



HAL
open science

La nuit pour apprendre

Laurent Fontaine

► **To cite this version:**

Laurent Fontaine. La nuit pour apprendre: Le chamanisme nocturne des Yucuna. Société d'ethnologie, 2014, Anthropologie de la nuit, Aurore Monod Becquelin, 10.4000/books.societe-ethnologie.2820 . hal-04545599

HAL Id: hal-04545599

<https://hal.science/hal-04545599>

Submitted on 14 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

LA NUIT POUR APPRENDRE. LE CHAMANISME NOCTURNE DES YUCUNA

Si la nuit est un thème fertile et passionnant pour l'anthropologie, c'est d'abord parce qu'elle constitue une voie royale pour comprendre, saisir et rendre compte d'une multitude de relations au sein de l'ensemble des faits d'une société, ce qui en fait un phénomène social à part entière au sens de Mauss. Pour un anthropologue, les faits nocturnes sont du plus haut intérêt, puisqu'à l'opposé des faits diurnes (plus accessibles, ou visibles), ceux-ci se déroulent le plus souvent en privé, en petit comité, loin des regards, précisément à l'écart de la curiosité d'un étranger. Une grande connivence avec les gens étudiés est nécessaire.

Avant d'assouvir cette curiosité anthropologique pour ces faits généralement difficiles d'accès, il convient de remarquer que toutes les entités, tous les actes vus et pris en compte par une société changent d'aspect. Sous l'effet de la nuit, tout est transformé. La nuit est ce qu'on peut appeler la condition même de cette transformation.

Mais que transforme-t-elle ?

- Tout d'abord, les perceptions. Car si les humains ont la vue amoindrie dans l'obscurité, ils peuvent utiliser des instruments (feu, lampe) qui tout en palliant à leur handicap peuvent avoir des effets (secondaires) sur eux ou leur milieu dont ils n'auraient pas à se soucier de jour (par exemple, un feu de bois peut entraîner un incendie ou attirer l'attention des ennemis ou prédateurs). Par ailleurs, lorsque la vue est voilée par l'obscurité, les autres sens que constituent l'ouïe, l'odorat, le touché, le goût et les autres facultés extrasensorielles que disent ressentir les chamanes se trouvent plus fortement mobilisées, et font ressortir de manière saillante d'autres éléments ou phénomènes que ceux mis en avant par la vue. Si certains phénomènes deviennent indétectables, d'autres deviennent plus aisément perceptibles.

- Ensuite, la nuit transforme le sens des choses et des actes observés. Elle peut être considérée comme l'un des « ingrédients » possible de leur contexte (selon le terme de Kerbrat Orecchioni, 1998 : 76), et même comme un contexte à part entière, qui a pour particularité de revenir quotidiennement. Ceci signifie que sous la condition particulière d'être observée de nuit, toute substance ou tout acte peut prendre un sens différent de celui qu'il aurait s'il était observé de jour. L'intelligibilité logique et l'anticipation des événements changent aussi dès lors que l'on passe d'un cadre diurne à un cadre nocturne. En effet, dans chaque société, beaucoup de règles sociales, d'habitudes, de régularités de la nature, et de données contextuelles sont connues par ses membres comme particulières aux conditions nocturnes. Chacun d'entre eux doit nécessairement les prendre en compte

pour comprendre les nouveaux éléments et actes apparaissant dans son cadre de perception, pour faire les inférences nécessaires à la bonne interprétation de ce qu'il perçoit. Or dans un cadre nocturne, les règles, habitudes et données contextuelles sont telles que seules certaines déductions logiques (inférences) et anticipations sont censées ou raisonnables.¹

- Enfin, la nuit change les formes d'activités des gens, de même que celles des animaux et des végétaux. Certaines sociétés humaines et animales exercent des activités spécifiques durant la nuit, alors que d'autres au contraire privilégient le sommeil et le repos (généralement considérés comme de « l'inactivité »).

Je propose d'appeler « nocturnologie » l'étude multidisciplinaire des activités, comportements et états des organismes vivants durant la nuit ; un immense domaine de recherche déjà largement exploré par des disciplines diverses, de l'éthologie et la neurophysiologie jusqu'à l'histoire, mais qui s'ignorent encore trop souvent, et qui auraient intérêt à partager leurs connaissances pour progresser vers la multidisciplinarité.

