de la personne en influençant sensiblement sa participation aux activités communautaires et familiales. Dans la plupart des cas d'*asaeca*, il suffit de faire recours à l'utilisation de *bauu* spécifiques pour résoudre rapidement le problème sans qu'il y ait besoin de demander de l'aide à un *iinunucoaunera* ou à un thérapeute expérimenté. Toujours pour ce qui est du cas relativement fréquent d'une mauvaise digestion, s'il n'est pas possible d'attribuer le mal-être à l'ingestion d'un aliment spécifique, le recours au chant appelé *Lenuneque Nasaena Bauu* est suffisant ; cette opération peut être effectuée par n'importe quel membre de la famille sans que de particulières compétences dans l'énonciation ne soient nécessaires.

[*Lenuneque Nasaena Bauu*]

1	<i>Charibana/chu-ne</i> <i>charibana/chu-ne</i> <i>amacoi/que-ne Ineleonijina</i>	Jamais jamais même s'il se nourrit de nourriture avariée
---	---	--

	<i>natiine</i>	
2	<i>charibana amacoi/que nasajei</i>	jamais la nourriture avariée ne lui fait du mal
3	<i>que nenecoto chara cojuai chara cojuai</i>	il ne tombe jamais malade, il ne tombe jamais malade
4	<i>remaie ichoje</i>	le chien noir
5	<i>suri corionisi caje/ne</i>	de son intestin à lui
6	<i>amacoi/que-ne nasajei/ne</i>	la nourriture avariée
7	<i>colrululu colrululu rai que ranojiae/ne</i>	qu'elle sorte de la femme comme s'écoule l'eau, comme s'écoule l'eau
8	<i>amacoi/que-chu nasajei/ne</i>	la nourriture avariée
9	<i>nenecoto/ne janataone rai suri corionisi</i>	protège son intestin de la maladie
10	<i>caje/ne amacoi coora/ne</i>	du poison de cette nourriture avariée
11	<i>rululu rululuritiin rululu rululuritin.</i>	fais-la s'écouler dehors, fais- la s'écouler dehors

Le bauu a la fonction précise de soulager la douleur, de supprimer la nausée et de « soigner les viscères empoisonnés par la nourriture abîmée » [Julián 2012] en extrayant, en “tirant vers l’extérieur” (*reisuricorionisi caje*) la nourriture ingérée présente dans l’estomac. Le texte mentionne explicitement la dangerosité des aliments avariés, en insistant sur la composante toxique (*lenone coora*) pour la personne, tout comme les effets que cela peut avoir sur le fonctionnement de l’ensemble des organes impliqués dans la digestion des aliments. Par la suite, on

mentionne certains animaux – *maichano aroba, asisi, teretere aroba* (*aroba* “terrestre”), *mahuna aroba* – connus pour être à l’abri des effets de la nourriture avariée. Dans la plupart des cas, on croit que le *Netabana bauu* a réussi à guérir le malade quand ce dernier arrive à rejeter, en les vomissant (*naruha*), les aliments nocifs (7, 11).

De toute autre nature est l’affection connue sous le nom d’*itosaje*, déjà mentionnée dans le chapitre 2. Elle aussi est considérée comme appartenant à la catégorie des *asaeca*, et la responsabilité est à attribuer exclusivement aux parents du nouveau-né et à la violation de la période d’abstinence sexuelle prescrite lors des six mois qui succèdent à l’accouchement. Cette maladie possède en réalité des caractéristiques et des spécificités qui ne peuvent se regrouper dans les catégories que l’on a décrites jusqu’ici, et on ne peut la comprendre pleinement que dans le cadre du fonctionnement du corps urarina. En effet, si on la mentionne parmi les *asaeca*, on tend à souligner que les entités non humaines sont étrangères à son étiologie. Cependant, sur la base de l’analyse de ses caractéristiques spécifiques, on ne peut pas non plus la classer parmi les maladies dont la responsabilité est exclusivement de la personne malade. On considère le corps, en particulier celui des enfants qui est encore en formation, comme le lieu privilégié dans lequel il est possible de combiner des éléments provenant d’autres sujets – comme par exemple les liquides physiologiques, les émotions ou les pensées, qui permettent la manifestation corporalisée de l’altérité. La circulation de ces substances, matérielles et immatérielles, font du corps une construction qui est le fruit d’une action collective : les personnes sont le résultat d’une action multiple et leur existence est le fruit d’un processus. La notion d’extension corporelle, ou extension de la personne, permet de décrire les différentes classes d’interaction et de combinaison. Il existe donc des parties ou des prolongements du corps en mesure d’exercer une volonté vouée à attaquer directement la personne. Par exemple, les substances corporelles comme le sang ou la semence masculine sont immédiatement reconnaissables

comme des extensions car elles proviennent d'un corps spécifique et elles ont la capacité de pénétrer ou de contaminer un autre corps. Par le biais de cette faculté, elles deviennent transmissibles, elles peuvent s'installer à l'intérieur d'un autre corps ou être considérées comme des extensions se manifestant avec le temps dans le corps des personnes plus proches, en raison de relations spécifiques de parenté, de liens affectifs ou par simple promiscuité. Le type de maladie *itosaje* semble celui qui correspond le mieux à cette modalité d'action sur les corps. Le passage de la semence du corps de l'homme à celui de la femme, même si cela n'engendre pas forcément une nouvelle grossesse, induit un processus de coagulation et donc de solidification qui peut avoir des effets néfastes sur le développement du nouveau-né, précisément parce que ce dernier est caractérisé par une perméabilité potentielle et une relation étroite d'échange de substances avec sa mère. Cela peut se produire dans le cas où l'interruption de la période d'abstinence concerne les deux parents biologiques ou lorsque c'est seulement l'un des deux qui a des rapports sexuels avec une tierce personne. Afin de mieux comprendre les implications de ce type de violation et les maladies qui en découlent, il est utile de reporter ci-dessous les propos de Julián :

« L'enfant qui vient de naître est très délicat et il ne résiste à rien. Il est important que le bébé soit sain et c'est difficile si le papa ne fait pas la "diète" [abstinence sexuelle]. La semence de l'homme va dans la femme et là, ça commence à affaiblir l'enfant, son sang s'affaiblit et tous ses os deviennent durs, il ne peut plus bouger et il reste comme invalide. C'est pour cela que les Urarinas respectent la diète [abstinence sexuelle] : ni avec sa femme, ni avec une autre femme. Ils font la diète parce que comme ça l'enfant peut devenir fort. Ils peuvent avoir des relations seulement après avoir attendu, seulement après avoir vu que l'enfant est assez grand pour pouvoir

résister. En général ils le font après environ six mois. Si on ne respecte pas cette règle, le bébé souffre beaucoup, il grandit sans force, maigre, et quand il devient jeune il n'est pas utile aux travaux d'effort physique. C'est ainsi que des fois ils meurent : à cause de cette maladie, ils ne grandissent pas. Une fois un couple a eu un enfant, maigre, tout en os, qui souffrait tout le temps de diarrhée. Les gens ont alors demandé à la mère :

“- Comment tu t'es occupée de ce bébé ?

- Son père est le coupable : quand le bébé était petit il vivait avec une autre femme.”

L'enfant avait déjà un an et demie et il ne se mettait pas debout, un ancien dit alors à la femme :

“- On fait un essai avec le *bauu* ?”

Le vieux récitait le *bauu* le matin et l'après-midi. Désormais [l'enfant] était pâle et maigre, il voulait manger mais il n'y arrivait pas. Avec ce *bauu* il n'a plus eu de diarrhée et il était tranquille. Après il a même réussi à s'asseoir. Et le vieux a dit à la femme :

“- Ton fils guérira, mais ce ne sera jamais un homme fort, il deviendra un homme délicat, faible.”

L'enfant a continué à grandir, à s'alimenter, il a grossi et son corps s'est ajusté lentement. Il s'améliorait de plus en plus et ensuite il a commencé à aller à quatre pattes, mais désormais il était grand. Ça, c'est ce qui arrive quand on ne respecte pas la diète ». [Julián 2011]

Dans le cas d'*itosaje* le rapport sexuel provoque l'activation d'un processus de solidification dans le corps de l'enfant. Une autre typologie d'*asaeca*, liée elle aussi aux rapports sexuels considérés comme inconvenants, aggrave les symptômes d'un processus pathogène déjà à l'acte en ralentissant son évolution et, dans certains cas, en augmentant la douleur. Tout ceci démontre clairement combien l'échange de

substances est directement en corrélation avec la santé de la personne et comment cela exerce une influence même sur ceux qui ne sont pas directement impliqués dans le rapport sexuel : il s'agit bien d'un échange plus étendu des fluides. Dans le spécifique, on se réfère à cette forme de "dommage" avec le nom d'*enacatori*. On considère en effet que lorsqu'un des occupants de la maison familiale tombe malade, il est imprudent pour les autres habitants et pour tous les membres de la famille les plus proches d'avoir des relations sexuelles lorsqu'il est en train de dormir, car cela pourrait provoquer un ultérieur affaiblissement du malade et ralentir son rétablissement. Julián décrit le danger que représentent les effets d'une telle violation dans les termes suivants :

« Tout le corps se sent lourd. Quand un malade dit qu'il se sent lourd, qu'il n'arrive pas à se relever, même s'il sent de pouvoir le faire, alors on sait que c'est la faute de la maladie *enacatori*. Sa maladie empire et il ne peut plus bien parler, parce que même ses lèvres deviennent lourdes. A moi c'est arrivé une fois : je sentais mes yeux qui se fermaient, mes bras lourds, et la maladie a empiré ; après quelqu'un m'a dit que c'était la faute d'une personne de ma famille. Moi je l'ai dit à tout le monde et eux ils m'ont dit que oui, c'était vrai. Après ils ont utilisé un *bauu* et ça m'a passé, une ancienne m'a soigné avec un *bauu* ». [Julián 2012]

Les cas d'*enacatori* sont décrits par les malades comme une sensation diffuse d'épuisement (*aterua*) auquel s'ajoutent un manque d'appétit prolongé (*mijitiei*) et un graduel engourdissement des membres (*nanajia*). Beaucoup de mes interlocuteurs soutiennent qu'une fois que l'on a identifié les responsables, on leur demande un comportement plus adéquat et de cesser d'avoir des relations sexuelles tant que le

malade ne récupère pas rapidement des forces. Il existe un *bauu* appelé *Unaa bauu* qui sert à accélérer le processus de rétablissement et grâce auquel on contraste efficacement le développement de la maladie. A cette fin, on mentionne dans le texte plusieurs espèces d’animaux que l’on considère à l’abri des effets négatifs provoqués par les relations sexuelles et qui sont caractérisés par une forme de socialité de type groupal : l’anai “qui marche seul” (*jelaitijie*), l’anai de la Lupuna (*ijia anai*), l’anai “qui se déplace en groupe” (*mulune anai*), l’écureuil “de la couleur du *sacha cuy*” (*sanaloe*), l’écureuil “color del huito” (*curinaloe*) et l’écureuil de la Lupuna (*ijia naloe*). Examinons dans le détail comment une telle maladie et ses causes sont décrites dans le *bauu* qui est utilisé pour la soigner :

[*Unaa Bauu*]

1	<i>Enacatori/ne-que enacatori/ne-que Eneleco</i>	La maladie, la maladie provoquée par la semence de l’homme
2	<i>ne/nanajia colnaca chara</i>	le corps ne devient jamais lourd
3	<i>anai jelaitijie</i>	[le corps du] <i>anai jelaitijie</i>
4	<i>rai baitaca/ne cobatatare/que ranojia/ne</i>	quand le malade est sur le point de mourir enlève la semence du corps de la jeune femme
5	<i>n/eneleco que ne/nanajia nenecoto</i>	la semence de l’homme qui rend lourd le corps en le faisant tomber malade
6	<i>janataone baitaca/ne</i>	qu’il fasse sortir la semence

	<i>cobatatare</i>	de l'homme du corps
--	-------------------	---------------------

Le *bauu* a donc la fonction de permettre la sortie de la semence de l'homme du corps de la femme (6) de manière à réduire l'effet nocif sur le malade (5). Comme nous l'avons décrit précédemment, l'emploi du *bauu* ne peut toutefois pas produire les effets désirés si l'on n'interrompt pas l'absorption de la semence, en cessant tout rapport sexuel. Dans les cas les plus graves, le chant peut être énoncé sur du tabac : on doit alors souffler la fumée sur le malade ou encore faire recours à des feuilles d'*acusa*, qui doivent ensuite être frottées vigoureusement sur les membres du malade ainsi que sur les autres parties du corps engourdis.

Conclusion.

Dans ce chapitre nous avons vu que dans le discours urarina, la formulation de toute hypothèse étiologique implique une causalité extérieure précise : les maladies sont toujours attribuées à la malveillance des hommes, des animaux ou à l'agression de la part d'esprits. On met ainsi l'accent sur la possibilité que les processus pathogènes puissent être activés par l'intervention directe ou indirecte d'entités humaines ou non humaines. En particulier, celle-ci a lieu par le biais d'une manipulation délibérée des substances corporelles, par de spécifiques modalités d'échange ou encore des actions manipulatrices.

En se basant sur une possible classification étiologique, nous avons tenté de repérer certaines spécificités attribuées aux cadres symptomatiques les plus répandus, en insistant, dans certains cas, sur les ambiguïtés qui rendent l'intervention thérapeutique particulièrement délicate.

La première tâche du thérapeute est celle de procéder à la formulation d'une hypothèse étiologique qui guide par la suite l'intervention. Même si l'on reconnaît les mêmes capacités thérapeutiques à chaque membre adulte de la communauté en mesure d'utiliser les *bauu* adéquats, c'est seulement en acquérant une certaine expérience dans toutes les techniques de soin qu'il est possible d'assurer l'efficacité de l'intervention et une protection optimale du bénéficiaire. L'état maladif est en effet provoqué par l'introduction d'un élément en mesure de se servir des liquides du corps pour en modifier les caractéristiques ou, dans les cas les plus graves, de compromettre les fonctions du *corii*, du *cori* et de l'*acarera* qu'il contient. Par conséquent, s'il est possible de parler d'une contamination positive en vue de définir l'action thérapeutique exercée par les *bauu* à l'intérieur du corps du malade, l'attaque pathogène menée à terme à travers la pénétration de *batoi* par la peau ou par l'enlèvement du *corii* active en revanche un processus de contamination négative.

L'intervention thérapeutique a pour autant la finalité d'interrompre le plus rapidement possible une dégradation qui concerne la personne dans son intégrité, elle agit non seulement sur le corps mais aussi sur toutes les activités de pensée-mémoire. De nouveau, comme dans le cas des premières dotations défensives fournies au nouveau-né, ce sont les chants *bauu* qui composent l'équipement thérapeutique de l'*iinunucoaunera* et qui déterminent l'efficacité de son intervention.

CHAPITRE 5

Chants thérapeutiques et processus de contamination.

Dans le chapitre précédent, nous avons présenté la classification étiologique urarina, qui nous éclaire sur les modalités auxquelles le thérapeute fait recours en vue de rétablir l'état de santé du malade, en procédant à une reconnaissance précise de l'affection et de l'agent pathogène responsable. L'adoption d'un modèle de type exogène lors de la définition des états morbides reconnaît souvent un degré de responsabilité majeur aux entités non humaines. Toutefois, il arrive que la violation des prescriptions relatives à la période pré et post natale soit à l'origine de la maladie, qui dans certains cas s'avère mortelle. Dans un premier temps, nous avons décrit la façon de mener l'enquête anamnétique et par la suite le choix de l'action thérapeutique la plus adéquate, qui dans la plupart des cas fait recours à l'énonciation de chants thérapeutiques.

Dans ce chapitre, nous approfondirons la thématique des chants *bauu*, en vue de mettre en avant leurs caractéristiques et leurs spécificités. Dans ce cadre, nous aborderons le mode de mémorisation et les techniques qui y sont liées, tout comme

les processus qui rendent possible le transfert du chant de l'énonciateur au corps du malade par le biais d'un *medium* physique et liquide.