En tant qu'anthropologue, on peut avoir intérêt à poser cette étiquette sur l'ensemble des études qui prennent en compte la variable « nuit » dans l'observation des activités et des métabolismes des humains et des autres organismes vivants. Cela permet de considérer en bloc le point de vue *etic* (propre à nos sciences) sur la nuit, et de le distinguer du point de vue *emic* (des sociétés étudiées par les ethnologues), qui généralement ne considère pas la nuit au moyen de concepts et de théories appartenant à des disciplines distinctes. La notion de « nocturnologie » sera utilisée pour définir plus précisément l'approche et la méthodologie adoptées dans ce livre dans le but d'explorer le point de vue *emic* sur la nuit au sein d'une société traditionnelle telle que celle des Indiens yucuna.

Mais avant d'en venir à cette perspective anthropologique, il convient d'abord de prendre en compte une autre discipline, pour se situer d'emblée au sein d'un cadre pluridisciplinaire, et alimenter le dialogue entre disciplines à propos de la nuit. Pour rester dans l'étude des sociétés humaines, et pour prendre la mesure des divergences nocturnes qui distinguent une société industrialisée comme la nôtre de la société yucuna, je commencerai par prendre une perspective sociologique.

La sociologie ne peut manquer de s'intéresser au fait que la nuit change les activités des humains. La nuit venue, certaines activités ne sont plus réalisées parce qu'elles sont prosrites ou perçues comme dangereuses ; d'autres au contraire sont privilégiées, voire imposées, alors qu'elles sont dévalorisées, voire interdites de jour.

¹ Donnons quelques exemples simples : « Etant donné ce que l'on sait des chauves-souris, on peut craindre leur morsure la nuit, et non pas le jour ». « Lorsqu'un ancien va s'asseoir sur son siège de nuit, on peut s'attendre à ce qu'il raconte un mythe ou prononce une incantation, comme à son habitude, ce qu'il ne le fait jamais de jour ». « Un bruit inattendu à proximité d'une maison isolée laisse d'emblée suspecter une tentative d'intrusion malintentionnée (attaque, cambriolage), si ce bruit est entendu de nuit, alors qu'il fait plutôt penser à l'arrivée d'un visiteur s'il est perçu de jour ». Nous reviendrons sur ces types d'interprétation et d'anticipation liées aux prémisses déduites des régularités observées durant la nuit.

Chaque société² a sa propre *répartition nycthémérale des tâches*, ou division des activités productives entre le jour et la nuit. Certaines activités partiellement ou exclusivement réalisées de jour dans certaines sociétés, peuvent très bien être réalisées uniquement de nuit dans d'autres sociétés, et inversement.

Si nous considérons les périodes d'activité, il convient alors de traiter également des périodes d'inactivité, de repos ou de sommeil. Or chaque groupe social a une *répartition nycthémérale du repos* qui lui est propre. Le repos peut être mal vu, voire sanctionné durant le jour dans certaines sociétés et très bien toléré dans d'autres sociétés. Le repos peut même être interdit durant la nuit pour certaines catégories d'individus, particulièrement lors de certains rituels.

D'une manière générale, que l'on parle d'activité ou d'inactivité nocturne, les règles et les valeurs qui les régissent ou les prennent en compte, peuvent varier selon le moment de l'année (périodes festives, par exemple), le sexe, l'âge ou le statut social.

D'un côté, cela signifie que la nuit peut être analysée en terme de *rapport social* si l'on admet que les institutions régissent et répartissent différemment les périodes d'activité et d'inactivité nocturnes en fonction des catégories d'individus. Et cela a évidemment des conséquences dans les relations qu'ils entretiennent entre eux. Chez les Yucuna d'Amazonie colombienne, durant la nuit, les hommes ont la liberté de se déplacer (pour chasser ou pêcher), ainsi que la possibilité de réaliser des activités de décision ou les tâches les plus valorisées, alors que les femmes et les enfants ne peuvent quasiment pas sortir de la maison, doivent exercer des activités subordonnées, ou sont priés de dormir. Dans ce cas, on peut dire que les premiers bénéficient la nuit de privilèges et d'un champ de liberté plus large que les seconds, et même qu'ils utilisent la nuit non seulement pour exercer leur autorité sur les seconds, mais aussi pour reproduire les conditions mêmes de cette autorité et de leurs privilèges.

D'un autre côté, si les activités des gens peuvent être très variables durant la nuit, cela signifie aussi que leur rapport à la réalité, ou plus exactement *le rapport à leur réalité*, varie aussi également. De nuit, chaque sujet a une perception, un environnement, et une façon d'interpréter le monde, qui change en fonction de ses occupations, de son état de veille, du lieu où il se trouve, et des thèmes sur lesquels il est habitué à penser. De telles transformations, inégalités et différences dont la nuit participe au décor sont alors un domaine de recherche sociologique particulièrement riche à étudier au sein de nos sociétés industrialisées. Maintenant, si nous voulons nous doter d'une perspective anthropologique sur la nuit, il convient aussi d'examiner ces transformations, inégalités et différences nocturnes dans des sociétés suffisamment différentes des nôtres pour pouvoir apprécier

² Nous parlons ici de « société », mais on pourrait aussi distinguer des groupes, des milieux sociaux, des catégories sociales, des classes sociales, des organisations, etc. selon la répartition de leurs périodes d'activité et d'inactivité entre le jour et la nuit.

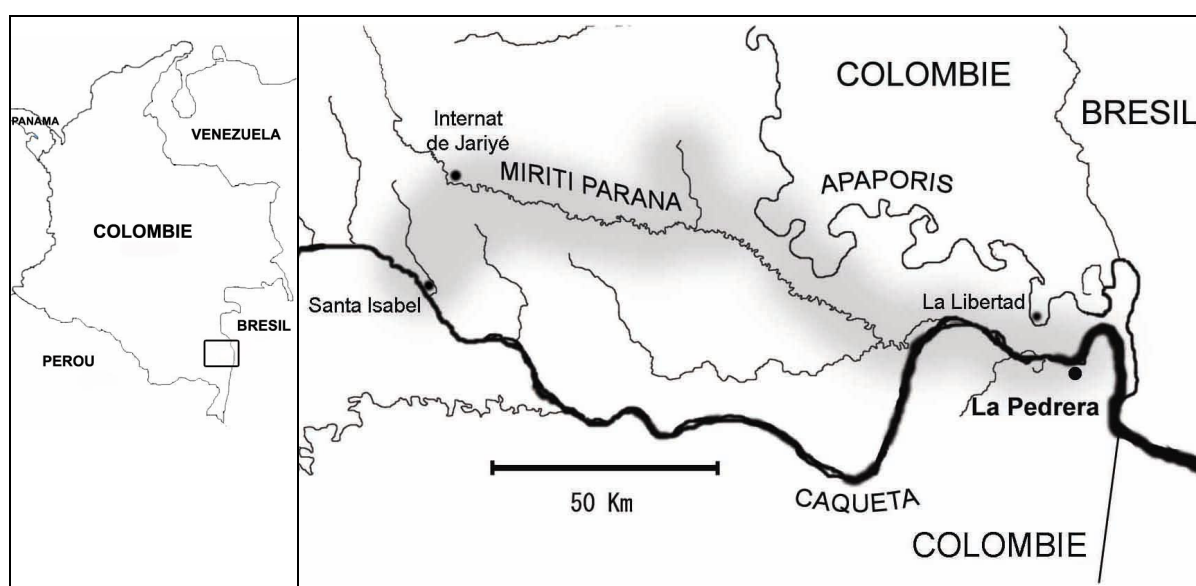
dans quelles mesures certaines pratiques nocturnes que l'on pourrait *a priori* supposer universelles sont en réalité limitées à nos sociétés.

Avant de considérer ces pratiques nocturnes des Indiens yucuna, présentons-les brièvement. Par Indiens yucuna (écrit aussi yukuna), il faut entendre un ensemble d'indigènes parlant habituellement au sein de leur famille d'origine le yucuna, une langue appartenant à la famille linguistique arawak (Schauer et Schauer 1975 ; 2000 ; 2005 ; Fontaine 2008b). Ces indigènes se distinguent en 5 groupes de filiation patrilineaire et exogamiques (Schackt, 1989-1990, 1990). Ceux du premier groupe sont désignés comme « vrai yucuna » (*yucuna propio*, en espagnol) : en langue yucuna, on les appelle les *Kamejeya* (leur ethnonyme). Ils sont à l'origine de la langue qu'ils parlent aujourd'hui. Par opposition à ces Yucuna « légitimes », trois autres groupes indigènes se font appeler Yucuna (comme nom de famille), mais ils ont chacun leur propre ethnonyme : il s'agit des *Je'rúriwa*, des *Jimíke'pi* et des *Jurumi*. Enfin, un dernier groupe a choisi de se faire appeler Matapi, mais son ethnonyme est *Jupichiya* (ou *Upichiya*). Ces 4 derniers groupes parlaient autrefois des langues distinctes du yucuna, mais après avoir pratiquement été décimés lors de guerres intertribales, ils ont fini par parler la langue de leurs alliés *Kamejeya* (Fontaine 2008a : 85-86). Ajoutons que les Indiens *tanimuca* et *letuama* voisins (dont la langue commune est de famille linguistique tucano) parlent souvent le yucuna, et partagent une culture très proche de celle des Yucuna de par leurs relations d'alliance exogamique privilégiées avec eux (Jacopin 1977 : 109-110 ; 1981 : 37).