§5.1. *Austiha* : guérir avec le chant

Dans la langue urarina le terme *auu* désigne l'ensemble des chants qui peuvent être utilisés par un énonciateur humain lors d'une intervention – positive comme négative – sur une autre personne humaine. Les *auu* diffèrent donc des chants que l'on entonne (*nenatiha*) exclusivement lors des fêtes ou des célébrations appelées *nenatena*, en raison d'une modalité spécifique d'utilisation qui regroupe les chants thérapeutiques *bauu* comme les chants empoisonnés appelés *auu basu*. On considère en effet que cette dernière typologie fait partie de l'équipement du *benane*, qui peut s'en servir pour induire des maladies chez la victime désignée, cela provoquant une graduelle et inévitable dégradation de son *cori*. Pour autant, les *bauu* peuvent être appris et enseignés librement, tandis que la mémorisation des *auu basu* doit être scrupuleusement évitée surtout par les *iinunucoaunera*, car cela pourrait engendrer une détérioration de leurs facultés thérapeutiques, l'affaiblissement de leur *cori* et la perte de la relation établie avec les *Arara* :

« Tout le monde peut faire usage de *bauu* : les femmes, les jeunes, les anciens... même toi tu pourrais. Le *bauu* sert de toute façon à soigner le malade. Bien sûr, pour bien apprendre il faut chercher un *iinunucoaunera* expérimenté, mais tout le monde peut apprendre, et si on les utilise [les *bauu*], [les personnes qui les utilisent] peuvent même se soigner elles-mêmes : le *bauu* c'est comme un don pour tous, pas seulement pour les *iinunucoaunera*. Et ceux qui

ne peuvent pas les utiliser c'est parce qu'ils n'ont pas voulu apprendre. Tout le monde, en devenant parents, devrait les connaître et les utiliser pour soigner les enfants ». [Julián 2011]

Les propos de Julián précisent l'importance que les chants *bauu* revêtent pour la survie de la communauté, de telle sorte que leur diffusion et tous les efforts déployés pour une propagation des connaissances technico-rituelles qui y sont liées sont légitimisées et encouragées. Au premier abord, on met l'accent sur l'horizontalité qui caractérise la transmission et l'apprentissage des *bauu*, autant que la possibilité, dès l'enfance et pour tous les membres de la communauté, d'en apprendre le texte et les techniques d'utilisation particulières. De la même manière que ce qui a été décrit du parcours d'apprentissage des techniques chamaniques, en particulier celles qui concernent la préparation et l'utilisation des macérations psychotropes, on remarque que les mêmes dispositions s'appliquent également aux *bauu*, même s'ils restent "à disposition de tous ceux qui sont intéressés". En ce qui concerne les femmes ayant atteint l'âge fertile, les mêmes restrictions et interdictions que celles qui sont relatives à la pratique chamanique restent en vigueur : on entend par là l'ensemble des techniques de soin qui y sont associées, y compris celles qui requièrent la préparation et l'administration de remèdes végétaux. Ce sont les anciennes de la communauté qui sont les plus aptes à utiliser les chants et qui se prennent le plus souvent la responsabilité d'enseigner le texte et sa signification aux jeunes membres de la famille. Dans tous les cas, outre l'apprentissage mnémotechnique du texte, la transmission de la connaissance rituelle requise afin de se servir correctement de chaque *bauu* est indispensable. Cela permet de différencier une instruction superficielle d'un travail plus approfondi, ce dernier étant le résultat d'un parcours d'étude qui s'élabore sur plusieurs années et qui est basé sur la compréhension du texte et de la terminologie spécifique – qui dans certains cas est

très éloignée du langage parlé courant – ainsi que de la capacité à transmettre ces mêmes connaissances à d'autres, perpétrant ainsi leur diffusion. Pour autant, la seule barrière qui se pose entre le néophyte et l'acquisition d'une compétence thérapeutique majeure est souvent représentée par un manque de volonté ou un faible intérêt vis-à-vis de ces thématiques. La question de l'apprentissage des *bauu* est fréquemment associée à une prise de responsabilité précise que le néophyte démontre en manifestant un dévouement continu envers l'exercice des pratiques thérapeutiques. De plus, tel que l'a souligné précédemment Julián, chaque membre adulte de la communauté devrait assumer cette fonction :

« Chaque personne, si elle veut vraiment aider sa famille, doit apprendre. Ça ne sert pas beaucoup, mais c'est important. Avant, quand il n'y avait pas de médicaments qui venaient de la ville et les gens ne pouvaient pas aller au cabinet médical sans faire plusieurs journées de voyage, la seule manière c'était d'utiliser un *bauu*. Ce sont [les *bauu*] le sac à médicaments de l'*iinunucoaunera*, et aussi de tout le monde. Un homme, par exemple, qui n'est pas capable de soigner sa famille ou d'aider son fils qui ne dort pas parce qu'il rêve des jaguars ou qu'il est tombé malade, ce n'est pas vraiment un homme adulte. Si tu es un père ou une mère c'est important de les connaître [les *bauu*]. Certains disent qu'ils ne servent à rien, mais ils le disent seulement quand il y a un *mestizo* qui les écoute ou alors parce qu'ils ont honte, mais après le soir quand ils sont chez eux et que personne ne les voit, ils les utilisent. Si toi tu as un médicament qui fonctionne et qui ne fait pas de mal, pourquoi tu ne devrais pas l'utiliser pour guérir ? ». [Julián 2012]

Ce bref fragment rend compte de l'engagement d'une personne experte dans l'enseignement des *bauu*, à cela doit correspondre un dévouement égal de la part de l'apprenti qui en tant que personne adulte doit démontrer d'être sérieux à l'étude, avoir un sens solide de la responsabilité vis-à-vis de sa famille et plus généralement de la communauté à laquelle il appartient. L'exercice de la pratique thérapeutique est donc une question qui implique la communauté tout entière et qui appelle chaque membre à participer activement au bien-être commun. Répondre par un manque d'intérêt à de tels enseignements est par conséquent souvent interprété par les plus anciens comme une forme naissante d'immaturité, en plus d'être source d'« inquiétude pour tout le monde, pas seulement pour sa famille, parce qu'une personne qui soigne ça sert toujours, mais en avoir plus d'une c'est encore mieux » [Julián 2011].

§ 5.2. Les chants *bauu*

A l'intérieur de la catégorie des *bauu* il est possible de distinguer trois typologies spécifiques qui présentent, comme nous l'aborderons dans le détail ci-dessous, différentes modalités d'utilisation.

Une telle répartition répond à un critère précis qui met en relief, d'une part, une spécificité fonctionnelle pour chaque catégorie et permet d'autre part leur classification sur la base du niveau de développement du *cori* nécessaire à exploiter toutes les potentialités de chaque *bauu*. Dans certains cas, même s'ils ne l'explicitent pas, ce sont les *iinunucoaunera* qui appliquent cette répartition en vue de guider le processus de formation du néophyte. De cette façon, l'apprentissage est progressif, de sorte que l'enseignement des chants les plus complexes – potentiellement les plus dangereux – ne puissent être enseignés qu'aux personnes adultes ayant déjà une

certaine expérience.

Il est possible de répartir les *bauu* de la manière suivante :

- Chants de soin (*cuiinunua bauu*),
- Chants de protection (*bujatiha bauu*),
- Chants d'activation (*lomua bauu*).

§5.2.1. *Cuiinunua bauu* : les chants de soin.

Les *bauu* de soin (*cuiinunua bauu*) permettent, s'ils sont utilisés lorsque la maladie est identifiée encore au stade de sa diffusion, d'en contraster l'évolution et de rétablir l'état de santé du malade. Leur efficacité dépend donc d'une correcte énonciation du *bauu*, d'une particulière attention lors de son utilisation et de la rapidité avec laquelle il est employé. Les propos de Medardo reportés ci-dessous illustrent une idée très répandue :

« Quand désormais [la maladie] est trop grave, qu'elle a déjà pénétré dans le sang, même un *bauu* ne peut plus soigner [le malade]. Un *iinunucoaunera* peut alors prendre *cuairi* et demander [aux Gens du Ciel] qu'il guérisse. Mais ça ne fonctionne pas toujours et la personne meurt sans que l'on puisse l'aider. Pour cette raison, un malade ne perd pas de temps et il cherche tout de suite un *iinunucoaunera*. Si ensuite [l'*iinunucoaunera*] se rend compte qu'il ne peut pas guérir alors il dit "non, je ne peux pas!", et les gens comprennent bien que désormais la maladie est trop

forte. Tandis que si l'on fait vite, si on cherche tout de suite celui qui connaît le *bauu* qu'il faut, alors il se sauve ». [Medardo 2011]

Dans le cas décrit ci-dessus, c'est-à-dire lorsque la maladie s'est désormais insinuée dans le flux sanguin jusqu'à l'intérieur du *cori* et de l'*acarera*, il est difficile de sauver le malade car sa condition indique que l'affection, désormais installée de façon stable dans le corps, est en train d'en compromettre les fluides et exerce une résistance tenace vis-à-vis du soin :

« Tu te souviens que je te disais que quand désormais elle est dans le corps, quand désormais la maladie entre dans le sang et va dans tout le corps, alors c'est trop tard ? Eh bien, c'est une situation grave parce que ton corps meurt et le *corii* et l'âme s'en vont, ils sortent. Parce qu'ils ne tombent jamais malades, ni l'esprit ni l'âme, mais seulement le corps, seulement le *cori*. Ça, ça arrive parce que la maladie se déplace avec le sang jusqu'à arriver dans le *cori* pour le tuer. Tu comprends maintenant pourquoi le *bauu* doit faire pareil, mais au lieu de se déplacer pour tuer il doit le faire pour soigner, et donc tuer la maladie et pas la personne. On comprend aussi pourquoi il faut tout de suite utiliser le *bauu*, sans attendre : tu ne peux pas toujours être sûr que tu vas guérir, tu ne peux pas toujours savoir s'il s'agit de quelque chose de grave ou de pas très dangereux. Ce qui est important, c'est de ne pas attendre, tu dois le dire à quelqu'un qui peut t'aider ou alors le faire tout seul ». [Julián 2011]

Les *bauu* appartenant à cette catégorie font partie d'un vaste corpus qui

comprend des chants spécifiques pour chaque type de *cunai* – *asaeca*, *janai* et *satiha* – et donc également pour les attaques ayant pour cause un acte de sorcellerie. Cela explique le dévouement avec lequel beaucoup de mes interlocuteurs s’emploient à leur mémorisation. Par ailleurs, cela nous éclaire sur les raisons de la vaste diffusion et circulation des *bauu*, qui dans de nombreux cas sont objet d’échange et d’apprentissage mutuel. L’idée assez répandue selon laquelle il existe « un *bauu* pour chaque maladie » doit par conséquent être comprise au sens littéral, c’est-à-dire comme une possibilité concrète « donnée aux hommes pour soigner toutes les maladies par les *bauu* ». Font exception les maladies « qui voyagent sur la rivière, qui arrivent de dehors », souvent appelées *inameritoa* ou “maladies graves”, pour lesquelles aucun *bauu* n’est efficace, et qui possèdent la particularité de s’installer directement dans l’*acarera* de la victime, la condamnant ainsi à une mort certaine. Dans cette catégorie on trouve la malaria (*ajaa*), la varicelle (*nerosona*), la rougeole (*sarampi*), la coqueluche (*jaseri*) et plus généralement, toutes les maladies contagieuses (*mijnianti*).

Il est relativement fréquent, même pour les maladies de type *cunai*, qu’un chant ne suffise pas à fournir un traitement adéquat, surtout lorsque celui-ci est utilisé bien après la limite temporelle qui en détermine une majeure efficacité. Dans ces cas-là, il est toutefois possible d’intervenir par le biais d’une pratique qui consiste à l’extraction physique de la maladie du corps du patient. Mais avant d’analyser plus en détail la technique extractive, il est important de souligner qu’elle ne peut être utilisée sans un *bauu* spécifique relatif au type d’affection que l’on se propose de soigner ; c’est précisément l’utilisation des deux techniques simultanément qui garantit de meilleurs résultats en terme de guérison et de rétablissement.

« Beaucoup d’anciens ne savent pas où aspirer, certaines choses c’est seulement Medardo qui les a apprises parce qu’il a suivi son

père, et c'est pour cela qu'il les sait. Avant tout il cherche la maladie, en touchant [le corps du malade], et comme ça il sent si quelque chose bouge sous la peau, comme un insecte. Ensuite il l'aspire [la maladie] et il la tue. Ce n'est pas seulement dangereux pour le fait que quand tu inspires tu dois faire attention à ne pas faire sortir le sang, parce que la maladie peut passer à toi. Souvent avec les enfants, ceux qui ne savent pas encore parler, lui [Medardo] il sait déjà ce qu'ils ont et où il doit chercher. Souvent on utilise un *bauu* qui affaiblit la maladie, l'arrête, et après on peut l'aspirer vers l'extérieur. D'autres fois au contraire quand un *iinunucoaunera* est très expérimenté, ça ne sert à rien : lui il arrive à la voir et il la fait sortir en quelques minutes ». [Julián 2012]

Comme cela vient d'être clairement expliqué, l'opération d'aspiration se répartit sur trois phases ; chacune d'entre elles doit être parfaitement maîtrisée par l'exécutant afin de garantir une extraction réussie sans que cela ne provoque un dommage pour le thérapeute ou pour le malade. On appelle la première phase *coituha*, littéralement "connaître" et elle consiste à localiser de manière précise la maladie à l'intérieur du corps. Julián nous indique comment Medardo a fait sienne cette habileté grâce aux enseignements qu'il a reçus de son père ; il nous fournit une description minutieuse qui révèle combien on considère cette technique un art très raffiné, de fait la prérogative d'un nombre restreint d'*iinunucoaunera* anciens :

« Apprendre à comprendre où se trouve la maladie, c'est difficile, et tout le monde n'en est pas capable. C'est une chose que d'aspirer quand quelqu'un a mal à la tête, tandis que c'est une tout autre chose lorsqu'il s'agit d'une vraie maladie, dangereuse. Il

arrive que si tu as mal à la tête n'importe qui peut t'aspirer fort sur le front pour que comme ça le sang – mais pas beaucoup, seulement un peu de sang – qui a séché puisse se déplacer depuis l'endroit où il se trouve et te faire passer la douleur. Ça sert à ça : ça enlève la douleur et ça laisse couler le sang. Mais pour les maladies tout est différent. Celles-ci [les maladies] bougent, elles se déplacent. “Tu les sens pulser”, c'est comme ça que me dit Medardo ; tu les sens qui bougent la queue comme un ver et même toi tu dois le sentir. Une fois il a voulu m'enseigner à moi aussi et il me disait : “tu le sens, tu la sens qui bouge ?”, alors moi j'ai mis la main dessus, mais je n'ai rien senti. Je me suis toujours demandé comment il y arrive, ça me semble si difficile ! C'est pour cela qu'il n'y en a pas beaucoup de bons, il n'y a pas beaucoup de personnes capables de soigner les maladies les plus fortes ou extraire les *batoi*, quand ils ont déjà bien pénétré la chair ». [Julián 2011]

La procédure reste inchangée qu'il s'agisse d'un *batoi* ou au contraire d'un grumeau de sang qui empêche le passage des pensées ou de la nourriture ; la localisation précise permet de délimiter la zone dans laquelle la maladie s'est installée. En effet, c'est seulement par une légère palpation de la peau que le thérapeute peut définir le stade de son développement et par la suite formuler une hypothèse étiologique de manière à évaluer le danger encouru.

« C'est difficile d'expliquer comment faire, il faut du temps pour apprendre. Des fois tu sais déjà où la maladie se trouve, parce que tu sais de quelle maladie il s'agit : certaines maladies, quand quelques jours sont passés, elles vont toujours au même endroit

[dans le corps], alors si toi tu connais la maladie tu sais déjà où la trouver. Pour d'autres au contraire, tu les cherches, tu les vois et après tu comprends de quelle maladie il s'agit. Mais ton *cori*, lui, doit être fort, tu dois avoir beaucoup d'expérience. Comme le dit Julián, ce n'est pas tout le monde qui en est capable. Et beaucoup se trompent parce qu'ils ne la trouvent pas [la maladie] ou parce qu'ils mettent trop de temps ». [Medardo 2011]

C'est seulement après s'être employé à définir la position et la nature de la maladie, des opérations menées avec une rapidité extrême, que le thérapeute peut procéder à la succion et donc à l'extraction de la maladie. Cette opération exige une grande habileté et expose le thérapeute au risque d'une succion trop intense qui provoquerait, par la sortie de sang, un transfert de l'affection. Par la succion il est donc possible d'extraire immédiatement la maladie, toutefois cela rend cette dernière particulièrement dangereuse pour le thérapeute qui pourrait en absorber entièrement les agents pathogènes. Pour cette raison, de telles techniques sont utilisées seulement après des années d'observation et d'apprentissage guidé. Néanmoins, on peut constater, comme l'a fait remarquer Julián, que l'utilisation de la technique de succion connaît également un usage "domestique" beaucoup plus fréquent et par le biais duquel il est possible d'intervenir sur l'irrotation du sang dans le corps en contrôlant sa distribution pour éviter une accumulation ou une solidification, toutes deux reconnues comme les causes les plus fréquentes de douleurs chroniques et d'épisodes de fortes migraines (*cutiri cuna*)¹⁵¹.

151 On considère en effet que les migraines sont provoquées par une accumulation de sang coagulé à hauteur du front ; celui-ci ne peut plus circuler et provoque un flétrissement des tissus. La douleur que le malade perçoit est donc le résultat de l'obstruction des veines, une condition transitoire sur laquelle on peut néanmoins intervenir en effectuant une succion précisément à l'endroit où le sang se regroupe au niveau de la tête.

§ 5.2.2 *Bujatiha bauu* : les chants de protection.

Les *bauu* du second type, *bujatiha bauu*, sont fréquemment utilisés en tant que moyen de défense. Il s'agit de chants que l'on pourrait erronément classer dans la catégorie des *cuiinunua bauu*, mais contrairement à ces derniers, ils ont la particularité de doter le corps d'un attirail défensif apte à le protéger, pour une durée variable, de l'agression de *nijniaene* – de ses *batoi* et de ceux qui ont été tirés par un *benane* – ou plus généralement de n'importe quelle entité non humaine agressive comme les *Edara*. On utilise donc les mêmes chants pour contraster des maladies découlant d'attaques de la part de ces entités, mais les *bauu* peuvent être employés en tant que mesure prophylactique sans que cela n'induisse de changement dans les techniques de préparation et d'énonciation. La seule variation à signaler concerne la forme d'administration du chant : étant donné que le *bauu* doit être en mesure d'offrir un appareil de défense contre de possibles attaques provenant de l'extérieur, on considère que son efficacité est accrue si l'on fait recours à une teinture végétale qui peut s'appliquer sur le corps de la personne. Dans de nombreux cas, on préfère l'emploi de *jiaane*¹⁵² comme moyen d'incorporation du *bauu*, car on reconnaît à la teinture extraite du fruit de cette plante tant la faculté de pénétrer dans le corps à travers la peau que certaines caractéristiques adaptées à la fonction défensive. En particulier, la couleur rouge vif et l'arôme caractéristique, qui déplaisent aux *nijniaene* malveillants, fonctionnent comme de très bons répulsifs.

« Quand un homme décide d'aller pêcher pendant la nuit ou pour plusieurs jours, et s'il n'y va pas avec son lit¹⁵³, des fois il fait attention à se protéger pour ne pas ramener de maladie, une fois de

152 *Bca orellana*.

153□ Le terme fait référence à l'habitude de préparer tout le nécessaire pour affronter une longue partie de chasse ou un voyage de plusieurs jours. « Aller avec son lit » indique donc l'intention de passer une ou plusieurs nuits loin du village.

retour à la maison. Certains, surtout quand ils vont dans la forêt, utilisent *jiaane* parce qu'après avoir utilisé le *bauu*, ils se le mettent sur le visage et sur la poitrine. Certains l'utilisent aussi sur le dos, parce qu'ils disent que comme ça aucun *nijniaene* ne peut les suivre jusqu'à chez eux. Quand elle fait ça, la personne est sûre d'être protégée et de protéger aussi ses enfants. Aucun *nijniaene* ne pourra enlever son *corii* et c'est plus difficile qu'un *batoi* puisse pénétrer [dans le corps] pour te faire tomber malade ». [Gacinto 2011]

La particularité des *bujatiha bauu* est celle de pourvoir le liquide utilisé comme moyen de transmission du chant d'un nombre élevé de *bauu* sans que cela n'interfère sur la fonction spécifique de chacun d'entre eux. La coprésence de plusieurs *bauu* dans le liquide, obtenue par l'énonciation attentive d'une longue séquence de chants, permet en effet de les introduire dans le corps en évitant qu'ils n'interfèrent entre eux. Même dans ce cas, le choix des liquides sélectionnés pour l'incorporation des chants privilégie des solutions obtenues à partir de matières végétales - *cacuri*¹⁵⁴ et *jiaane* – à partir desquelles on extrait une teinture qui, une fois terminée la phase d'énonciation, est utilisée à même la peau du bénéficiaire. Certains de mes interlocuteurs ont défini cette opération comme une sorte de « vaccination, identique à celle que le médecin fait avec la seringue », et même si elle n'assure pas une protection totale vis-à-vis des attaques pathogènes de la part des entités non humaines, elle en réduit sensiblement la dangerosité. Quant à la durée de la protection, elle dépend uniquement de l'habileté de l'énonciateur et du niveau de développement de son *cori*. A cette seconde catégorie appartiennent seulement deux *bauu* : le *canane mitu bauu* et le *cacuri bauu*, déjà décrits dans le chapitre 2.