Les Yucuna vivent actuellement sur la moitié basse du fleuve Mirití-Parana et le Bas Caqueta (près du village La Pedrera). Selon mes propres estimations, leur population actuelle compte environ un millier d'individus. Comme la plupart des autochtones d'Amazonie, ils ont traditionnellement fondé leur subsistance sur l'horticulture, la chasse, la pêche et la cueillette. Les femmes cultivent les tubercules (manioc amer et doux, taro, igname, patate douce), préparent les aliments et confectionnent les poteries. Les hommes chassent, pêchent, fabriquent les vanneries et travaillent le bois (canoës, bancs traditionnels, etc.). Ils réalisent aussi les travaux nécessitant endurance et force physique, comme l'essartage ou l'édification des *malocas* (grandes maisons rondes, voir photos 1 et 2), en organisant des *mingas* (travaux collectifs). En outre, ils sèment le tabac, la coca et certains arbres fruitiers (Jacopin 1977, 1981 ; Van der Hammen 1991 ; Schackt 1994 ; Fontaine 2007, 2008a).

Autrefois semi-nomades et pratiquant l'horticulture itinérante sur brûlis dans les zones interfluviales du Haut-Miriti, les Yucuna ont beaucoup transformé leur organisation sociale et leur mode de vie depuis le début du XX^{ème} siècle pour accéder aux marchandises (haches, machettes, sel, allumettes, etc.) qui furent d'abord offertes par les exploitants de caoutchouc (esp. ver. *caucheros*). Depuis l'interdiction de l'exploitation du latex et des fourrures par l'Institut Colombien de la Reforme Agraire (INCORA) en 1974, les Yucuna

se sont déplacés vers les zones d'occupation blanche (La Pedrera, Internat de Jariyé, Santa Isabel, La Libertad) pour bénéficier de nouvelles opportunités économiques (dans le domaine de la pêche commerciale, de l'or et de la coca). A partir du milieu des années quatre-vingt dix, l'exploitation des ressources naturelles n'apporte plus autant de travail qu'autrefois. Les mines d'or se sont tariées, la pêche commerciale n'est plus très foisonnante, et le trafic de coca est de plus en plus contrôlé et restreint. Avec la raréfaction du travail, la population indigène concentrée en surnombre autour des petites villes se trouve prise au piège dans un environnement qui ne lui apporte plus suffisamment de moyens de subsistance (aussi bien pour l'horticulture que pour la chasse, la pêche et la cueillette).



Localisation des Indiens yucuna d'Amazonie colombienne

Chez les Yucuna, la répartition des périodes d'activités et d'inactivités entre le jour et la nuit, est très différente de celle que l'on rencontre habituellement dans nos sociétés occidentales. Ceux-ci n'ont pas de conception négative ou dévalorisée du fait de ne pas dormir la nuit. Lorsque les Yucuna ne parviennent pas à dormir la nuit, ils s'en plaignent rarement. Ils n'ont pas de problèmes d'« insomnie », de « troubles du sommeil ».

Si de tels problèmes sont considérés dans nos sociétés, c'est surtout parce que les activités diurnes sont généralement plus valorisées que les activités nocturnes. Les premières sont principalement associées au travail (jugé indispensable ou obligatoire pour la plupart des gens), alors que les secondes sont plutôt associées au loisir (non indispensable)³. Ce n'est que durant les veilles de jours fériés (principalement le Réveillon

³ Le seul contre-exemple qui confirme la règle, est celui des organisations qui privilégient le travail nocturne. Dans ce cas, c'est lui qui est plus valorisé que les activités diurnes, précisément parce que ce sont

du Jour de l'An), les vendredi soirs et samedi soirs que l'on tolère le mieux les « nuisances sonores » propres à toute fête, à condition bien sûr de ne pas avoir à travailler le lendemain.