154  *Genipa Americana*.

« Avant toute chose il te faut [la teinture obtenue à partir de] *cacuri* ou *jiaane*, en fonction du *bauu* que tu utilises ; après tu y mets dedans tous les autres *bauu* que tu connais ou qui te servent. Plus tu en sais et mieux le *bauu* fonctionne, parce que tu peux protéger l'enfant pendant beaucoup plus de temps et contre plusieurs choses. Ça fonctionne vraiment comme une protection que tu utilises avant de tomber malade et pas après, et c'est pour cela qu'on l'utilise avec les enfants qui n'ont pas encore eu beaucoup de maladies : tu les protèges, tu évites qu'ils meurent, au moins jusqu'à ce qu'ils grandissent et qu'ils deviennent plus forts ». [Julián 2012]

§5.2.3 *Lomua bauu* : les chants d'activation

Les chants de la troisième catégorie, appelés *Lomua bauu*¹⁵⁵, permettent d'activer les macérations de psychotropes obtenues à partir d'*enuata*, d'*acaa* et d'*iinunu*. Contrairement aux chants des deux premiers groupes, ceux-ci requièrent une certaine familiarité avec les techniques chamaniques liées à la préparation de macérations végétales, et surtout une connaissance approfondie des savoirs rituels. Comme nous l'avons décrit précédemment, le présupposé indispensable à une correcte utilisation de cette typologie de *bauu* est un bon développement du *cori* de

¹⁵⁵□ Le terme *domua* est souvent utilisé pour indiquer l'introduction dans la peau d'un objet étranger, comme une épine, une lame ou l'aiguille d'une seringue. L'acception la plus courante est donc celle qui fait référence à l'acte de pénétrer à l'intérieur du corps, une action qui implique dans tous les cas l'introduction d'une substance à l'intérieur du flux sanguin. Telle est en effet l'idée qui caractérise l'emploi de ce terme dans le cadre des teintures de fibres végétales « parce que c'est comme quelque chose qui tombe sur tes vêtements ou sur de la *chambira* que tu ne peux plus nettoyer après une fois que ça a pénétré, tu l'as coloré de la même couleur » [Julián 2012].

l'énonciateur ; pour cette raison c'est le plus souvent un *iinunucoaunera* expérimenté qui les utilise, car la responsabilité d'une transgression des normes imposées par une telle pratique retombe sur sa personne :

« La personne qui utilise ces *bauu* sait bien qu'il doit être bon, il doit bien l'utiliser le *bauu*, parce que sinon [les macérations utilisées] ne servent à rien. Il y a tellement de gens qui te disent "moi je suis capable", mais après certains sont en réalité des menteurs, tandis que d'autres le font mal et la force d'*iinunu* ou d'*acaa* est trop forte. Quand c'est trop fort ça veut dire qu'on n'a pas bien utilisé le *bauu* ou alors qu'il y a eu une erreur. Même quand c'est trop faible : ça veut dire que la personne ne savait pas, qu'elle n'avait pas un bon *cori*. C'est pour cette raison que pas tout le monde n'utilise ces *bauu* et quand quelqu'un n'est pas sûr il dit "non, moi je ne peux pas ! Mais je peux te dire qui peut le faire". C'est comme ça que doit faire un bon *iinunucoaunera* ». [Medardo 2012]

Il existe enfin une dernière catégorie, de difficile classification : elle est composée de chants dont la fonction ne semble pas, au premier abord, de type thérapeutique. En effet, les explications fournies par mes interlocuteurs sur la particularité de ces *bauu* sont accompagnées de rires amusés et de commentaires ironiques :

« Ce sont des *bauu* que des fois on ne peut pas dire, ou qu'il vaut mieux ne pas dire pour ne pas créer des problèmes. Même

maintenant, tandis qu'on est en train de parler, ma femme me regarde, parce qu'elle m'a dit de ne rien te dire si nos enfants ne sont pas loin : eux ils ne doivent pas entendre, parce que plus tard ils peuvent créer des problèmes à leurs femmes. C'est pour ça que ces *bauu*, les anciens ne les disent pas à tout le monde et qu'il y a des gens qui les conservent jalousement. Moi désormais je suis trop vieux pour les utiliser, mais un jeune... Les plus jeunes veulent les apprendre, surtout celui pour avoir des relations [sexuelles] avec une femme qui te refuse. C'est un *bauu* qui fonctionne et qui peut aussi faire séparer un couple. Tu comprends dans quel sens, pas vrai ? ». [Roberto 2012]

Le sens de ces observations prononcées à mi-voix est de toute évidence compris par tout le monde et cela contribue à expliquer pourquoi ces *bauu* appartiennent à une catégorie ambiguë, difficilement classifiable ; par ailleurs, on remet rarement en question leur dangerosité ou leur efficacité. Pour les *cuiinunua bauu* – comme pour les autres typologies décrites ci-dessus – la diffusion est encouragée et extrêmement libre, tandis que pour cette catégorie on décide souvent à l'intérieur d'un petit groupe composé de quelques anciens – hommes et femmes – si on les emploie ou non, et l'on juge de manière négative leur utilisation de la part d'un particulier¹⁵⁶ qui agirait sans un consentement plus large.

Un dernier exemple vient étayer ce que nous venons de décrire, il nous est fourni par le chant appelé *ujoasa bauu*, qui permet à l'homme d'avoir une relation

¹⁵⁶ Souvent associé à des attaques provenant d'un acte de sorcellerie, l'emploi de ces chants à première vue inoffensifs est souvent considéré comme suspect de la part de la communauté. On considère en effet que ce sont précisément ces *bauu*, surtout parce qu'ils sont très efficaces s'ils sont utilisés à l'insu du bénéficiaire, qui peuvent agir contre sa volonté et par conséquent le pousser à avoir un comportement moralement méprisable ou violent.

sexuelle avec une femme : ici le chant a la capacité d'influencer directement la volonté de la femme qui de cette manière non seulement n'est plus en mesure de décliner les propositions de l'homme, mais elle se démontre très soumise à toutes ses demandes. Il est donc clair qu'une utilisation incorrecte peut porter atteinte à l'unité familiale en exposant la communauté entière à une situation particulièrement conflictuelle. La même chose se produit pour le chant appelé *Barehe bauu*, le plus souvent connu uniquement par les anciens, qui le conservent jalousement. Ici aussi, l'utilisation du *bauu* ne satisfait pas une demande spécifique de la part de l'intéressé ; au contraire, son administration doit advenir à l'insu du bénéficiaire. La plupart du temps, ce dernier ne le sait même pas, et ce durant de nombreuses années. En général, ce sont les hommes d'une même famille qui, après avoir constaté que l'un d'eux n'éprouve aucun intérêt pour la bière de manioc, décident d'un commun accord d'édulcorer avec le *bauu* une petite quantité de boisson et de l'offrir ensuite à l'homme lors d'une occasion informelle ou en la mélangeant à un autre aliment. L'un des avertissements à cet égard est celui de ne pas dépasser les doses d'administration, et donc de limiter l'utilisation de ce *bauu* à une occasion seulement, car cela comporte le risque concret que le bénéficiaire sente augmenter très rapidement le désir d'ingérer de grandes quantités de bière de manioc, à un tel point qu'il pourrait abandonner toute sorte d'activité en vue de dédier exclusivement à la consommation d'alcool :

« On m'a raconté que si par erreur tu prends plusieurs fois le même *bauu* [*Barehe bauu*] tu peux devenir fainéant et la seule chose que tu veux faire c'est rester à la maison et boire. On dit que la seule chose que l'homme veut faire après, c'est boire, boire jusqu'à devenir saoul, tous les jours. On dit aussi que le *bauu* augmente les dimensions de son estomac, et même si toi tu ne t'en rends pas compte, il y a plus de *barehe* qui peut y rentrer. C'est pour ça que

tu bois plus, que tu peux boire sans jamais t'arrêter. Des hommes qui avant n'aimaient pas beaucoup le *barehe*, après ils commencent à le demander sans cesse à leurs femmes ». [Gacinto 2011]

Dans tous les cas, tous les *bauu* ont potentiellement un emploi médical, même lorsque leur fonction semble se limiter à un contexte plus prosaïque comme pour le *Barehe bauu* ou l'*Ujoasa bauu*. Un autre de ces exemples nous est fourni par le chant appelé *Joiinena bauu*, souvent utilisé par les femmes dans le but de faire de leurs maris des chasseurs expérimentés, tandis que les maris peuvent utiliser *Ene bauu* pour faire de leurs femmes de bonnes travailleuses et d'excellentes tisseuses. Il est important de souligner que dans tous les exemples cités le chant acquiert la fonction de renforcer une habileté ou de corriger une attitude socialement inadéquate : un désir sexuel insatisfait, le refus de formes typiquement masculines de sociabilité, l'abstention aux activités genrées spécifiques comme la chasse et les travaux liés à la vie domestique, etc. Par exemple, le désir qu'éprouve une femme (*jediha*¹⁵⁷) qui a refusé plusieurs fois tout type d'attention de la part d'un prétendant peut faire tomber malade l'homme et susciter chez lui des "pensées sales" (*basu coauca*) qui induisent à leur tour son affaiblissement graduel et son exposition à des maladies potentiellement mortelles. La même chose est valable pour l'homme qui refuse les moments de convivialité comme ceux que l'on célèbre par d'abondantes libations à base de *barehe*, ou celui qui est incapable de pourvoir convenablement à faire vivre sa famille. Dans tous les cas mentionnés, les pensées/souvenirs se dégènèrent et deviennent *basu*, produisant ainsi une dangereuse dégradation de l'*acarera* et de la capacité-même à transformer les pensées/souvenirs (*coauca*) en actions porteuses d'amour et en énergie productive.

¹⁵⁷□ Le terme *jediha* est souvent employé comme terme générique pour indiquer l'"amour" tout en conservant l'acception de désir sexuel, tandis que le mot *belacha* est utilisé seulement par rapport à une relation amicale très étroite et profonde en mesure de susciter un désir de rapprochement et de partage.

§ 5.3. Parcours d'apprentissage et formes d'utilisation.

Ce qui a été décrit jusqu'ici suggère l'existence d'un corpus de *bauu* extrêmement large et articulé auquel il est possible de faire recours en vue de traiter n'importe quel type d'affection connue. Néanmoins, tous les *bauu* ne peuvent pas être appris de la même manière et beaucoup d'entre eux requièrent un niveau élevé d'expérience, sans laquelle ils restent difficiles d'accès. L'enseignement et la transmission se font donc progressivement : dans la plupart des cas, un lent parcours d'apprentissage permet de doter le *cori* de l'apprenti d'une capacité majeure de contrôle lors des rituels d'ingestion de *cuairi*, outre la force nécessaire à une correcte évocation des *bauu* mémorisés. Les premiers *bauu* appris sont généralement ceux de type *cuiinunua* ; ils servent à intervenir sur des affections d'une gravité mineure comme les *asaeca*. On choisit souvent les chants à apprendre en fonction de la fréquence avec laquelle de telles affections se présentent, avec une propension majeure pour toutes les maladies dont peuvent être victimes les enfants lors des premières années de leur vie. En raison de la pratique de l'enseignement bilingue dans de nombreuses communautés de la région lors de ces dernières années, les adultes ont acquis une meilleure maîtrise de la langue écrite urarina, ce qui fait que l'on observe assez fréquemment une réelle circulation des chants ou d'extraits de chants, transcrits et par la suite partagés. L'analyse de la manière avec laquelle se produisent ces formes spécifiques d'échange intercommunautaires et les changements que cela implique pour les modalités traditionnelles d'échange et d'apprentissage me semble ici présenter un grand intérêt. D'une part, les modalités d'échange se sont transformées, ce qui a provoqué une plus grande facilité d'apprentissage. D'autre part et selon de nombreuses personnes, la relative facilité avec laquelle il est aujourd'hui possible d'accéder à des médicaments industriels a

marginalisé l'utilisation des chants en faveur de connaissances médicales « provenant de la ville ». Je relève toutefois que cette observation ne correspond pas toujours à la réalité. Tout d'abord parce qu'il est fréquent que même dans les villages géographiquement plus proches des communautés de *mestizos*, les médicaments industriels restent difficiles à trouver ; ensuite parce que bien souvent leur utilisation n'a pas substitué l'emploi des *bauu*, créant ainsi une intégration réussie de deux savoirs thérapeutiques souvent considérés à tort comme s'excluant mutuellement entre eux. Il est donc possible de faire recours à des piqûres ou à des comprimés de production industrielle en même temps qu'aux chants, ou encore d'augmenter l'effet des médicaments par l'utilisation de *bauu*.

Une fois que les premiers chants sont maîtrisés, que l'on a testé leur efficacité lors d'occasions diverses et que l'intéressé est convaincu de la validité du parcours entrepris, il peut décider de poursuivre sa formation en demandant l'aide d'un *iinunucoaunera* ayant plus d'expérience, dans le but d'apprendre les *bauu* capables de soigner les maladies les plus graves. Ces derniers ne sont pas très différents des *bauu* considérés plus simples en ce qui concerne la longueur et la complexité du texte ; néanmoins ils requièrent un entraînement spécifique et la capacité d'évaluer correctement le moment où leur utilisation s'avère nécessaire, en plus de l'habileté particulière visant à formuler une hypothèse étiologique rapide et précise. On sait en effet que dans certains cas, l'utilisation de chants inappropriés non seulement ne produit aucun effet sur le malade mais cela peut attirer, "appeler" une maladie qui ne s'était pas manifestée jusque-là, en aggravant les conditions de la personne que l'on prétend soigner. Le parcours d'apprentissage s'organise donc selon un ordre de difficulté grandissant, et c'est seulement après plusieurs années de pratique et d'étude constante que l'on peut passer à l'apprentissage des chants du deuxième et du troisième type. Medardo le précise clairement dans le fragment suivant :

« Les chants qui servent à protéger les enfants [*bujatiha bauu*] et ceux pour *iinunu* [*lomua bauu*] peuvent être utilisés seulement par quelqu'un d'expérimenté. Pourquoi, à ton avis, si quelqu'un veut être sûr de bien faire, il s'adresse à Medardo ou à un autre ancien ? Tu ne peux pas avoir confiance en quelqu'un que tu ne connais pas, parce que s'il dit être un bon *iinunucoaunera* et en fait ce n'est pas vrai, alors c'est ta famille qui en paie les conséquences. Tout le monde doit savoir que quand on ne sait pas, on doit le dire. C'est la responsabilité de toutes les personnes [adultes] qui connaissent les *bauu* ». [Julián 2011]

La transmission graduelle des connaissances liées à l'apprentissage des chants implique donc moins une difficulté croissante dans la mémorisation et compréhension des chants que la nécessité d'un niveau de compétence majeure en vue de leur correcte utilisation. Dans le but d'apprendre les chants les plus complexes, une plus grande familiarité avec l'usage de macérations de psychotropes est requise, en particulier celle d'*iinunu* : cela assure le développement du *cori* et augmente les capacités de mémorisation des connaissances acquises. Le fait de ne pas considérer à sa juste valeur cet aspect de la formation signifie inévitablement « ne pas pouvoir utiliser tous les *bauu*, même si tu connais par cœur le texte » [Medardo 2012]. Pour l'ensemble des chants, si l'on exclue le long parcours nécessaire à atteindre un bon niveau de développement du *cori* et toutes les facultés qui y sont liées, la difficulté lors de l'apprentissage reste celle qui est relative à la compréhension précise des textes. La langue employée dans les *bauu* présente un texte riche en éléments symboliques, elle est très éloignée de la langue employée quotidiennement. Le fréquent recours à des figures rhétoriques, difficiles à comprendre si l'on n'est pas spécialiste, confère au *bauu* un style narratif particulier, immédiatement reconnaissable. Au-delà de la signification littérale du texte,

généralement facile d'accès, un second niveau de lecture est difficile pour quelqu'un qui n'a jamais eu de contact direct avec les *Arara*. Si la manière de prononcer les mots diffère des autres formes de discours, en aucun cas leur efficacité n'est déterminée par le secret : on peut en effet facilement les apprendre, les mémoriser par la répétition, et les utiliser même en présence d'autres personnes. On peut également ajouter que cette particularité, dans la lignée de ce qui a été dit sur l'horizontalité de l'échange de ces savoirs (cf. chapitre 3), est une des caractéristiques fondamentales qui permet d'assurer la circulation et la diffusion des chants. Il existe par ailleurs une typologie différente de discours ritualisé appelé génériquement *cojiutha*, terme que l'on emploie sans distinction pour indiquer autant la "bénédiction" que la "malédiction". L'utilisation de *cojiutha* est liée au monde féminin et constitue en soi un corpus que je n'ai pas eu la possibilité de vérifier, étant donné que de telles connaissances sont rarement partagées avec des hommes. Dans ce sens, ma difficulté à repérer des informations plus approfondies laisse une lacune que la réserve des femmes urarinas vis-à-vis de cette thématique précise m'a empêché de combler jusqu'ici. Il n'est en effet pas courant de discuter ouvertement de leur utilisation ; repérer des informations précises vis-à-vis de la signification et de la terminologie employée résulte encore plus complexe. Pour cette raison, nombreux sont les hommes qui déclarent être parfaitement étrangers à ce thème : ils se contentent d'indiquer qu'il s'agit d'une connaissance presque exclusivement féminine transmise de mère en fille. Les *cojiutha* sont souvent utilisés pour rendre propice un voyage ou une partie de chasse, en éloignant la pluie et en protégeant les enfants. Dans certains cas, on les emploie au contraire en tant que malédiction en les prononçant par exemple à l'égard d'un serpent venimeux rencontré le long d'un sentier, ou encore d'un *nore*¹⁵⁸ responsable de la destruction d'un champ de manioc. Le *cojiutha* peut donc être utilisé, en fonction de la situation, envers un animal ou des nuages chargés de pluie, et contrairement au *bauu* il doit être énoncé très doucement,

158 □ *Dasyprocta fuliginosa*.

afin de le rendre imperceptible aux personnes présentes, car la nature silencieuse de cette pratique est considérée comme une des composantes essentielles de son efficacité.

Pour en revenir à la question qui concerne les *bauu* et au processus de leur apprentissage, lorsqu'un apprenti se considère suffisamment habile vis-à-vis des premiers chants thérapeutiques, il peut de manière volontaire faire appel à un *iinunucoaunera* plus expérimenté pour se faire assister dans l'apprentissage des *bauu* plus complexes, c'est-à-dire ceux de la deuxième et de la troisième catégorie. L'apprenti comprend sans équivoque qu'il est prêt – et donc qu'il possède les facultés nécessaires pour passer au niveau suivant – lors d'un rituel d'ingestion de *cuairi* durant lequel un chant appelé *conenatiha* émerge spontanément de son *cori*, signalant ainsi à lui-même et au reste de la communauté qu'il a acquis un certain contrôle sur les habiletés possédées.

« Quand le *cori* est assez fort, la personne qui est en train d'apprendre, pendant qu'elle rencontre les Gens du Ciel, elle sent que le *conenatiha* sort de son *cori*. A partir de ce moment, elle peut utiliser le *bauu* pour *iinunu* et *enuata*. Certains disent même qu'elle peut utiliser celui pour *acaa*, mais moi je pense qu'il faut du temps et que la personne doit d'abord avoir vieilli. Dans tous les cas, après avoir bien écouté les Gens du Ciel, la personne est prête et elle peut utiliser le *bauu* pour *cuairi* [*iinunu bauu*]. Ça ne veut pas dire qu'avant elle ne connaissait pas le *bauu*, c'est seulement qu'elle ne l'utilisait pas parce qu'elle savait que ça ne servirait à rien, elle ne serait pas arrivée à te faire voir quoi que ce soit ».

[Julián 2011]

Un bon *iinunucoaunera* doit en effet non seulement maîtriser avec compétence ces *bauu* spécifiques, mais il doit aussi être en mesure de provoquer une activation de la macération de manière à « voir et parler clairement avec les *Arara* après avoir ingéré *iinunu* » [Medardo 2011].

§ 5.4. Le soin.

L'acte de soin comporte en premier lieu la formulation d'un diagnostic (*biaha*) et par la suite l'énonciation et l'administration du *bauu* par le biais d'une procédure qui est dépourvue de toute forme de théâtralité ou de dramatisation. La discrétion lors de cette phase est telle que, dans de nombreux cas, si l'*iinunucoaunera* fait étalage de ses capacités lors de l'intervention thérapeutique, le bénéficiaire le considère avec suspicion et méfiance. De plus, l'efficacité thérapeutique de l'intervention n'implique en aucun cas la présence physique du thérapeute, vu que cela peut souvent s'effectuer à distance, en laissant le liquide qui contient le *bauu* approprié à la personne qui l'a demandé ou en préparant un *caonoc* de tabac à remettre au malade. Ce type d'intervention thérapeutique est possible lorsque l'affection est facile à reconnaître et que la famille du malade est sûre de la procédure à mettre en place en vue d'une guérison rapide. En revanche, pour les cas que l'on considère plus graves et pour lesquels le rapport direct avec le thérapeute est essentiel, ce dernier examine le corps du malade et formule une hypothèse étiologique.

Comme toute première chose, le thérapeute convoqué pose aux membres de la famille du malade une série de questions (*bajaha*)¹⁵⁹ ; dans un second temps, il fait

159 Le verbe est souvent employé pour indiquer l'action de "chercher" les causes d'un incident ou d'en repérer les responsables en recourant aux questions et aux éclaircissements qui en découlent.

de même avec toutes les personnes présentes. Ces dernières ont la fonction précise de renseigner très brièvement le thérapeute sur une éventuelle violation des prescriptions liées à la période postpartum ou sur un contact accidentel avec un *nijniaene* qui aurait eu lieu lors d'une partie de chasse ou lorsque le malade travaillait dans le jardin, par exemple. La première phase de soin assume donc la modalité d'une intervention publique. On pourrait dès lors presque affirmer que cette phase se caractérise par sa dimension collective, de sorte qu'elle n'exclue ni la participation de la famille du malade ni celle de toutes les personnes qui se considèrent en mesure de contribuer à sa guérison.

« Lorsqu'il [un thérapeute] est appelé, comme première chose il pose des questions aux gens, à la femme, aux enfants ou alors au mari. Quand c'est facile [de repérer la cause de la maladie] il n'y a pas de problème, parce que si on connaît le *bauu* on l'utilise et après le malade guérit. Lorsqu'au contraire on ne comprend pas ce qui est en train de le faire tomber malade et les yeux de la personne [malade] n'arrivent plus à rester ouvert et qu'il ne parle pas, alors c'est grave et il faut savoir ce qui est en train de le tuer. Dans certains cas, la personne malade ne te raconte rien, tandis qu'un beau-frère qui était avec lui te dit qu'il a coupé un arbre [habité par un *nijniaene* malveillant] avec un *machete* sans s'en rendre compte, ou alors qu'ils ont pris dans un filet un *taji*, ou quelque chose de ce genre. Alors tu dois beaucoup demander. Un bon *iinunucoaunera* demande toujours beaucoup. Il demande à la famille, à la femme et aux enfants, et ensuite il doit savoir ce qu'a fait le malade : tout ce qu'il a fait, même plusieurs jours avant d'avoir commencé à être mal ». [Julián 2012]

Les personnes présentes posent elles aussi de nombreuses questions au thérapeute, et cela contribue à reconstruire avec précision les activités, les repas et les déplacements accomplis par le malade lors des journées qui ont précédé l'apparition des symptômes. C'est seulement de cette manière qu'il est possible de vérifier toutes les causes possibles, on cherche souvent leur confirmation à l'intérieur même des récits anecdotiques fournis par les amis et les membres de la famille. La formulation du diagnostic s'effectue publiquement et elle est discutée avec les membres de la famille, qui à chaque instant peuvent intervenir en commentant un événement qu'ils considèrent important, en invitant à relire un événement à priori insolite de manière plus adéquate, ou encore en donnant un conseil sur une thérapie spécifique.

Il est en effet relativement fréquent, surtout dans le cas où la maladie se trouve à un stade avancé et que le malade n'est pas en mesure de se déplacer ou de s'exprimer clairement, que dans un second temps, le thérapeute interroge le malade lui-même à propos des rêves qu'il considère significatifs. La même question est posée aux membres de la famille en vue d'obtenir de plus amples explications ou afin de chercher, toujours par le biais de la discussion collective, des éléments récurrents qui soient en mesure de circonscrire le domaine d'intervention. Dans les cas les plus complexes, ces premières questions ont donc pour fonction celle de délimiter l'aire de l'attaque et d'empêcher que la maladie puisse, une fois qu'elle s'est installée dans la maison et même après le rétablissement du malade, toucher le reste de ses habitants. Dans les cas les plus simples au contraire, ceux qui sont liés à un dommage provoqué par un *asaeca* ou un *cunai* suite à un contact avec un esprit animal, après une brève séquence de questions la maladie est le plus souvent identifiée et l'on procède immédiatement à l'administration du *bauu*. On suit une toute autre procédure si le diagnostic reste ambigu, et c'est l'*iinunucoaunera* qui est chargé de préparer personnellement du *cuairi* pour le jour suivant, dans le but précis de demander l'aide des Gens du Ciel ou de retrouver les traces du *corii* du malade et identifier celui qui l'a enlevé. C'est seulement grâce à l'aide des *Arara* que le

thérapeute est en mesure d' « extraire le mal et de recevoir des conseils plus sûrs sur quoi faire et quel *bauu* utiliser » [Medardo 2012], évitant ainsi de prolonger l'agonie du malade ou, dans le pire des cas, d'en aggraver les conditions de santé :

« Si une maladie est grave alors il faut prendre *cuairi* et voir ce qui est en train de faire du mal au malade. Les meilleurs [*iinunucoaunera*] n'ont pas besoin de tout ça : une fois ou deux [ils ingèrent *cuairi*] et ils arrivent à comprendre quel est le mal. D'autres fois au contraire, ils mettent plus de temps et alors ils boivent [*cuairi*] pendant quatre, cinq, certains disent même pendant dix jours de suite, pour comprendre et soigner. Mais tu dois boire *cuairi* comme il faut, sinon ça ne fonctionne pas. C'est seulement comme ça que les *Arara* arrivent à te dire ce qui se passe, qu'est-ce qui est en train de le faire mourir, ou que tu peux voir où est allé son *corii* ou qui l'a pris, et ensuite le soigner ». [Medardo 2012]

Il est très répandu de penser qu'un *iinunucoaunera* compétent est en mesure d'agir seulement par le biais des connaissances accumulées au cours de plusieurs années ; le recours aux conseils des *Arara* lui permet de faire émerger des souvenirs et des connaissances déjà présentes à l'intérieur de son *acarera*, de telle sorte qu'il peut alors emmagasiner de nouvelles connaissances. L'exercice des facultés de pensée comme la mémoire demande une pratique constante qui est en mesure d'activer la "circulation" en permettant ainsi un enrichissement perpétuel. Si cela est valable pour l'ensemble des humains, les *iinunucoaunera* sont particulièrement attentifs à cette dynamique car cela leur permet non seulement de préserver pendant longtemps les capacités acquises, mais aussi d'en augmenter constamment l'efficacité dans le domaine thérapeutique.

Une fois la cause déterminée, on délègue la responsabilité de réciter le chant à la personne considérée comme la plus expérimentée et la plus habile à traiter le cas. En effet un *bauu* incorrect, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, pourrait aggraver les souffrances du malade ou favoriser une récupération seulement temporaire, sans contribuer efficacement au processus de guérison. Afin d'insister sur l'importance de reconnaître ses propres limites d'intervention par rapport à de précises compétences thérapeutiques, ce qui est une caractéristique fondamentale de *l'iinunucoaunera*, Julián décrit les conséquences qui découlent d'un *bauu* incorrect ou d'une utilisation maladroite, cela pouvant provoquer un grave dommage allant jusqu'à la mort :

« Pour une maladie qui est sur le point d'attaquer le *cori* il faut utiliser un *bauu*, parce qu'avec le *bauu* il devient plus fort, et la même chose est valable pour l'*acarera*. Si personne ne peut pas le faire alors tu risques aussi de mourir, si tu es malade. C'est à ça que servent les *bauu*. Si quelqu'un l'utilise bien [le *bauu*] alors il devient plus fort [ton *cori*] et ton corps se sent bien. Le *bauu* te fait du bien. La cousine de Medardo une fois, quand elle vivait chez son père, elle est tombée malade, et elle disait "enseigne-moi le *bauu* pour guérir", et le vieux lui répondait "comment un malade peut-il utiliser un *bauu* aussi fort pour se soigner lui-même s'il ne va pas bien, si son *cori* est malade ?". En effet dans ces cas-là il faut appeler quelqu'un de sain et fort, un bon *iinunucoaunera* capable d'aider dans ces cas-là. Et ça doit être quelqu'un qui connaît les bons *bauu*, les plus forts. "Elle est tombée malade de ceci et de cela, on a besoin que tu chantes, comme ça après, elle guérit", c'est comme ça qu'il faut demander de l'aide si tu ne peux pas le faire tout seul. Alors l'*iinunucoaunera* voit le malade et il l'aide. Quand tu n'es pas sûr de bien le connaître le *bauu*, alors il

vaut mieux ne pas risquer. De toute façon après tu peux mieux l'apprendre, une fois que tu es guéri ». [Julián 2012]

L'épisode qui vient d'être décrit présente clairement un cas limite, une attaque caractérisée par une forte agressivité qui a permis à la maladie d'atteindre le *cori* de la personne touchée. La guérison dépend donc exclusivement de l'*iinunucoaunera* convoqué, qui doit avoir suffisamment d'expérience pour évaluer les risques et les limites de son intervention. C'est précisément ce niveau de responsabilité que l'on attend de l'*iinunucoaunera* qui entreprend de mener les phases d'intervention successives.

Suite à une première phase de diagnostic qui, comme nous l'avons vu, est souvent menée de manière collective, le thérapeute qui a été convoqué peut décider d'utiliser le *bauu* en présence de la famille et du malade ou bien de se rendre dans un lieu isolé et silencieux lors des quelques minutes qui sont nécessaires à l'énonciation. L'efficacité thérapeutique ne réside donc pas dans la publique énonciation du *bauu*, mais plutôt dans le respect de tout le processus qui va du diagnostic au transfert du *bauu* : le parfait rétablissement du malade et la possibilité que le chant fournisse une protection plus durable au bénéficiaire en dépendent.

§ 5.5. Le chant et le liquide

Cette partie se propose d'aborder dans le détail l'opération qui consiste à

transférer le chant vers le liquide, par la description des trois phases qui caractérisent cette technique :

- La préparation : *caotiin culejein*,
- L'énonciation : *autotiha*,
- La conservation : *cuane teu*.

Le transfert du chant dans la substance – ce qui sert à le transférer dans le corps du malade – ne suit que quelques règles précises mais qui doivent être rigoureusement respectées en vue de la bonne réussite de l'opération. La procédure reste identique si un membre de la famille du malade fait recours aux habiletés spécifiques d'un *iinunucoaunera* expérimenté ou si la responsabilité de l'intervention retombe sur un néophyte.

« Si quelqu'un te cherche parce qu'il a besoin de ton aide, tu dois l'aider et tu dois le faire rapidement. C'est toujours mieux de ne pas faire quelque chose si tu n'es pas sûr, et c'est pour ça que beaucoup demandent de l'aide à une personne qui en sait d'avantage : au beau-père ou à un ancien qui connaît les chants et qui est un bon *iinunucoaunera*. C'est toujours important de bien faire les choses, parce que sinon le soin ne fonctionne pas et les gens après, si la maladie est déjà grave, ils peuvent mourir. Chaque chant sert à quelque chose, et toi tu dois savoir comment l'utiliser ». [Medardo 2012]

Tout d'abord, le thérapeute se procure un récipient dans lequel mettre le liquide : il est de toute première importance de s'assurer que le récipient n'ait pas été utilisé pour la préparation d'aliments ou qu'il n'y ait pas de restes de nourriture ou des saletés qui pourraient compromettre la pureté du liquide à l'intérieur. Une fois

qu'il est sûr de la propreté du contenant (*caotiin culejein*), l'énonciateur y verse le liquide – la plupart du temps de l'eau, même si l'on peut aussi utiliser de la bière de manioc ou, pour les enfants, du lait maternel. Il s'agit d'une petite quantité qui doit cependant être préservée de la poussière, du contact avec les mains ou avec n'importe quel objet qui, immergé accidentellement, pourrait en compromettre la qualité :

« Des fois moi j'utilise de l'eau. C'est de l'eau que personne n'a touchée ou mise sur le feu, ça doit être de l'eau propre comme quand elle tombe du ciel. Après tu dois utiliser un contenant que personne n'a touché et qui n'est pas sale de gras de viande. Moi je souffle fort à l'intérieur du récipient, comme ça toute la poussière, même celle qui ne se voit pas, sort et le laisse propre. C'est important. Ensuite, sans mettre les mains dedans j'y mets le liquide. Des fois pour les enfants le papa vient déjà avec le lait de la mère et moi je l'aide, mais avant je lui dis qu'il ne doit pas être sale [le récipient] ». [Julián 2011]

Une fois que le liquide a été préparé, l'énonciateur tient fermement le récipient dans ses mains et après avoir placé ses lèvres sur la surface, il commence l'énonciation du chant. Lors de cette phase il est opportun de faire cesser toutes les activités de la maison et les jeux des enfants, afin d'éviter que le chant ne soit interrompu dans son énonciation et que l'on doive ainsi répéter l'opération avec un nouveau liquide. Lors de cette phase, une main est placée à l'embouchure du récipient pour en protéger le contenu, laissant seulement un espace pour les lèvres de l'énonciateur en vue d'y introduire le *bauu*. Ce qui semble au premier abord une mesure préventive excessive recouvre la fonction précise de favoriser l'entrée du

chant en empêchant que ce dernier ne « s'échappe, poussé par le vent » [Medardo 2011], ce qui rendrait l'opération tout à fait inefficace.

« Quand tu commences à chanter tu dois bien couvrir cette partie [l'embouchure du récipient] parce que sinon le *bauu* peut s'échapper et se mêler au vent qui l'emmène loin. Après on pense qu'on a bien fait et en fait, il n'y est pas [le *bauu*] et la personne ne guérit pas. Tu dois toujours couvrir avec une main, parce que quand il sort de la bouche c'est encore de l'air et il peut se perdre. C'est pour ça que tu dois t'approcher autant et ensuite dire le *bauu*. Certains le disent fort et d'autres doucement. On n'entend pas toujours bien ce que quelqu'un dit, parce que ce n'est pas important, mais tu dois être tout près, ça oui que c'est important ».

[Julián 2012]

Une autre raison de protéger le liquide se trouve dans le risque qu'une entité non humaine ou un *benane* puisse y introduire un *batoi* et aggraver ultérieurement les conditions du malade. Etant donnée la condition de perméabilité extrême du liquide, sa pureté doit être préservée jusqu'à la fin de l'énonciation ; par la suite, on suit les mêmes mesures de prévention jusqu'au moment de l'ingestion. Le liquide obtenu peut être conservé quelques minutes avant son utilisation, mais jamais après l'heure du coucher de soleil. De la même manière que pour toute autre substance, on considère en effet que le liquide dans lequel le *bauu* a été introduit est sujet à une rapide transformation qui pourrait le rendre inefficace ou même nocif. En général, le temps qui sépare la préparation de l'ingestion du liquide est employé à amener le liquide jusqu'à la maison du malade, c'est-à-dire quelques minutes au cours desquelles il faut être particulièrement attentif à ne pas contaminer la substance.

Comme l'explique Julián,

« Après, quand tu as fini [l'énonciation du *bauu*], ou tu le donnes tout de suite au malade ou bien ils se le ramènent à la maison, mais ils doivent le donner tout de suite au malade : on ne peut pas le conserver, ce n'est comme les liqueurs ou comme un cachet, après ça pourrit et ça ne sert plus à rien. Il faut faire très attention. Même eux [les *nijniaene*] ils ont des *batoi* qui peuvent rentrer [dans le liquide] et sans que tu le saches tu risques que le malade s'aggrave et meure ». [Julián 2011]

Il existe néanmoins certains cas où on peut utiliser, à la place du liquide et avec des procédures et des résultats tout à fait similaires, les feuilles d'*acusa*¹⁶⁰ ou d'*enuata*. Examinons de plus près de quelle manière leur utilisation s'inscrit dans la même logique de corporisation des *bauu* pour laquelle le recours aux liquides s'avère nécessaire.