D'une manière générale, les Yucuna ne réservent pas une grande partie de la nuit pour un sommeil régulier et ininterrompu, comme dans nos sociétés. La plupart d'entre eux ont des activités diverses à réaliser durant la nuit, ce qui les oblige presque chaque nuit à veiller très tard, à se lever très tôt, à se lever plusieurs fois, à dormir peu ou pas du tout. Leurs périodes de sommeil sont donc globalement courtes, interrompues et irrégulières.

Lorsqu'un Yucuna est réveillé durant la nuit (par des chants de coq ou des aboiements de chien)⁴ ou qu'il ne parvient pas à dormir, il en profite généralement pour effectuer des tâches nocturnes (préparation de la nourriture, départ à la chasse, à la pêche), qui sont au moins aussi valorisées que des tâches diurnes (contrairement à chez nous).

Les tâches nocturnes sont très valorisées pour deux raisons principales : soit elles ne peuvent pas être réalisées de jour (incantation, cuisson des poteries) et sont néanmoins jugées indispensables, soit elles permettent une meilleure gestion du temps avant une date butoir, par exemple, lorsqu'il faut se dépêcher de préparer une grande quantité de nourriture pour une certaine date (inviter un grand nombre de personnes à une fête ou pour un travail coopératif).

Le fait de s'activer durant la nuit est donc toujours très respecté ; il est la preuve de la capacité et du courage au travail. Peu importe si l'on dort ensuite de jour, ce qui compte c'est que les tâches réalisées durant la nuit portent leurs fruits, tâches qui incombent à chacun selon la division sexuelle et statutaire. En fait, le repos et le sommeil sont toujours tolérés et même bien vus, dans la mesure où ils sont au service des activités productives les plus valorisées. Chez les Yucuna, les activités nocturnes sont toujours très valorisées, donc elles ont droit à un sommeil diurne ; chez nous, les activités diurnes sont généralement beaucoup plus valorisées que les activités nocturnes, donc elles requièrent un sommeil nocturne.

Sans revenir sur la répartition sexuelle et statutaire des tâches que nous avons déjà présenté ailleurs (Fontaine 2007, 2008a), l'étude de la nuit nous amène néanmoins à traiter de la *répartition nocturne des tâches selon le sexe, le statut, et l'âge*.⁵ On rencontre des différences très nettes, non seulement entre les types d'activité, mais aussi entre les partages des temps d'activité et de repos. D'autre part, les temps de repos sont, comme

ces dernières qui sont associées au loisir alors que le travail nocturne est jugé obligatoire pour subsister ou obtenir un revenu.

⁴ A la Pedrera et dans les communautés environnantes, les coqs et les chiens sont nombreux. Si bien que lorsque l'un d'eux se fait entendre, beaucoup de ses congénères se mettent à l'imiter... Et cela chaque nuit, et de nombreuses fois durant la nuit.

⁵ Nous préférons parler de « répartition nocturne des tâches » plutôt que de « répartition des tâches nocturnes », parce que ce qui nous intéresse ici est l'ensemble des tâches effectuées durant la nuit, pas seulement les types de tâche qui sont uniquement réalisés ou réalisables de nuit.

nous l'avons dit, très irréguliers ; ils dépendent de deux facteurs essentiels : 1) des principales activités réalisées durant la nuit et 2) du type de période étudié. La nuit, on ne dort pas autant et de la même façon en temps normal (lorsqu'il n'y a rien d'urgent à préparer), lors de la préparation d'une réception, ou durant une cérémonie dansante.

Les emplois du temps nocturne sont présentés dans les tableaux 1 et 2 par sexe : ils diffèrent en effet entre hommes et femmes, mais aussi en fonction du type d'activité réalisée ou du type de contexte considéré (vie domestique, travail coopératif, cérémonie dansante).