L'utilisation de tabac est assez répandue pour soigner le *suujuhacainera* ou pour les *bujatiha bauu*, son but est précisément celui de protéger la maison et ses habitants des attaques des *nijniaene*. Là aussi, l'énonciateur choisit quelques feuilles de tabac de préférence encore fraîches, puis il énonce le *bauu* sur la matière végétale, favorisant ainsi sa pénétration à l'intérieur. Même si la feuille présente en apparence une structure solide, on considère qu'une fois que le tabac brûle, il produit une fumée en mesure d'entrer dans les corps comme le ferait n'importe quelle substance liquide. Il n'y a donc aucune différence substantielle entre l'utilisation de la fumée de tabac et le liquide, comme l'illustre parfaitement Julián par le biais de l'anecdote suivante :

160 □ *Urera sp.*

« Une de mes belles-sœurs était désormais à l’agonie. Un ancien était en train de chanter [un *bauu*] sur du tabac pour faire en sorte que [la maladie] ne lui fasse plus mal. Ensuite elle a reçu la fumée : le vieux a d’abord utilisé le *bauu*, après il a fumé et la femme aussi a respiré. Tout près il y avait un enfant et la fumée [expirée par la femme] est arrivée jusqu’à lui, parce qu’après il a crié. Il a crié si fort qu’il n’a cessé que lorsque le *tjaeuji*¹⁶¹ a dispersé la fumée : c’est seulement comme ça qu’il a arrêté de crier. Ces choses-là arrivent parce qu’on dit que les enfants le sentent quand une personne est sur le point de mourir, quand il a senti le tabac qui sortait [de la bouche] de la femme, il a pris peur. C’est pour ça que je te dis que la fumée peut entrer dans le corps, et qu’elle réussit à aller même plus loin [par rapport à un liquide] quand tu y mets un *bauu* : les deux fonctionnent de la même manière, ça dépend seulement du type de *bauu* que tu utilises ». [Medardo 2012]

Le terme *coruha* est utilisé sans distinction pour indiquer l’action de fumer et celle d’ingérer un liquide, vu que l’on considère que « quand la fumée sort de la bouche elle n’est plus solide et on peut la boire comme de l’eau » ; mais contrairement à l’eau ou au lait, l’utilisation de la fumée lors d’une intervention thérapeutique donne lieu à un processus d’absorption plus difficile qui requiert la présence de l’énonciateur. C’est la raison pour laquelle, dans de nombreux cas, c’est précisément ce dernier qui se charge de “souffler la fumée” (*enuataque jiririha*) directement sur le malade, de manière à ce qu’il puisse en absorber le maximum en la respirant (*neracha*) et en limitant sa dispersion. C’est précisément parce que la

161 □ L’éventail de plumes dont dispose *ĩnunucoaunera*, décrit dans le chapitre 3.

fumée de tabac est difficile à contrôler qu'elle est rarement utilisée pour les maladies les plus graves, pour lesquelles on préfère employer le liquide, avec lequel le malade réagit plus rapidement au soin, le rendant plus efficace. Dans les cas considérés de gravité mineure, on peut au contraire charger un *iinunucoaunera* de préparer des *caonocta* à l'intérieur desquels il insère un *bauu*, pour ensuite les remettre au malade qui les fumera chez lui, en essayant de limiter le plus possible des expositions nocives à des courants d'air ou aux rayons du soleil.

Enfin, il existe certains cas pour lesquels il est nécessaire de faire recours aux feuilles d'*acusa*, leur utilisation requiert les mêmes modalités d'énonciation que celles qui ont été décrites pour le tabac ; elles permettent d'introduire un *bauu* dans le corps du malade par le contact avec sa peau. Une fois que l'on a terminé l'énonciation, les bouquets de feuillage sont utilisés pour frapper énergiquement le corps (*acusa que bisiu*) du patient sur toutes les parties où il ressent une douleur intense. Grâce à l'action de l'énonciateur, le *bauu* est introduit à l'intérieur des épines présentes en grand nombre sur la surface interne de la feuille, et c'est seulement par un contact vigoureux avec la peau qu'il est possible d'opérer un transfert du chant en se servant des « petites gouttes de poison qui arrivent à rentrer dans le corps, comme une pique de guêpe ou de fourmi » [Medardo 2012]. Comme le souligne Medardo, la caractéristique fondamentale du moyen utilisé, qu'il s'agisse de feuilles d'*acusa* ou d'*enuata*, est celle de permettre une pénétration concrète du *bauu* dans le corps, sans laquelle l'efficacité serait nulle :

« Il n'y a aucune différence [entre l'eau, *enuata* ou *acusa*]. Tu utilises *acusa* quand le corps entier te fait mal, si tu l'utilises avec le bon *bauu* et après que tu te le passes sur le corps, d'abord toute la douleur a l'air de revenir – et elle revient plus forte – mais après elle se calme. La même chose pour le tabac : avec la fumée tu peux

donner [au malade] le *bauu* sans utiliser de liquide, mais le liquide c'est toujours le mieux. Des fois c'est le corps lui-même qui sait ce qu'il lui faut, ce dont il a besoin, et donc tu peux le faire et c'est tout, parce que [la fumée d'*enuata*] c'est pareil qu'utiliser un liquide. Par exemple, même avec *enuata* on peut utiliser le *bauu* pour le *suujuhacainera*, mais avec l'eau c'est la même chose. Ça fonctionne pareil. Tandis qu'*acusa*, tu l'utilises le plus souvent pour la douleur : parce que c'est mieux, ça fonctionne plus vite que le liquide, mais ça ne veut pas dire que tu ne peux pas utiliser un liquide si tu n'as pas d'*acusa*. C'est pour cette raison que passer *acusa* [sur le corps], on l'utilise presque toujours pour la douleur. Même le tabac fonctionne, mais on le respire. Quand tu le renifle, lui il rentre et la maladie s'éloigne, et même si toi [qui énonces le *bauu* et après qui fumes le tabac] tu te trouves à distance, ça [la fumée] arrive jusqu'au malade qui le renifle, et la maladie ne peut plus rentrer ». [Medardo 2012]

§ 5.6. Transfert de subjectivité et contamination

« La maladie quand désormais elle rentre dans le corps, quand elle rentre dans le sang, elle peut arriver à te tuer, et le corps meurt. L'esprit et l'âme sortent, tandis que le corps est mort. Notre *corii* ne tombe pas malade, l'âme non plus, mais c'est seulement le corps qui en ressent, il tombe malade et il meurt. Et donc qu'est-ce que fait un bon *iinunucoaunera* quand il guérit ? Il utilise son *cori* et il y met dedans [dans le *bauu*] sa force. Après, c'est le *bauu* qui est important, et si c'est le bon, alors il rentre lui aussi [dans le corps du malade] : c'est justement ça, ce que je viens de te dire, ce

qui donne de la force au liquide [dans lequel entre le *bauu*] et comme ça, tu peux soigner ». [Medardo 2012]

Ces quelques propos suffisent à Medardo pour résumer le mécanisme qui rend efficace le recours aux chants ; en particulier, ce fragment aborde avec précision le thème relatif aux modalités par lesquelles le liquide et le *bauu* qu'il contient sont en mesure d'agir sur la personne en activant un processus de guérison ou de protection. Au premier abord, on mentionne la force de l'*iinunucoaunera* ou plus généralement de l'énonciateur, ainsi que la manière avec laquelle cette force est transmise au chant. Il s'agit d'une information très précise et pas d'une métaphore de ce que l'on considère comme étant l'apport de l'énonciateur : cela décrit bel et bien ce que l'on peut dès lors définir comme un transfert de subjectivité de la personne au liquide, à travers le chant. De la même manière, toujours par le biais de l'énonciation, le texte du *bauu* induit un second transfert, à savoir celui qui implique les caractéristiques physiques et comportementales des animaux ou de l'entité non humaine mentionnés : on les considère en effet comme les plus adaptées pour contraster l'évolution de la maladie. Il est donc possible de parler d'un double transfert de subjectivité qui ne peut avoir lieu que grâce à l'énonciation et à l'utilisation d'un moyen physique liquide. Toujours selon les dires de Medardo,

« Le *bauu* s'apprend : il y a des mots que tu dois savoir répéter, mais ce n'est pas seulement ça. Bien sûr, par exemple quand j'étais jeune, je passais énormément de temps à répéter et répéter, mais ça ne suffit pas. Dans le *bauu*, quand tu le dis, il y a aussi tes pensées, de bonnes pensées pour soigner. Et puis il y a aussi ce qui se dit avec le *bauu* qui t'aide [à soigner les autres], mais seulement si tu le connais. Toutes ces choses sortent avec le *bauu*, ce ne sont pas

n'importe quels mots ». [Medardo 2012]

Examinons à présent dans le détail la manière avec laquelle ce double transfert s'effectue et les caractéristiques qu'il possède pour que l'action thérapeutique se démontre efficace. Tout d'abord, comme nous l'avons mentionné précédemment, l'énonciateur doit être en mesure de se rappeler correctement du *bauu* approprié : une opération qui n'est simple qu'en apparence, car elle implique non seulement une bonne mémorisation du texte, mais aussi la capacité de "l'extraire", de l'énonciateur, c'est-à-dire de provoquer une "sortie du *cori*" (*cori caje mituha*) :

« Une fois que tu as appris le chant, ça ne suffit pas. Tu dois aussi savoir comment le faire sortir. Je pense que c'est comme quand les enfants vont à l'école et ils doivent ensuite répéter les choses qu'ils apprennent : si toi tu les as comprises alors tu arrives à t'en rappeler, sinon c'est difficile. Tu ne peux pas bien les utiliser si elles ne sortent pas de ton *cori*, parce qu'elles ne sont pas dans la tête, mais ici, dans la poitrine. C'est tout là-dedans, c'est comme ça. Je le dis toujours à mes enfants qu'ils doivent toujours les amener [les *bauu*] avec eux, parce que c'est nécessaire, parce qu'on vit avec eux. Et puis ils servent à soigner les maladies et tout le reste. On doit les apprendre, comme je t'ai dit, parce qu'on ne peut pas attendre que quelqu'un qui vienne de l'extérieur le fasse à notre place. Eux [les non Urarinas] ils comprennent les choses d'une autre manière et ils guérissent, mais pour nous c'est différent, parce qu'on les comprend d'une autre manière et seulement comme ça on peut guérir. On m'a dit que certains *mestizos* qui vivaient avec les Urarinas, quand ils voyaient une

personne avec la fièvre ou la diarrhée ils leur disaient “va chez le médecin” ; après eux [les malades] ils y allaient et celui-là leur donnait un médicament. Mais après [le médecin], il leur disait aussi “donnez-lui un *bauu*, aidez-le avec un *bauu*, c’est mieux !”. Un jour un homme [un Urarina] de Santa Marta est arrivé par ici, et lui il savait déjà ces choses-là. Il était là, et vu qu’il connaissait déjà ces choses, un jour il allait mal, il avait la diarrhée : il était malade. Lui il avait des médicaments, des piqûres, et il les a utilisées, mais il nous a dit que dans sa communauté il disait toujours aux gens d’utiliser aussi les *bauu*. Tandis que les médicaments viennent de l’extérieur, les *bauu* viennent de dedans, de la personne qui les dit. Moi je le dis toujours à mes enfants et eux ils me disent que c’est difficile d’apprendre. “Si vous voulez les choses faciles, alors [le *bauu*] ne servira pas [à soigner] un autre”, je réponds comme ça moi, “c’est difficile d’apprendre mais on doit apprendre !”. C’est pour ça que je pense que si nous, on meurt avant nos enfants sans leur enseigner ces choses-là, alors ils ne peuvent pas les apprendre, ils ne peuvent pas apprendre à utiliser leur *cori* pour les garder dedans et ils doivent toujours attendre les médicaments de l’extérieur ». [Julián 2011]

A la lecture de ce fragment il apparaît évident que, dans son ensemble, l’action que mène l’énonciateur par l’utilisation du chant s’organise autour de deux processus fondamentaux qui adviennent simultanément et qui peuvent se répartir de la sorte :

- Transfert de subjectivité de l’énonciateur humain ;
- Transfert des caractéristiques et de la subjectivité des entités non humaines mentionnées dans le texte.

A chacun des processus indiqués correspond, à mesure égale, la responsabilité de l'efficacité du chant. En général, il ne semble pas y avoir de difficultés particulières à comprendre la fonction de chaque *bauu*, étant donné que par le biais de la simple compréhension du texte leur action spécifique sur une maladie déterminée se révèle. Il apparaît plus complexe d'expliquer la manière d'énoncer le chant – ce qui ne correspond pas au fait de l'écouter – et combien cela influence le processus de guérison. Posée en ces termes, la question peut paraître en partie détachée des processus d'apprentissage et de mémorisation du texte ; cependant, comme nous le verrons par la suite, cette forme particulière d'apprentissage revêt une fonction fondamentale. A cet égard, les propos de Medardo se montrent d'une grande précision :

« Ce que tu sais, ce que tu as appris, après ça doit sortir de ton corps et ça doit rentrer [dans le liquide]. Rien ne doit s'échapper, parce que sinon ça ne fonctionne pas. Une fois que tu connais le *bauu*, que tu l'as compris, alors il reste dedans [le *cori*]. Si toi tu es fort, si tu es un bon *iinunucoaunera*, et donc que tu as un *cori* fort et que tu n'es pas malade, alors la même chose arrivera au *bauu*, tandis que s'il [le *cori*] n'est pas comme ça, alors ça ne sert à rien ou alors [le malade que tu veux soigner] ne guérit pas bien. Quand tu utilises un *bauu* ça signifie que tu le tires en dehors [du *cori*] ». [Medardo 2011]

Le fragment met en effet l'accent sur la faculté de pouvoir évoquer le chant mémorisé en décrivant un tel processus comme une action concrète d'extraction qui

depuis l'intérieur du *cori* permet de le tirer "dehors", à l'extérieur du corps. Un chant est donc tout à fait inefficace s'il ne vient pas de l'intérieur de son énonciateur (*cori cuane enooi*), de son *cori*, puisque c'est seulement par le biais de cette dynamique particulière qu'il acquiert à son tour la faculté de pénétrer un autre corps :

« Ça ne sert à rien de l'écouter une fois, si après tu ne le répètes pas, tu ne le comprends pas. Comme quand tu entends un bruit pendant que tu es en train de pêcher, tu vois que les feuilles bougent [sur le bord de la rivière], mais tu ne comprends pas bien qui c'est ou s'il s'agit d'un singe. Je veux dire que tu dois essayer de bien comprendre de quoi il s'agit avant de l'avoir, avant de capturer la proie, comme quand tu essaies de tuer un animal pendant que tu es à la chasse. Quand après tu as compris [le texte du *bauu*], alors tu dois l'apprendre et lui il devient comme *acarera*, il te rentre dedans [dans ton *acarera*]. C'est comme quand tu sens tes pensées dans la poitrine. Comme quand tu t'écoutes dedans. Seulement de cette manière, [le *bauu*] peut être utilisé pour soigner ». [Medardo 2011]

C'est précisément parce que ce n'est pas un simple texte, mais bien une substance matérielle qui renferme certains éléments constitutifs de la subjectivité de son énonciateur, que les caractéristiques du chant sont toujours associées aux propriétés spécifiques du *cori* par celui qui s'en sert ; les premières sont donc conditionnées par les secondes. Cela permet d'évaluer en amont la qualité de l'intervention thérapeutique : en effet, on associe toujours une efficacité majeure au fait de posséder un *cori* plus fort. Dans ce sens, l'énonciateur est le premier à rendre possible le transfert : par le biais de ses actes et de ses pensées, il influence le

développement du *cori* et de ce fait, la qualité de l'intervention à travers le *bauu*.

« Mon beau-père m'a raconté qu'il connaissait beaucoup de gens qui savaient les *bauu*. Des fois, il lui est arrivé de demander à ces personnes-là de lui en enseigner un qu'il ne connaissait pas, et eux ils le faisaient. Une fois, une personne est tombée malade, et vu que lui [le beau-père] savait qu'une personne avec plus d'expérience vivait dans les environs, et qui savait mieux le *bauu* qu'il fallait, il est allé l'appeler pour qu'il soigne le malade. La personne, celle qui savait le *bauu*, s'est présentée ; ensuite elle a utilisé le *bauu* ; ils ont attendu, mais il n'a pas guéri. Mon beau-père disait que ça n'avait servi à rien, même si après cette personne continuait d'essayer, parce qu'il avait oublié de rendre fort son *cori* : il se disputait avec les gens et buvait beaucoup de liqueur. Tout ceci l'avait affaibli : il n'était plus fort comme avant, son *bauu* ; et même s'il connaissait bien le texte et sa signification – tellement bien qu'il l'avait aussi enseigné à mon beau-père – désormais il ne fonctionnait plus ». [Medardo 2012]

Quant à Julián, il emploie la métaphore du jardin à cultiver pour illustrer l'argument :

« Les *bauu*, comme toutes les autres choses que les hommes utilisent, doivent être maintenus en fonction. C'est comme quand tu cultives un jardin, après le temps passe et toi tu n'y travailles plus dans ce jardin : il arrive que ça se remplisse de mauvaises herbes, de plantes qui ne laissent pas pousser le manioc, et toi au lieu de rentrer à la maison avec du manioc ou des bananes tu peux

seulement écouter les reproches de ta femme qui te dit “tu n’as pas bien fait ton travail” ». [Julián 2011]

Pour la personne qui n’est pas familière des bases de la technique thérapeutique urarina ou de l’utilisation des *bauu*, l’image du “jardin abandonné” est peut-être celle qui, plus efficace que toute autre, permet de saisir combien il est impossible de considérer ces compétences comme acquises une fois pour toutes ; au contraire la métaphore suggère que l’on doit constamment les “cultiver” et les “maintenir en fonction”. Quant à l’influence spécifique que les caractéristiques du *cori* peuvent avoir sur l’utilisation des *bauu*, il convient de signaler que cela détermine non seulement l’efficacité du chant lors de l’intervention de soin, mais aussi la possibilité que ce dernier confère au bénéficiaire, une fois guéri, une immunité partielle pendant un laps de temps variable :

« Comme nous disions, si quelqu’un a un bon *cori*, s’il est fort, s’il contrôle aussi son *corii*, alors même ses *bauu* sont meilleurs. C’est comme pour les médecins, ceux qui sont expérimentés. C’est comme une personne qui sait comment bien réparer un canoë. Toi tu demandes à qui pour l’ajuster [un canoë], à quelqu’un qui ne sait pas comment faire ou à quelqu’un qui sait comment en construire un ? La même chose est valable pour les [énonciateurs de] *bauu*. Il y en a des meilleurs et leurs *bauu* sont plus forts, mais il y a aussi ceux qui ne sont pas capables, ils boivent même beaucoup [de liqueur] et ils n’écoutent pas bien quand ils boivent *cuairi*, et alors leurs *bauu* peuvent servir si la maladie n’est pas grave ou si elle ne dure pas longtemps, mais des fois ils n’arrivent pas à soigner. Un bon *iinunucoaunera*, ou même une personne qui sait bien les *bauu*,

l'utilise et après [le *bauu*] te reste dedans et peut te guérir pendant encore longtemps. C'est-à-dire qu'il est plus résistant et qu'il dure plus longtemps ». [Julián 2012]

Ce qui vient d'être exposé nous permet d'analyser plus en détail les processus de transfert mentionnés plus haut, en commençant par le premier, dont les présumés ont déjà été exposés dans le chapitre 1 à propos des caractéristiques du *cori* et de l'*acarera*. Il est important de rappeler que selon mes interlocuteurs, elles permettent de conserver, intégrer et partager les pensées/souvenirs. En ce qui concerne plus précisément les *bauu*, l'accent est mis sur la transmission d'une caractéristique de toute première importance dans la définition de la subjectivité de l'énonciateur auquel le malade fait appel pour se faire soigner, à savoir ce que nous pourrions appeler sa "volonté" :

« Quand il est en train d'utiliser un chant, il [l'énonciateur] veut soigner le malade. C'est justement ça qui donne de la force au *bauu*. Ses pensées, ce sont de bonnes pensées, qui servent à aider, et après ces mêmes pensées, elles rentrent dans ce qu'il est en train de faire. Comme ça, le *bauu* sait bien ce qu'il doit faire. Il connaît son travail et il ne se trompe pas. Quand tu enseignes à un chien comment chasser tu le laisses partir, lui il creuse là où il voit un trou, parce qu'il y a peut-être un *nore*, et toi tu lui dis de continuer. C'est comme si tu lui disais de le capturer, et si c'est un chien qui est un bon chasseur, il revient avec la proie et toi tu n'as même pas gâché une seule cartouche. Le *bauu* aussi, si tes pensées sont bonnes, il sera fort, il saura ce qu'il doit faire et toi aussi, qui soignes, tu le sauras ». [Gacinto 2011]

Le *bauu* devient donc « comme un chasseur » qui agit selon la volonté de l'énonciateur, qui sait le guider pendant le processus de soin. Le transfert de la faculté de choisir et de la capacité d'exécution d'une action en vue d'un but précis est mis en évidence par l'emploi du terme "volonté", qui est souvent substitué par le mot plus inclusif *coauca* (analysé précédemment dans le chapitre 1). Si au premier abord cette remarque peut paraître forcée, de tout autre avis est Julián :

« Ce sont toujours des pensées, mais des pensées qui poussent à faire quelque chose. Comme tous les *coauca*, si elles sont bonnes, elles deviennent quelque chose, elles t'aident à faire du bien. A travailler, à prendre soin de ta famille. C'est la même chose, dans ce cas. Seulement, ces pensées servent à faire devenir le *bauu* plus fort ; il devient beaucoup plus utile pour soigner parce que c'est comme s'il savait déjà ce qu'il doit faire. La même chose est valable pour ce chasseur qui sent l'animal : il ne peut quand même pas dire à un autre bon chasseur "écoute, il y a quelque chose qui bouge", parce que dès que tu le dis la proie s'est déjà échappée. Le bon chasseur sait bien ce qu'il doit faire ». [Julián 2012]

Comme Medardo a entrepris de me l'expliquer à plusieurs reprises, l'apport décisif provenant de l'énonciateur se prête cependant à un ensemble de risques vis-à-vis d'un transfert de subjectivité qui serait nocif. Pour chaque énonciateur en effet, ce type de transfert s'effectue selon des degrés qualitatifs divers qui se reflètent directement sur le *bauu*, tandis que pour l'évocation mnémotechnique du texte une telle éventualité n'est pas prise en considération. Par conséquent, un texte incorrect, partiel ou mal compris ne peut donner lieu à une intervention thérapeutique efficace.

Voyons à présent comment Julián illustre cette particularité :

« Il y a des personnes qui utilisent les *bauu* mais ils ne le font pas à haute voix, on peut aussi les chuchoter dessus [le liquide] ou alors employer un ton de voix très bas. Mais ce n'est pas grave, car ce qui importe c'est que [l'énonciateur] sache bien tous les mots. Je te l'ai déjà raconté quand JuliánR. a utilisé le chant [*Acarera bauu*] avec le fils de C. ? Voilà, lui il disait toujours qu'il savait comment faire pour le faire guérir, mais le petit était vraiment faible : il n'arrivait plus à parler, il ne bougeait plus et désormais il était presque mort. Lui il a utilisé son *bauu* et il l'a donné à l'enfant. Ses yeux [de l'enfant] se sont allumés de nouveau, comme s'il allait bien, mais seulement pour un court instant, et après ils se sont éteints de nouveau. Alors lui, il a utilisé de nouveau le *bauu*, et la même chose s'est produite à nouveau. Mais cette fois, l'enfant n'allait pas mieux, au contraire : je pense que c'était plus douloureux comme ça. C'est arrivé parce que ce n'était pas le bon *bauu*, il s'est trompé. Il s'agissait d'autre chose. Et donc, même si tu as un *cori* fort tu dois toujours savoir le *bauu*, sinon ça te sert à quoi ? A rien. Même un *cori* qui n'est pas celui d'un *iinunucoaunera*, comme celui d'une personne qui fait mal [un *benane*], il peut servir au *bauu*, mais si tu ne connais pas bien les mots alors ça ne fonctionnera jamais bien ». [Julián 2011]

Le fragment reporté ci-dessus met par ailleurs en lumière un équivoque possible si l'on attribue au *cori* des opérations qui, dans leur ensemble, sont assignées à un principe général d'ordre moral qui est en mesure de guider la pratique. Au contraire, le *cori* intervient de la même manière dans les processus de transfert

utilisant un chant thérapeutique (un *bauu*) que lorsqu'il s'agit d'attaques menées par un *benane* faisant recours à l'énonciation d'un *auu basu*. Dans les deux cas, la nature bénéfique du transfert de subjectivité de l'énonciateur « dépend seulement de la force du *cori* et de son *acarera*, et de rien d'autre » [Medardo 2011]. Pour autant, de telles considérations marquent une différence importante entre l'utilisation du *cori*, entendu ici comme instrument de soin, et son implication dans les processus de pensée/mémoire. En effet dans le premier cas, sa force est inchangée si l'on fait recours à l'extraction du chant à partir de l'*acarera* “pour faire du bien ou pour faire du mal” ; tandis que dans le second cas, les processus de pensée ou les actions considérées *basu* peuvent provoquer une dégradation des pensées/mémoire et compromettre ainsi le corps. Si le *cori* est toujours impliqué, indépendamment de l'activité à laquelle l'énonciateur participe, dans le cas où l'on se sert de son *cori* en vue d'actions nocives pour le reste de la communauté – et considérées indignes d'un homme *coauca* – l'exercice prolongé de ces facultés provoque un lent mais inexorable processus de dégradation (cf. chapitre 4) de la personne et une mort douloureuse. C'est à nouveau Julián qui spécifie le mieux le rapport entre le *cori* et l'énonciation d'un *bauu*, ce dernier ne subissant pas de modifications même lorsqu'un *benane* reconnu pour ses habiletés liées à la sorcellerie l'emploie :

« U n *bauu*, s'il est bien utilisé, il fonctionne. Ce n'est pas important si c'est un *iinunucoaunera*, parce que même les *benane* peuvent les utiliser. Et ils soignent. Une fois une femme est tombée malade tandis qu'elle était chez sa belle-mère, dans les environs de San Pedro. Elle était en voyage et elle ne connaissait personne, alors elle a demandé aux gens et eux ils lui ont dit qu'il y avait un *benane*. “Mais moi j'ai peur” disait la femme, mais les autres lui ont dit que non, qu'il savait comment soigner. “Ne t'inquiète pas”, ils lui disaient, “il a déjà soigné des personnes”, et alors elle, même

si elle avait peur, elle s'est fiée. Les gens avaient raison et après, elle est guérie. C'est pour ça que je te disais que [même les *benane*] peuvent soigner. Parce que tandis que pour les *auu basu* il existe une autre manière de les apprendre, pour bien utiliser les *bauu* il suffit d'avoir un *cori* ». [Julián 2012]

Afin de résumer brièvement les éléments essentiels contenus dans la description de ce premier processus de transfert, à savoir celui qui implique l'apport provenant de la subjectivité de l'énonciateur, nous pouvons donc affirmer que le passage du *bauu* au liquide – ce dernier fonctionnant comme moyen physique de transmission – nécessite la participation du *cori*. Comme l'a soutenu plusieurs fois Medardo, toutes les opérations relatives au processus de transfert comme celles que l'on a exposées jusqu'ici se réduisent à des effets du *cori*, car entre évocation, transfert et énonciation on n'admet pas de passages intermédiaires qui impliqueraient des processus différents de ceux que l'on a décrits.

Outre la fonction courante de corporisation du chant, les processus impliqués dans le transfert de ce que l'on a défini comme subjectivité se coordonnent et trouvent une certaine unité dans l'acte d'énonciation, dont le fonctionnement possède des caractéristiques définies, et ce sans prendre en compte les éléments spécifiques apportés par chaque énonciateur singulier. C'est précisément grâce à ce passage fondamental « de l'intérieur de la poitrine jusqu'à en dehors de nous » que le contenu du texte du *bauu* mémorisé au préalable peut donc être évoqué et transféré. A ce stade de nos réflexions, Il convient d'analyser comment cela se produit et de quelle manière le sens contenu dans le texte sous-tend l'intervention thérapeutique :

« Dans chaque *bauu* on parle de quelque chose de différent, parce

que pour chaque maladie il existe un *bauu* : certains parlent d'animaux, d'autres des Gens du Ciel... Chaque *bauu* est différent, parce que pour chaque maladie il faut une chose qui serve à aider et à guérir. C'est vrai, dans de nombreux cas certains mots se répètent identiques dans plusieurs *bauu*, mais pas les noms qui servent à soigner. Une fois que toi tu les utilises, les noms t'aident à soigner seulement cette maladie spécifique et pas une autre. Les personnes le savent et elles ne peuvent pas faire semblant, elles ne peuvent pas dire de savoir un *bauu* si ce n'est pas vrai, parce qu'après quand tu l'utilises ce *bauu* ne fonctionne pas. Chaque animal [que tu nommes] t'aide pour une chose ; tout cela sert ensuite à la personne malade pour qu'elle résiste et qu'elle guérisse ». [Medardo 2011]

Le discours chamanique signale l'importance de certains éléments du chant en faisant du transfert de ces caractéristiques du texte au liquide un des mécanismes de soin : il décrit de fait, au-delà du processus de transfert de subjectivité de l'énonciateur – sa volonté –, l'implication directe d'éléments précis du texte. Dans les cas où l'on mentionne un animal dans le texte du *bauu*, ce qui se produit est un transfert de certaines caractéristiques qui le distinguent, qui viennent renforcer la dimension défensive ou agressive transmise par l'ingestion du chant. En effet selon mes interlocuteurs, pour chaque "nom" mentionné, on introduit dans le liquide utilisé lors de l'énonciation une caractéristique physique, une particularité comportementale ou une attitude qui d'une certaine manière caractérise l'animal. L'attribution de fonctions spécifiques au chant en raison de la seule lecture symbolique des mots qui composent le texte omet pour autant la participation effective d'entités non humaines qui, par le biais de l'énonciation, ont la faculté d'agir sur la personne du malade :

« Quand tu parles d'un animal c'est parce que ça sert pour guérir les os, ou une maladie. Chaque animal que toi tu trouves dans le *bauu* sert à rendre le chant meilleur : tu ne dis pas seulement que tel animal fait ceci ou cela, mais tu dis que ton *bauu*, quand tu l'utilises, il peut faire les mêmes choses. Il devient un peu comme cet animal. C'est vraiment comme ça, comme l'animal que toi, tu nommes. Le *bauu* parle de ces choses-là parce qu'elles aussi, elles servent à soigner. Le chant ne te dit pas ce que tu dois faire, mais il le fait et c'est tout. Toi tu ne peux pas être comme les animaux [que tu mentionnes dans le chant] c'est pour ça que tu as besoin du chant. Sans lui, tu ne peux rien faire : tu ne peux pas faire semblant d'être un anaconda, parce que ça ne sert à rien. C'est pas comme un jeu où tu fais semblant, parce que le chant rentre et c'est comme ça que ça fonctionne ». [Julián 2012]

S'il est possible, par le biais de la seule énonciation, de transférer des caractéristiques spécifiques des entités non humaines mentionnées, comme l'a expliqué avec efficacité Julián, dans le cas des Gens du Ciel, on utilise le nom propre avec lequel les *iinunucoaunera* s'adressent à eux lors de l'ingestion de *cuairi*. Par une telle opération on cherche à fournir au chant la même capacité régénératrice que possèdent les *Arara*, ce qui permet à la personne de résister à l'agression des maladies ainsi qu'une prolongation de son temps de vie :

« On utilise les noms des *Arara* parce que ce sont les seuls qui vivent dans le ciel, et ils y vivent depuis longtemps. Les *Urarinas* croient que [les *Arara*] vivaient comme nous, mais sur les nuages, au-delà des nuages. Les *iinunucoaunera* disent qu'ils vivent comme nous, mais ils sont plus beaux, ils sentent bon. Ce sont les

Gens du Ciel, *Arara*, mais ils ne sont pas comme nous, ils sont comme des esprits. Les noms que l'on utilise dans le *bauu* sont comme les noms [propres] des gens comme nous, mais qui vivent dans le ciel. Les anciens disent qu'ils ont connu ces personnes grâce à *iinunu* et qu'ils ont appris leurs noms, les mêmes qui servent au *bauu*. Ces personnes [les *Arara*] n'ont pas de préoccupations et ils vivent toute leur vie en paix, et ça aussi ce sont les *iinunucoaunera* qui l'ont découvert. Quand ils boivent [*cuairi*], les *Arara* sont les premiers qui s'approchent pour leur enseigner. Eux ils savent toujours comment on soigne, parce qu'ils ne tombent jamais malades, ils ne meurent pas, ils sont toujours jeunes et forts. C'est pour ça que je te dis qu'ils ne peuvent pas être des hommes comme nous et un peu de cette force doit servir dans le *bauu* ». [Medardo 2011]

Comme cette brève explication le démontre, l'emploi des noms propres des *Arara* se trouve seulement dans les textes des *bauu* considérés « plus forts et difficiles à utiliser », en général les mêmes chants que l'on réserve à ceux qui sont plus habiles et qui possèdent une expérience thérapeutique approfondie. La participation des Gens du Ciel mobilise en effet des forces non humaines d'une grande puissance, auxquelles on fait spécialement recours pour les maladies de type *janai* ou plus généralement pour toutes les affections qui impliquent, directement ou indirectement, la participation d'une entité non humaine agressive. Pour autant, on reconnaît aux *Arara* l'extraordinaire capacité d'« aveugler la maladie » avec les éclairs (*jiacano*), de « la faire fuir » (*sichora*), de la faire « trembler de peur » (*elona*), de « la secouer comme ce que fait la terre quand elle tremble » (*carora*) : ce sont là des interventions d'une grande intensité et très efficaces.

Entre l'énonciation des noms des animaux et celles des noms propres des

Arara, aucune variation dans les processus de transfert n'est impliquée, mais on trouve une différence dans le fait que les premiers sont en mesure de contraster des maladies de type *asaeca* – c'est-à-dire celles de gravité mineure –, tandis que les seconds apparaissent dans les *bauu* utilisés uniquement par les *iinunucoaunera*, pour des *cunai* du type *satiha* et *janai*.

« Tous les *bauu* sont égaux, je veux dire qu'ils fonctionnent tous de la même manière, on les utilise tous pareil : il n'y a pas de différence. Mais si tu t'en souviens, on en a déjà parlé : certains sont plus difficiles à apprendre, ils sont plus forts, et ce sont ceux dans lesquels on parle des *Arara*. Les *iinunucoaunera* les plus anciens disent qu'ils connaissent les *Arara*, comme on connaît un ami qui t'invite à boire du *barehe*. Eux ils t'aident, et c'est pour ça que quand ils les nomment dans leurs *bauu*, [le *bauu*] est plus fort, il fonctionne mieux. Ceux où il y a les animaux fonctionnent, mais tu ne dois pas forcément être un ancien [thérapeute expérimenté]. Il faut faire très attention avec certains *bauu*, parce que si tu te trompes ils ne servent plus ou alors ils peuvent rappeler le *nijniaene* qui a fait tomber malade ». [Medardo 2012]

Il apparaît donc comme évident que le recours à l'aide des Gens du Ciel implique toujours une intervention qui, soit pour la gravité de l'affection, soit pour l'urgence de la situation, requiert l'apport d'entités pourvues d'une grande force, c'est-à-dire ceux qui ont suffisamment d'expérience.

§ 5.7. *Sitaha* : “de l'un à l'autre”.

C'est donc au sujet du développement de ces deux processus de transfert que l'acte d'énonciation acquiert toute son importance. En effet, là où l'évocation d'un texte peut paraître un simple exercice mnémotechnique, dans le cas des *bauu* cela correspond autant à une mobilisation de substances – de l'intérieur vers l'extérieur du corps – qu'à une forme précise de participation de la part d'entités non humaines, ces dernières rendant possible l'acte de soigner. Cependant, l'explication de Medardo, outre nous fournir une brève synthèse des connaissances techniques relatives à l'utilisation des chants, nous offre d'ultérieurs éléments pour mieux comprendre ce qui se passe réellement lors de l'ingestion du chant par le bénéficiaire :

« Le *bauu* ne sort plus, désormais il est rentré [dans le liquide] et ensuite il peut passer dans le sang, et là, il y reste pour toujours. Il soigne le corps, et il ne sort plus jamais. Alors le *bauu* rentre dans le sang, il pénètre dedans, et la personne guérit de la maladie. Si tu fais tout ce que je t'ai expliqué, si tu suis toutes les indications qu'on te donne quand tu apprends, alors c'est vraiment comme ça que ça fonctionne. Il s'agit d'apprendre quelque chose, comme apprendre à utiliser quelque chose de nouveau. Donc si tu apprends bien, et si tu l'utilise [le *bauu*] bien, après ça t'aide : c'est plus difficile de retomber malade de la même chose comme si c'était la première fois. Même le sang s'améliore, si tu es déjà malade, ensuite tu peux mieux résister [aux maladies]. Donc apprends le *bauu*, apprends à le faire sortir de ton *cori* et à l'utiliser comme on a dit. C'est seulement comme ça que le *bauu* pourra passer de ton *cori* à lui [le liquide], que tu donnes ensuite à la personne qui est malade. Tout devient une seule et même chose et le *bauu* peut

guérir de l'intérieur le malade, parce qu'il rentre, parce qu'il devient du sang ». [Medardo 2012]

Chaque référence à une dynamique précise entre l'intérieur du corps de l'énonciateur et celui du liquide utilisé pour l'administration du chant doit donc être abordée dans son sens littéral. Dans les deux cas un passage de corps à corps s'effectue : il s'agit d'un processus de corporisation du *bauu*, qui trouve sa complète réalisation par le biais de son introduction dans le liquide, utilisé comme moyen de transmission, qui permet « au *bauu* dès qu'il est entré dans le sang de se déplacer de la même manière que le sang et arriver à tout le corps » [Julián 2011].