Tableau 1. Emploi du temps nocturne des hommes

Hommes	Nuit « normale » de repos	Nuit de chasse	Nuit de chasse à l'affût	Nuit d'apprentissage des incantations ou des chants	Nuit de cure	Nuit cérémonielle ou festive
17h-18h ⁶	Corvée de bois	Idem	Idem	Idem	Idem	Corvée de bois Préparation de la coca Repas
18h-19h	Préparation de					
19h-20h	la coca Repas Baignade					
20h-21h	Conversations entre hommes Apprentissage des mythes Apprentissage des chants	Idem	Idem	Conversations entre hommes Apprentissage des mythes Apprentissage des incantations ou des chants	Conversations entre hommes Traitement chamanique	Conversations entre hommes Chants et dances
21h-22h						
22h-23h						
23h-24h	SOMMEIL	SOMMEIL	Chasse à l'affût			
0h-1h						
1h-2h						
2h-3h						
3h-4h			Baignade, Chasse			
4h-5h						
5h-6h	Baignade Corvée de bois		SOMMEIL			

⁶ La région où vivent les Yucuna est très proche de la ligne de l'équateur (entre 0 et 1,5 degrés de latitude sud), donc le soleil se lève toute l'année aux environs de 6 heures et se couche aux environs de 18 heures.

6h-7h	Repas		Baignade Repas	Idem	Idem	Idem
-------	-------	--	-------------------	------	------	------

Signalons que les conversations nocturnes entre hommes sont le plus souvent ritualisées⁷ contrairement aux conversations entre femmes (qui ont lieu n'importe quand et sans contraintes rituelles précises) souvent dévalorisées en tant que « bavardages futiles » (*mapeja pura'kajo*) ou « commérages » (*chapúra'kajo*). Si nous avons choisi de placer particulièrement les conversations entre hommes dans ce premier tableau, c'est parce qu'un moment leur est spécialement réservé. Lors de ces conversations, les hommes doivent être assis les uns en face des autres (de préférence sur un siège masculin appelé *jeta'pá*) et mâcher la coca.

Tableau 2. Emploi du temps nocturne des femmes

Femmes	Nuit « normale » de repos	Nuit d'activité domestique	Veille d'un travail coopératif ou d'une fête	Nuit festive
17h-18h	Préparation du repas	Idem	Idem	Idem
18h-19h				
19h-20h				
20h-21h	SOMMEIL	SOMMEIL alterné d'activités (préparation de la nourriture, cuisson des poteries)	Râpage et rinçage du manioc Cuissons d'aliments : sauce de manioc, parépou (<i>Bactris gasipaes</i>), etc.	Râpage et rinçage du manioc Cuissons d'aliments, Danses REPOS ou SOMMEIL
21h-22h				
22h-23h				
23h-24h				
0h-1h				
1h-2h				
2h-3h				
3h-4h				
4h-5h				
5h-6h	Baignade	Idem	SOMMEIL	

⁷ Sur l'étude d'une conversation nocturne entre hommes, Cf. Fontaine 2008a : 159-172. Il est remarquable qu'à peine arrivé chez lui, le fils de la maison se mette à mâcher la coca pour écouter son père raconter les événements marquants de la journée.

6h-7h	Préparation du repas Repas		Idem	Idem
-------	-------------------------------	--	------	------

Même si les différents statuts n'apparaissent pas directement dans ces tableaux, nous avons néanmoins pris en compte les plus pertinents d'entre eux en accordant certaines colonnes et rubriques à leurs spécialités. La « Nuit d'apprentissage des incantations ou des chants » ne concerne que les apprentis guérisseurs ou chanteurs ; la « Nuit de cure » (Tableau 1, 1^{ère} ligne), que les guérisseurs ; et la « cuisson des poteries » (Tableau 2, 3^{ème} colonne), que les potières.

Rappelons que pour les hommes, les statuts sont les suivants : les maîtres de maloca (grande maison collective et cérémonielle), les chanteurs-danseurs, et deux catégories de guérisseurs : les chamanes « chirurgiens » (yuc.⁸ *marichú* ; esp. ver. *sirujano traditional* ou *brujo*) qui « voient » les maladies dans le corps et les extraient, et les soigneurs (yuc. *lawichú ja'ru'*, esp. ver. *curandero*) qui « nettoient » les agents pathogènes par leurs incantations. Pour les femmes, les seuls statuts à part entière existant encore aujourd'hui, sont ceux de maîtresse de maloca (pour diriger les autres femmes qui habitent ou viennent dans une maloca) et de potière (nécessitant une compétence transmise généralement de mère en fille, et devenue de plus en plus rare). Les femmes qui ont ces statuts traditionnels jouissent d'un grand prestige, principalement parce que leur spécialité ne peut pas être réalisée par d'autres femmes, contrairement aux autres activités féminines (semer le manioc, extraire l'amidon, préparer la nourriture).

Pour ce qui est des différences d'emploi du temps liés à l'âge, celles-ci sont de nos jours presque entièrement déterminées par l'influence de la scolarisation, et dans une moindre mesure par le travail salarié quand les Indiens disposent d'un emploi auprès des Blancs.

En dehors des enfants en bas âge (jusqu'à 4 ans) qui n'exercent aucune activité et dorment un maximum de temps⁹, les autres enfants ont, durant des périodes scolaires, des nuits de repos tout à fait similaires à celles de la plupart des autres enfants scolarisés de Colombie.¹⁰ Durant les périodes de vacances scolaires, tout change, car les enfants doivent non seulement apprendre les activités traditionnelles, mais encore y prendre de

⁸ Les termes notés yuc. sont en langue yucuna ; ceux notés esp. ver. sont en langue espagnole vernaculaire.

⁹ Comme la plupart des gens, les Yucuna essaient de faire dormir les enfants en bas âge le plus possible durant la nuit, afin d'être libres à ces heures. On leur ménage aussi quelques siestes dans la journée, mais pas trop, pour éviter qu'ils ne soient trop en forme pendant la nuit, et que leurs pleurs ne dérangent les discussions nocturnes ou le sommeil de ceux qui veulent dormir.

¹⁰ En moyenne, ils se couchent vers 21h et se lèvent vers 5h30, pour être à l'école entre 6h et 6h30 (du lundi au samedi matin à l'école de La Pedrera). Le vendredi et le samedi soir, on les autorise à se coucher un peu plus tard, entre 22h et 23h.

plus en plus part. Donc à mesure qu'ils grandissent (surtout à partir de 10 ans), leurs nuits tendent de plus en plus à se rapprocher de celles des adultes du même sexe.

Quant aux Indiens disposant d'un travail diurne auprès des Blancs,¹¹ ceux-ci se ménagent en semaine des nuits de repos équivalentes à celles de la plupart des Colombiens (comme pour les enfants). Ce n'est que lors des périodes de vacances, de chômage, ou après leur retraite que ceux-ci retrouvent des nuits comparables à celles des autres Yucuna. Beaucoup d'hommes yucuna pratiquent un travail nocturne pour un patron (comme *celador* « gardien de nuit »), ou de manière indépendante (chasse ou pêche de nuit) pour revendre leur viande ou leur poisson aux commerçants de La Pedrera.

Les premières nuits qui suivent les jours de rémunération (de paye ou de vente) sont généralement très différentes pour les hommes et pour les femmes. Les hommes rémunérés, presque tous alcooliques, dépensent souvent l'essentiel de leur argent fraîchement reçu, en se soûlant une ou plusieurs nuits d'affilée (jusqu'à s'effondrer, ou jusqu'au dernier sou), contrairement aux femmes salariées, qui s'enivrent parfois, mais jamais régulièrement au point de devenir alcooliques.

Beaucoup de Yucuna n'ont pas de travail rémunéré régulier auprès des Blancs, et bon nombre de parents ne parviennent pas ou ne veulent pas scolariser leurs enfants trop longtemps.¹² Donc ce sont encore en grande partie les activités traditionnelles qui occupent le plus souvent le temps nocturne des Yucuna, et qui déterminent leurs temps de repos.

Parmi ces activités nocturnes, les plus valorisées et les plus longues sont évidemment celles liées à l'enseignement, la mémorisation et la pratique des paroles rituelles, c'est-à-dire des chants, des mythes et des incantations. Et c'est sans doute là que l'on rencontre les différences de conceptions et de pratiques nocturnes les plus importantes avec nos sociétés, dont l'idéal est depuis longtemps de coucher les enfants tôt, en

¹¹ Indiquons les types d'activité salariés les plus répandus chez les Yucuna. Pour les hommes : pêcheur pour un patron, charpentier, menuisier, conducteur de moteur hors-bord et mécanicien ; pour les femmes : cuisinière, femme de ménage, nourrice ; pour les deux sexes : auxiliaire de santé, vendeur, instituteur, fonctionnaire.

¹² Beaucoup d'indigènes n'ont pas les moyens (s'ils n'ont pas de travail rémunéré) d'envoyer leurs enfants étudier dans de « bonnes écoles » à La Pedrera ou à Leticia (en raison des frais de transport, uniformes et matériaux scolaires), ou préfèrent les garder avec eux pour leur enseigner les tâches traditionnelles. Par ailleurs, les écoles et les programmes scolaires ne sont pas assez adaptés aux enfants indigènes d'Amazonie. L'enseignement se fait encore de nos jours en ignorant ou en dévalorisant les savoirs indigènes, et en inculquant aux enfants les valeurs et les modèles de consommation de la vie urbaine. De plus, les écoles locales ne permettent pas à elles seules d'obtenir suffisamment de débouchés, car même les enfants diplômés ont du mal à trouver un emploi correct, ou suffisamment satisfaisant par rapport aux espérances que l'école laissait envisager ; ils se retrouvent donc non seulement sans emploi, mais encore sans motivation pour vivre d'autosubsistance comme leurs parents (ils deviennent « paresseux »). Enfin, les enfants partis étudier à La Pedrera ou à Leticia, loin de leurs parents, reçoivent souvent de très mauvaises influences de la part de certains élèves et instituteurs. Résultat : les garçons se soûlent ou se droguent (avec de la pâte de cocaïne appelée *basuco*) et les filles se font engrosser ...

considérant que leurs capacités d'apprentissage et de mémorisation sont facilitées par un repos nocturne suffisant (d'au moins huit heures).

Cette « règle d'or » déjà préconisée par John Locke au XVII^{ème} siècle (Paroz 1867 : 218) est aujourd'hui attestée par beaucoup d'études comportementales qui montrent que le sommeil contribue à consolider certaines formes de mémoire (Smith 2001 ; Walker et Stickgold 2004 ; Stickgold 2005). De plus en plus de travaux testent leurs hypothèses neurophysiologiques dans ce domaine (Cf. entre autres : Marshall et al 2006 ; Girardeau et al. 2009). D'après les principaux résultats de ces recherches, le sommeil contribuerait à la consolidation optimale des nouveaux apprentissages. Les informations apprises dans la journée seraient « rejouées » durant le sommeil, pour être réorganisées et consolidées. Certaines études affirment aussi que dormir d'un sommeil « non réparateur » peut engendrer des effets négatifs à plus ou moins long terme sur la mémoire. Et le sommeil serait plus « réparateur » de nuit que de jour...

Or les guérisseurs yucuna et leurs apprentis font exactement le contraire de ce que préconisent nos études scientifiques. Et ceci ne les empêche pas de mémoriser une multitude de paroles rituelles souvent très complexes et très longues, uniquement par voie orale (Fontaine 2011). Si j'atteste de cette mémoire incroyable des guérisseurs yucuna, c'est parce que j'ai personnellement transcrit une bonne partie de leurs incantations au cours de mes trois dernières missions chez eux entre 2009 et 2011. Ces incantations m'ont été dictées par deux soigneurs âgés (analphabètes), Túwemi et Píteru, dont divers extraits seront présentés dans la seconde partie de ce livre. En outre, je les ai régulièrement observés en train de réciter très rapidement de telles incantations de longues heures d'affilées, et les enregistrements que j'ai pu en faire durent entre 2 et 20 heures.

Pour les guérisseurs yucuna, la nuit n'est pas faite pour dormir, mais pour apprendre et pour développer son éveil. Selon eux, dormir la nuit est une perte de temps, et c'est par la résistance au sommeil jusqu'à une heure avancée de la nuit (idéalement jusqu'à l'aube) qu'un homme parvient à améliorer son « écoute » (*rema'kana*), afin de mémoriser un maximum de paroles rituelles en un minimum de fois.

Mais il nous faut expliquer ce que les Yucuna entendent par « apprendre » (*aprender* en espagnol), car il existe différents mots pour le traduire, et cela peut prêter à des confusions.

Un terme souvent employé est celui de *jewiña'kajo*, qui signifie en fait « apprendre par la lecture » ou « sur les bancs de l'école », c'est-à-dire en pleine lumière, et le plus souvent à la lumière du jour.¹³ Etymologiquement, *jewiña'kajo* signifiait autrefois

¹³ La lumière artificielle régulière est réservée aux habitants de La Pedrera, et relativement récente (fin des années 80). En dehors du village, la plupart des indigènes s'éclairent avec des torches de bois, ou des lampes

« s’abrutir » ou « s’aliéner » (*enloquecerse* en espagnol).