Ce n'est pas un hasard si, une fois terminée la phase d'énonciation, on parle du *bauu* – sans toutefois jamais l'expliciter de manière claire – comme s'il s'agissait d'une entité pourvue de volonté et de motilité propres, « comme quand tu bois quelque chose, tout ce qui rentre passe ensuite au sang et reste dedans. La même chose arrive avec les maladies, avec les *batoi*, seulement ces dernières peuvent se déplacer comme elles veulent » [Medardo 2011]. Telles sont en effet les caractéristiques que la maladie acquiert lorsqu'elle entre dans le corps de la personne humaine, par conséquent « quel meilleur moyen pour combattre la maladie que de mettre dedans quelque chose de similaire, mais de bon, qui peut la combattre ? » [Julián 2011]. Il est évident que la réponse se trouve au sein de l'analyse des caractéristiques propres aux *bauu*, qui au terme du processus de corporisation – activé grâce au double transfert de subjectivité – acquièrent la faculté d'agir de manière autonome. Tout comme pour les maladies, le chant “corporisé”, lui aussi initialement liquide, acquiert une solidité et de ce fait, il est en mesure de se déplacer à l'intérieur du corps du malade en exploitant dans un premier temps la circulation du sang, pour ensuite s'installer de manière stable.

Dans le discours de Medardo, le transfert – dont la réalisation la plus complète dépend toujours de l’acte d’énonciation – démontre non seulement que dans l’ensemble des cas auxquels nous avons fait référence précédemment, il est nécessaire de faire recours à un moyen physique – un liquide ou l’une des plantes mentionnées – mais aussi qu’une telle substance doit être choisie en vertu de sa perméabilité spécifique :

« Si tu utilises de la nourriture ça ne fonctionne pas. Si tu utilises du bouillon ça ne fonctionne pas. Si tu utilises un fruit ça ne fonctionne pas. Tu dois utiliser une chose qui n’est pas dure, qui n’a pas été sur le feu. On ne peut pas non plus utiliser l’eau qui a été conservée trop longtemps parce que ça ne sert à rien : trop de temps est passé depuis qu’elle a été prise [de la rivière], et puis elle pourrait s’être salie avec quelque chose qui peut abîmer le *bauu*. Comme pour la préparation de *cuairi*. C’est la même chose. On ne peut pas non plus faire ça [avec quelque chose de solide] parce que ça doit forcément être quelque chose de liquide, quelque chose qu’on peut boire. On peut utiliser le *bauu* pour n’importe quelle boisson, comme le lait [maternel], avec n’importe quelle chose liquide, mais pas solide ». [Medardo 2012]

En lisant attentivement le fragment reporté ci-dessus, on comprend mieux combien la préférence explicite pour les liquides – une procédure que l’on a plusieurs fois mentionnée dans notre analyse – est en mesure de satisfaire toutes les caractéristiques nécessaires en vue d’un transfert de subjectivité : il s’agirait précisément d’un corps qui dans sa nature-même démontre de posséder un degré maximal de perméabilité et de plasticité. L’énonciateur a donc la faculté de transférer

les caractéristiques du *bauu* et sa propre volonté vers le liquide, précisément parce que l'eau contenue dans un bol ne diffère pas de n'importe quel autre corps, y compris le corps humain, « pas encore solide », pas encore "mûr". En ce sens cependant, l'analogie entre le corps humain et le liquide apparaît tout à fait arbitraire si l'on ne prend pas en considération le fait suivant :

« Nous aussi on est comme ça : si quelque chose rentre il reste dedans, comme quand tu mets quelque chose dans ce bol [d'eau]. Quand tu apprends, ce qu'on te dit ça te rentre dedans ; même quand tu tombes malade c'est toujours quelque chose qui rentre mais qui te fait du mal. On ne peut rien mettre dans quelque chose de fermé : la même chose pour les personnes, la même chose pour les *bauu* ». [Julián 2011]

Le présupposé à partir duquel se développe l'action du thérapeute est donc celui qui reconnaît en tout corps – que ce soit un objet ou celui d'une personne humaine – la capacité à être pénétré par des substances matérielles et immatérielles. Si à chaque âge, le corps humain présente un degré différent de perméabilité, cela est permis par la lente acquisition d'une certaine "solidité superficielle" qui ne se réalise jamais complètement. Le même processus de solidification peut se produire dans les liquides, en particulier dans l'eau, par ébullition :

« On utilise souvent l'eau parce que personne ne peut y avoir mis quelque chose dedans avant. C'est comme quand tu l'as prise : elle n'a pas touché le feu ou quelque chose de sale. Si tu la fais bouillir alors ça ne sert plus à rien, et tu dois la jeter, en utiliser d'autre. Si

tu essaies d'enseigner quelque chose à un ancien lui il t'écoute peut-être, mais il n'apprend pas comme tu veux toi. Regarde le vieux V., moi je lui dis des choses mais lui il ne m'écoute pas, il n'apprend pas. Moi je pense que la même chose se passe avec les petits enfants, ils sont encore plus ouverts, leur *cori* est encore vide, propre, et ils peuvent mieux apprendre, il y a plus de choses qui rentrent. Tu me demandais à propos des *bauu*, pas vrai ? Peut-être que la même chose est valable : tu dois les mettre dedans [dans le *cori*] et tu peux le faire seulement avec quelque chose qui peut le retenir à l'intérieur ». [Julián 2012]

Au sein de cette argumentation, on remarque toujours une convergence entre la construction – lente et participative – de la personne humaine et le processus de corporisation du chant, un concept que Medardo expose clairement dans ces propos :

« Pour les personnes aussi c'est la même chose... Comme pour les maladies, comme pour les *bauu*, c'est la même chose, quand elles rentrent elles ne sont pas comme quand tu sens qu'on est en train de te faire du mal : elles entrent sans que tu t'en aperçoives et après elles deviennent dures ; après elles se déplacent et tu sens de la douleur. Quand tu le réchauffes, le sang devient dur, pas vrai ? Eh bien, moi je dis qu'il se passe la même chose, seulement, les *batoi* se déplacent dans le corps comme des petits vers, mais avant [quand ils ont pénétré dans le corps] ils étaient comme l'eau, comme le sang. Après, peut-être parce dedans [dans le corps] c'est chaud, ils deviennent durs, solides ». [Medardo 2012]

Même si cela advient par un processus qui diffère de celui qui est décrit pour les humains, une solidification a également lieu dans le cas des *bauu*, et cela est rendu possible grâce à la chaleur corporelle de la personne dans laquelle on les introduit. C'est donc pour cette raison que leur efficacité augmente si on les ingère par le biais de liquides : c'est uniquement par l'ingestion que le processus de solidification peut avoir lieu, en consentant au *bauu* de se pourvoir des mêmes caractéristiques que la maladie, en lui concédant de fait la possibilité « de l'affronter comme son égale, comme deux [personnes] qui ont les mêmes armes pour se défendre et attaquer : si l'une d'elles a des griffes, l'autre en a aussi ; si l'une est rapide, l'autre aussi peut la suivre » [Medardo 2012].

Conclusion.

Au cours de ce chapitre nous avons illustré l'importance de ce qu'on appelle les *auu*, et en particulier de ces chants à finalité thérapeutique, les *bauu*. Les modalités spécifiques d'apprentissage, de transmission et d'utilisation, permettent leur utilisation non seulement de la part de l'*iinunucoaunera* mais également de tous ceux qui par nécessité ou vocation se sentent disposés à les mémoriser et à les diffuser. Suite à un premier apprentissage structuré autour de la mémorisation des textes, l'utilisation des *bauu* suppose, selon un niveau de difficulté croissant, l'acquisition de techniques et de capacités qui requièrent un exercice constant. En ce qui concerne la technique d'énonciation des chants, la même logique qui régle l'intervention sur les corps humains permet l'utilisation des chants *bauu*. En effet, une fois énoncé, le chant a la capacité de pénétrer dans un corps liquide, extrêmement perméable, et de le contaminer. Cela produit la corporisation du chant qui peut ainsi être introduit dans le corps du bénéficiaire. A travers les chants et par la médiation d'un liquide, un transfert de subjectivité a lieu. La logique qui sous-tend ce phénomène est centrale en vue d'en comprendre la fonction thérapeutique. Tout d'abord, on remarque qu'elle implique le transfert d'une partie de la subjectivité de l'énonciateur vers le chant "corporisé", qui est ainsi doté d'une volonté précise et d'une capacité d'action. Du point de vue de l'efficacité, le chant d'une personne commune sert aux mêmes fins que celui d'un *iinunucoaunera* expérimenté, mais il n'aura pas la même force et perdra rapidement son effet. Le *cori* et l'*acarera* d'un autre énonciateur sont en effet plus faibles par rapport à ceux d'un *iinunucoaunera* expérimenté, ils donnent donc lieu à un transfert qualitativement inférieur et d'une

durée mineure. Par ailleurs, on additionne au transfert de la subjectivité de l'énonciateur du chant celle des animaux, des entités non humaines, des *Arara*, dont certaines caractéristiques ou le nom sont mentionnés dans le chant en question. Enfin, nous avons évoqué le fait que les chants n'agissent pas en tant que symboles, mais bien comme des entités auxquelles il est possible de "donner corps" et qui sont actifs précisément grâce à la "mécanique" de l'incorporation. Une fois "corporisé" à travers la contamination du liquide, le chant, pour être utilisé, doit en effet être ingéré, c'est-à-dire introduit dans le corps du malade. Il est important de souligner que les corps humains, tout comme les *bauu* "corporisés", subissent un processus de partielle solidification qui s'active de suite après l'ingestion et qui leur permet, par le biais de la circulation du sang, de se déplacer à l'intérieur du corps en vue de le guérir.

CONCLUSIONS

L'idée principale qui sous-tend le présent travail ethnographique se fonde sur la reconnaissance de combien le discours urarina attribue une fonction centrale à ce qui a été défini comme une "dynamique des fluides" sous-jacente aux processus de construction de la personne.

Ce n'est qu'en comprenant le fonctionnement complexe du système physiologique urarina que l'on peut en analyser dans le détail cette faculté à en manipuler les caractéristiques, par le recours à des procédures spécifiques de gestion et de contrôle.

De quelle manière et par le biais de quels processus la construction de personnes humaines durant le cycle de vie est-elle possible ? Quelles sont les relations existantes entre les processus constructifs impliquant les corps, les connaissances chamaniques et la pratique thérapeutique ? Ce sont là quelques questions qui ont guidé la présente recherche et ont permis par la suite d'organiser l'analyse du matériau ethnographique.

Comme cela a été mis en évidence dans le chapitre 1, la signification et la centralité que le discours urarina attribue à la physiologie du corps humain peuvent être abordées au regard de l'importance que l'on accorde à la relation entre la notion de construction et celle de perméabilité. Approfondir de telles thématiques par le

biais de la description des pratiques liées à la conception et aux soins quotidiens envers les enfants nous a permis non seulement de proposer un modèle de fonctionnement de la personne, construite à partir de la circulation constante de substances à l'intérieur et à l'extérieur du corps.

Comme cela a été démontré dans le chapitre 1, cette caractéristique humaine non partagée avec les autres personnes – animaux, *nijniaene*, esprits des défunts, etc. – se fonde sur la différence fondamentale de processus finalisés à la construction de nouveaux sujets. C'est grâce à un apport constructif constant que l'individu est doté de caractéristiques physiques et tempéramentales ainsi que d'une individualité spécifique, rendant par là chaque sujet humain unique.

Pour mes interlocuteurs urarinas, la construction des personnes humaines et de tous les corps en général – parmi lesquels on peut inclure les corps non humains et les artefacts – n'est pas seulement le résultat d'un processus fondé exclusivement sur les relations sociales, il est également compris dans le prisme de sa dimension matérielle. De fait, le processus de construction a lieu grâce à une grande variété de substances matérielles – nourriture, lait maternel, teintures végétales, sueur, sang et ses dérivés – et immatérielles – pensées/mémoire, chants, etc. – provenant d'entités humaines et non humaines, masculines et féminines. Les personnes sont par conséquent le résultat d'un processus qui comporte l'assimilation de substances étrangères qui pénètrent dans le corps, mais aussi l'intégration des corps et des subjectivités desquels ces substances sont issues.

Les processus décrits présentent donc en commun non seulement une théorie plus générale relative aux fluides et à leurs caractéristiques, ou encore une capacité de transformation articulée par le biais d'acquisitions et d'enrichissement ; mais également l'idée que ces mêmes substances assurent une nécessaire et constante activité de médiation dans le cadre d'une interaction ininterrompue avec d'autres

personnes, humaines ou non humaines.

Bien que les deux systèmes circulatoires décrits dans le chapitre 1 – le premier système est relatif à la circulation du sang administré par le *suujua* et le second fonctionne grâce au *cori* et à l'*acarera* – se distinguent par leurs fonctions et leurs spécificités, ils semblent tous deux servir une activité en mesure d'assurer la survie de la personne. Les activités de pensée/mémoire elles aussi sont directement impliquées dans une relation biunivoque qui implique la circulation des fluides et qui détermine la santé du *cori*, de l'*acarera* et du sang. Si l'action sur les corps ou à travers eux est de fait vue comme un acte de manipulation et de contrôle des substances qui le parcourent et en déterminent le développement, cela n'empêche pas l'ensemble des activités de pensée d'influencer sensiblement de tels processus. Par exemple, c'est le cas pour les pensées *baso*, en mesure de modifier les fonctions normales du corps (comme dans la pratique de sorcellerie ou les plus courants excès de colère) de la même manière que les maladies qui, en pénétrant par la peau, dégradent l'*acarera*. Le contraire est néanmoins tout aussi vrai. En effet, dans de nombreux cas, c'est le fait que les substances corporelles aient été altérées qui est à l'origine des pensées *baso*. Le même type d'interaction réciproque caractérise le *corii* : ce dernier est très dépendant de son siège corporel, par lequel il reçoit protection seulement dans la mesure où, à son tour, il est capable d'en fournir à la personne. Il apparaît donc comme évident que parler de physiologie dans ce contexte ne signifie pas attribuer aux facultés de pensée ou au *corii* des causes d'ordre strictement physique – et donc d'en faire des facultés exclusivement organiques – mais bien de fournir une description plus ample de certains processus et fonctions auxquels la personne toute entière participe.

Une autre notion sur laquelle nous avons construit notre analyse est celle de "perméabilité" (cf. chapitre 2). A partir de la naissance d'un être humain et même avant pendant la période de formation du fœtus, le corps expérimente un lent mais

constant processus de “solidification” qui ne peut avoir lieu que par une manipulation des fluides impliqués. Si cela est vrai dans tous les cas, il apparaît comme particulièrement évident lors de la petite enfance ; cela explique notamment pourquoi les enfants tombent malades plus facilement que les adultes et l’impossibilité de marcher lors de la première année de vie, pour cause d’une élasticité des os ou de l’inaptitude à accomplir des activités qui requièrent une grande dépense d’énergie. L’ensemble des traitements opérés sur le corps a donc pour but précis d’intervenir sur la “physiologie” en modifiant ses caractéristiques ou en régulant la circulation des fluides par le biais de l’introduction de substances ou par l’utilisation d’artefacts. Le corps, en ce sens, est toujours un corps en transformation, plastique, que l’on ne peut aborder qu’en reconnaissant la position centrale qu’occupent les processus auxquels il est soumis et qui se révèlent à travers la proximité, le partage et la vie sociale. Une telle perméabilité potentielle requiert en effet des interventions spécifiques, dont la réalisation s’inscrit souvent au sein de la pratique chamanique, ce qui assure l’efficacité des interventions successives de construction, de fermeture et de protection.

Si dans le chapitre 2 nos efforts se sont concentrés tout particulièrement sur les premières et fondamentales techniques de “fermeture” et de solidification utilisées dans la pratique chamanique, caractérisées par l’énonciation de *bauu* spécifiques ; dans le chapitre 3 nous avons approfondi ultérieurement le rôle qu’occupe la figure de l’*iinunucoaunera* au sein de la vie familiale et communautaire urarina. Les modalités d’accès à la fonction, le processus d’apprentissage, les caractéristiques et les spécificités des objets utilisés permettent de marquer les phases d’un parcours de formation. En ce sens, le savoir chamanique, comme toute autre connaissance technique ou rituelle – de la même manière que ce qui a été décrit pour le bon usage des pensées/mémoire – peut se transférer et s’utiliser uniquement si l’on assiste à un changement progressif chez celui qui est en position de recevoir. En vue d’en comprendre les raisons, le discours urarina décrit l’acquisition de telles

connaissances comme un lent processus de “pénétration”. En effet pour mes interlocuteurs, l’utilisation des connaissances chamaniques et thérapeutiques est précédé d’un acte transformatif : c’est le moment où se produit chez l’*iinunucoaunera* un développement significatif du *cori* et de l’*acarera*, ainsi que de l’ensemble des facultés qui y sont associées. Un tel changement est essentiel en vue de déterminer l’efficacité de l’action thérapeutique ainsi que la durée de sa validité ; on le traduit en actes de soin et en comportements moraux qui profitent non seulement à la communauté mais aussi à l’humanité toute entière.

Etant donné que l’apprentissage chamanique est le fruit d’un lent processus d’acquisition, celui-ci peut être vu comme une utilisation virtuose de la perméabilité humaine potentielle que l’on a mentionnée précédemment. Cependant, un tel processus ne diffère pas de celui qui est déclenché par des attaques pathogènes, en raison de la validité d’un même principe : un corps perméable est sujet à être modifié constamment, qu’il s’agisse d’une intervention vouée à rétablir l’état de santé ou que l’action sur la personne se révèle être une attaque de nature pathogène.

Cette réflexion nous a amené à prendre en considération le fait que la pratique thérapeutique se présente d’une part comme un savoir très élaboré ; d’autre part, cela nous a également permis de faire lumière sur la notion de “contamination” au sein du discours chamanique urarina. L’action de contaminer (du latin *contaminare*, toucher, mettre en contact ; mais aussi salir, tâcher, infecter) semble la plus correcte définition de l’acte “pénétratif” (*lomoha*), d’“introduction” que l’on associe souvent à la manifestation d’épisodes morbides tout comme aux interventions thérapeutiques (chapitre 4). Un tel processus décrit en effet une action entre et sur les corps, dont les modalités sont communes autant aux corps humains que non humains. En particulier, c’est la pratique thérapeutique, par le biais des *bauu* (cf. chapitre 5), qui peut aider à éclairer la relation entre la physiologie urarina et ses fluides, entre la perméabilité des corps et cette dynamique d’“entrée” et de “sortie” qui permet à la personne humaine

d'intégrer constamment l'expérience du monde, et d'agir sur celui-ci.

Outre la fonction de toute première importance qui est celle de garantir la survie à l'intérieur de communautés souvent isolées et distantes de plusieurs journées de navigation des villes, les *bauu* forment un corpus qui appartient à une connaissance partagée, encore aujourd'hui caractérisée par une circulation intra et intercommunautaire étendue. Ceci explique non seulement la fréquence avec laquelle mes interlocuteurs urarinas y font recours, mais aussi le grand nombre de chants existants et leur variété. Sur la base des spécificités du texte et des connaissances techniques et rituelles nécessaires à une bonne utilisation, on peut classer les chants *bauu* selon trois typologies : les chants de soin, les chants de protection et les chants d'activation. Si on utilise les chants de la première catégorie, c'est-à-dire les chants de soin, lorsque la maladie est reconnue comme étant au stade initial de sa diffusion, ceux-ci permettent d'en contraster l'évolution en rétablissant l'état de santé du bénéficiaire. Leur efficacité est donc déterminée par une énonciation correcte, une utilisation attentive du *bauu* approprié et surtout par la rapidité avec laquelle on y fait recours. Dans le cas contraire, c'est-à-dire lorsque la maladie s'est désormais installée dans le *cori* et l'*acarera*, il est difficile de sauver le malade. C'est donc sa faculté à s'installer rapidement dans le corps qui permet à la maladie de compromettre les fluides ; par ailleurs, c'est la première cause de résistance au soin. Les chants de protection, que l'on pourrait en apparence ranger parmi une sous-catégorie des chants de soin, se distinguent de ces derniers par leur capacité à fournir à la personne un attirail de défense élaboré qui, en agissant de l'intérieur du corps, est apte à le protéger, selon une durée variable, vis-à-vis d'entités non humaines particulièrement agressives. Une fois qu'il a utilisé le *bauu* de défense, l'énonciateur passe aux chants de soin que l'on a décrits ci-dessus, mais ceux-ci fonctionnent, dans ce cas, comme une sorte de mesure prophylactique capable de protéger l'individu pour une durée qui dépend de la force du *cori* de la personne qui énonce les chants. Contrairement aux chants des deux premiers groupes, les chants d'activation

requièrent une connaissance approfondie des techniques chamaniques liées à la préparation de macérations d'*acaa*, *enuata* et *iinunu*, mais aussi la connaissance du savoir rituel qu'une telle pratique suppose. Leur correcte utilisation requiert par conséquent un développement adéquat du *cori* et de l'*acarera* de l'énonciateur, qui dans ces cas précis est choisi parmi les *iinunucoaunera* les plus expérimentés.

Pour en revenir à la pratique chamanique, et en particulier à la technique d'énonciation, la même logique qui régit l'intervention sur les corps humains soutient l'utilisation des *bauu*. En effet le chant, une fois énoncé, a la faculté de pénétrer dans un corps liquide, extrêmement perméable, et de le "contaminer". Dans un premier temps, cela produit une corporisation du *bauu*, qui s'accompagne d'un transfert d'une partie de la subjectivité de l'énonciateur au "chant corporisé", le dotant d'une volonté précise et d'une faculté d'action. Le chant de n'importe quelle personne sert autant que celui d'un *iinunucoaunera* plus expérimenté ; cependant, il n'aura pas la même force et son effet se dissipera rapidement, parce que le *cori* et l'*acarera* de l'énonciateur sont plus faibles s'il n'est pas *iinunucoaunera* et la qualité du transfert est mineure. Au transfert de la subjectivité de l'énonciateur s'additionne celle des entités non humaines mentionnées dans le texte du *bauu*. Une fois mis en corps par le biais de la contamination du liquide, le chant doit être ingéré par le malade ou rentrer dans son corps d'une quelconque manière. De la même manière que pour les corps humains, les chants "corporisés" subissent eux aussi un processus de solidification partielle qui s'active de suite après l'ingestion et qui leur permet, grâce à la circulation du sang, de se déplacer à l'intérieur du bénéficiaire afin de le soigner.

En vue de restituer avec plus d'efficacité ce qui vient d'être décrit, il m'a semblé tout particulièrement pertinent le recours à une explication qui m'a été fournie par Julián, dont l'immédiateté a largement contribué à l'élaboration de mes réflexions :

« C'est comme quand de la [teinture de] *jiaane*¹⁶² goutte dans un bol d'eau : toute l'eau contenue dans le bol, peu à peu, change de couleur, devient autre chose, et il n'est plus possible de séparer le rouge de l'eau propre qu'il y avait avant. Ça c'est ce que moi j'entends, quand je parle de pénétrer... si dans ce même bol, de l'huile de *peque-peque* goutte, ça ne se mélange pas du tout : ce dernier [l'huile] flotte sur le dessus et tu sais bien toi aussi qu'il y a de l'eau et qu'il y a de l'huile. Nous on est comme le bol d'eau quand le *jiaane* tombe dedans, tout rentre : pensées bonnes et mauvaises, ce que l'on mange, mais aussi ce qui nous fait tomber malades et mourir. Et une fois qu'ils sont dedans, ils y restent : ils ne flottent pas sur le dessus comme l'huile sur l'eau ». [Julián 2012]

A la lumière de ce qui vient d'être pris en considération, il est possible de souligner combien la notion même de "contamination" résulte centrale dans la définition d'un modèle avancé relatif au corps et à la personne, tout comme dans le cadre du suivi de l'apprentissage et celui de l'exercice de la pratique chamanique.

Pour conclure, la spécificité du chamanisme urarina et de ses représentants semble précisément être celle d'intervenir de manière active sur la manipulation des processus qui permettent non seulement l'action thérapeutique, mais aussi la construction active de la personne humaine et des mécanismes qui lui permettent d'entrer en relation avec le monde.

162 *Bixa orellana*.

BIBLIOGRAPHIE

BELAUNDE, Luisa Elvira 2001.

Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la amazonía peruana. Lima : Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP); Banco Central de Reserva del Perú (BCRP) - Fondo Editorial.

BELAUNDE, Luisa Elvira 2006.

«A Força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia». *Revista de Antropología*, N° 49 (1) : 205-243.

BOURONCLE CARRIÓN, Alfonso 1973.

«Idioma, lenguas y dialectos en el Perú». *América Indígena*, 33 : 375-403.

CAJAS ROJAS, J., A. CORBERA, B. GUALDIERI, et G. SOLIS 1987.

«Bibliografía Ethnolingüística Urarina». Lima : Instituto de Lingüística Aplicada (CILA), Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CASTILLO, Gabriel Del, 1958.

«Los Shimacos», *Peru Indígena*, 16-17 : 23-28.

CASTILLO, Gabriel Del, 1961.

«La medicina primitiva entre los Shimacos», *Peru Indígena*, 20-21: 3-94.

CHAUMEIL, Jean-Pierre 1998.

Ver, saber, poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana.

Lima : IFEA / CAAAP / CAEA – CONICET.

CODINA, Maria E. 2005.

«Haciendas y misiones: el caso de Maynas», in : *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América virreinal* (pp. 243-262).

Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú.

CONKLIN Beth 2001.

«Women's blood, warriors' blood, and the conquest of vitality in Amazonia.», in *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*, Thomas A. Gregor and Donald Tuzin (eds.), pp. 141– 47. Berkeley : University of California Press.

DEAN, Bartholomew 2009.

Urarina Society, Cosmology, and History in Peruvian Amazonia, University Press of Florida.

DEAN, Bartholomew 1995.

«Forbidden Fruit: Infidelity, affinity and brideservice among the Urarina of Peruvian Amazonia», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1 : 87-110.

DEAN, Bartholomew 1994a.

«Múltiples regímenes de valor: intercambio desigual y la circulación de bienes intercambiables de fibra de palmera entre los Urarina», *Amazonia peruana*, XIII, 25 : 25-118.

DEAN, Bartholomew 1994b.

«The Poetics of Creation: Urarina Cosmogony and Historical Consciousness», *Latin American Indian Literatures Journal*, 10 : 22-45.

ESPINOSA, Lucas 1989.

Breve Diccionario Analítico Castellano-Tupi del Perú Sección Cocama.
Iquitos : Ediciones CETA.

FAUSTO, Carlos 2008.

«Donos demais: maestria e domínio na Amazônia», *Mana*, 14 (2) : 329-366.

FERRÚA CARRASCO, F., J. LINARES CRUZ, et O. ROJAS PÉREZ. 1980.

«*La Sociedad Urarina*». Organismo Regional de Desarrollo de Loreto.

FIGUEROA, Francisco 1986 [1661].

Informe de las misiones del Marañon, Gran Pará o Río de las Amazonas.
Iquitos : Colección Monumetal Amazónica, IIAP-CETA.

GOLOB, Ann 1982.

The Upper Amazon in Historical Perspective, Thèse de doctorat, New York :
City University.

GROHS, Waltraud 1974.

Los indios del Alto Amazonas del Siglo XVI al XVII, vol. 2. Bonn : Estudios
Americanos de Bonn.

KRAMER, Betty Jo 1979.

Urarina Economy and Society: Tradition and Change, Thèse de Doctorat,
Columbia University.

KRAMER, Betty Jo 1977.

«Las implicaciones ecológicas de la agricultura de los Urarina», *Amazonía
Peruana* 1 : 75- 86.

LOUKOTKA, Čestmír 1968

Classification of the South American Indian Languages. Los Angeles : Latin
American Center.

MANUS, Phyllis 1977.

Notas sobre la fonología del idioma urarina, Instituto Lingüístico de Verano.

MANUS, Phyllis, MANUS, Ronald (eds.) 1979.

Textos y concordancias de palabras en Urarina, Ministerio de Educación et
Instituto Lingüístico de Verano.

MANUS Phyllis 1992

«Proposiciones de desarrollo y de apoyo y su expresión en las oraciones del
urarina», *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, pp. 15-45.

OLAWSKY, Knut J. 2002.

Urarina texts, Languages of the World/ Text Collections 17. 238. München :
Lincom Europa.

OLAWSKY, Knut J. 2003.

«Urarina word classes», in *Proceedings from the fifth Workshop on American Indigenous Languages*, Jeanie Castillo (ed.), Santa Barbara Papers in Linguistics vol. 13, Santa Barbara, pp. 38-52.

OLAWSKY, Knut J. 2005.

«Urarina - Evidence for OVS constituent order», in *Leiden Papers in Linguistics*, Boban Arsenijević, Nouredine Elouazizi, Frank Landsbergen et Martin Salzmann (eds.), 2 : 43-68.

OLAWSKY, Knut J. 2006.

A grammar of Urarina. Mouton grammar library 37. New York : Mouton de Gruyter,

OLAWSKY, Knut J. 2007.

«ObVious OVS in Urarina syntax», in *Linguistische Berichte Special Volume on Endangered Languages*, Simpson, A. & P. Austin (eds.), pp. 45-72. Hamburg : Helmut Buske Verlag.

OLAWSKY, Knut J. et ARAHUATA MANIZARI Medardo 2004.

Orarinaauru Neretaao. Cuentos Urarina. Iquitos : Su Camino Internacional, Red Educativa de la Etnia Urarina.

OVERING, Joana 1986.

«Men control women? The catch 22 in the analysis of gender», *International Journal of Moral and Social Studies*, 1 (2) : 35-156.

PHELAN, John Leddy 1967.

The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century. Bureaucratic Politics in the Spanish Empire. Madison : The University of Wisconsin Press.

POZZI-ESCOT, Inés (ed.) 1998.

El multilingüismo en el Perú. Cuzco : Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

REEVE, M.-E. 1993.

«Regional Interaction in the Western Amazon: The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years: 1538-1767». *Ethnohistory* 41 : 106-138.

RIJKE, Els, 2000,

Ya no es como antes: un estudio antropológico sobre los impactos de la explotación petrolífera en la cuenca de Chambira, Thèse de Doctorat, Universiteit Utrecht.

RIVAS RUÍZ, Roxani 2000.

El gran pescador : técnicas de pesca entre los cocama-cocamillas de la amazonía peruana. Lima : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

RIVAS RUÍZ, Roxani 2004.

Purakari : los cocama cocamilla en várzea de la amazonía peruana. Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú.

RIVAS RUÍZ, Roxani 2011.

Le serpent, mère de l'eau: chamanisme aquatique chez les Cocama-Cocamilla d'Amazonie péruvienne, Thèse de doctorat, EHESS, Paris.

SHELL, R. Olive et WISE, Mary 1971.

Grupos idiomáticos del Perú. Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos et Instituto Lingüístico de Verano.

STEWART, Julian H. et MÉTRAUX, Alfred 1963 [1948].

Tribes of the Peruvian and Ecuadorian montana, in Handbook of South American Indians, J. H. Stewart (ed.). Washington : Government Printing Office.

SURRALLÉS, Alexandre 2003a.

Au Coeur du Sens. Paris : C.N.R.S. Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme.

SURRALLÉS, Alexandre 2003b.

«Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos», *Indiana* 20 : 59-72.

SURRALLÉS, Alexandre 2004.

«Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi», in *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, A. Surrallés y P. García (eds.), pp. 137-161. Copenhagen: IWGIA

TESSMAN, Gunther (1987 [1930]).

«Los Simacos», traduction partielle de : *Die Indianer Nordost-Perus*, in *Bibliografía etnolingüística urarina*. Lima : Instituto de Lingüística Aplicada (CILA), Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

VELASCO, Juan de, 1960 [1841-44].

Historia del reino de Quito en la América Meridional, Parte II. Puebla : Editorial Jungle.

WALKER, Harry 2013.

Under a Watchful Eye: Self, Power, and Intimacy in Amazonia. Berkeley : University of California Press.

WALKER, Harry 2012.

«Demonic Trade: Debt, Materiality and Agency in Amazonia», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(1):140-159.

WALKER, Harry 2010.

«Soulful Voices: Birds, Language and Prophecy in Amazonia», *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 8(1).

WALKER, Harry 2009a.

«Transformations of Urarina Kinship», *Journal of the Anthropological Society of Oxford-online* 1(1):52-69.

WALKER, Harry 2009b.

«Baby Hammocks and Stone Bowls: Urarina Technologies of

Companionship and Subjection», in F. Santos Granero (ed.) *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: University of Arizona Press, pp. 81-102.

WALKER, Harry 2008.

Under a Watchful Eye: Urarina Perspectives on Society and Self, Thèse de doctorat. Oxford : Institute of Social and Cultural Anthropology University of Oxford.

TABLE DES MATIÈRES

TITRE:

«Le corps mange, tout comme ma pensée soigne». Construction des corps et techniques de contamination dans la pratique chamanique urarina.

REMERCIEMENTS.....	4
RÉSUMÉ.....	7
TRANSCRIPTION PHONÉTIQUE.....	10
INTRODUCTION.....	13
Données ethnographiques et géographiques.....	25
Les communautés urarinas du fleuve Chambira.....	36
PARTIE 1: Manipuler des corps, construire des personnes : Physiologie, échange de substances et dynamique des fluides.....	41
CHAPITRE 1 : Le corps urarina. Fluides corporels, physiologie et processus de construction humaine.....	44
1.1 Générer des corps, construire des personnes.....	45
1.1.1 Physiologie de la pensée.....	52
1.1.2 Génération humaine et animale.....	57
1.1.3 Corps perméables.....	58
1.2 Dynamique des fluides et subjectivité.....	69
1.2.1 <i>Ichana</i> : le sang.....	69

1.2.2 <i>Cori</i> et <i>Corii</i>	79
1.2.3 La formation du <i>cori</i>	87
1.2.4 <i>Acarera</i> et circulation des pensées.....	94
1.2.5 <i>Cori</i> et <i>acarera</i> : enrichissement et contamination.....	99
Conclusion.....	105
CHAPITRE 2 : “Naître ouvert” : Processus de fermeture et de solidification.....	110
2.1 L'accouchement.....	111
2.1.1 La <i>Jata</i>	111
2.1.2. <i>Najuanuaco</i> : “faire naître”.....	122
2.2. <i>Cobujainaa</i> : Protéger.....	134
2.2.1. <i>Mitoha</i> : émerger.....	141
2.2.2 Fortifier le <i>cori</i>	143
2.2.3 Fermer le corps.....	150
Conclusion.....	155
PARTIE 2 : Les savoirs transformatifs: la pratique chamanique, processus d'apprentissage et techniques de soin	159
CHAPITRE 3 : <i>L'inunucoaunera</i> qui “amène la nourriture sur la Terre”.....	163
3.1. L'origine mythique.....	164
3.2. Devoirs et fonctions.....	171
3.3. <i>Nerelajia</i> : L'apprentissage.....	175
3.4. Accès volontaire et partage des savoirs.....	180
3.5. L'équipement chamanique : les objets et leur fonction.....	189
3.5.1 <i>Inuinudi</i>	193

3.5.2. <i>Comai</i>	197
3.5.3 <i>Baichaje et murae</i>	200
3.5.4 <i>Otiha</i>	204
3.5.5 <i>Tajaeujii</i>	205
3.5.6 <i>Caonocta</i>	208
3.5.7 <i>Darari</i>	211
3.6 Préparation et ingestion de la macération d' <i>iinunu</i>	212
3.7 Apprentissage et développement du <i>cori</i>	230
Conclusion.....	235
CHAPITRE 4 : <i>Nenecoto</i> : Processus pathogéniques et pratiques de soin.....	238
4.1. Les catégories étiologiques.....	239
4.2. <i>Janai</i>	242
4.3. « Perdre le <i>corii</i> » : <i>nesonetua</i> et <i>cabelara</i>	253
4.4. <i>Satiha</i>	265
4.4.1. <i>Satiha directes</i>	276
4.4.2. <i>Satiha indirectes</i>	278
4.4.3. <i>Maladie et mort des benane</i>	286
4.5. <i>Janai des animaux</i>	289
4.5.1. <i>Taji janai</i>	290
4.5.2 <i>Aucaiiino janai</i>	297
4.5.3. <i>Janolari janai</i>	304
4.6. <i>Asaeca</i> : le dommage.....	308
Conclusion.....	317

<i>CHAPITRE 5 : Chants thérapeutiques et processus de contamination.....</i>	320
5.1. <i>Austiha : guérir avec le chant.....</i>	321
5.2. <i>Les chants bauu.....</i>	324
5.2.1. <i>Cuiinunua bauu : les chants de soin.....</i>	325
5.2.2 <i>Bujatiha bauu : les chants de protection.....</i>	331
5.2.3 <i>Lomua bauu : les chants d'activation.....</i>	333
5.3. <i>Parcours d'apprentissage et formes d'utilisation.....</i>	338
5.4. <i>Le soin.....</i>	343
5.5. <i>Le chant et le liquide.....</i>	349
5.6. <i>Transfert de subjectivité et contamination.....</i>	357
5.7. <i>Sitaha : “de l'un à l'autre”.....</i>	372
Conclusion.....	378
CONCLUSION.....	382
Table des matières	392

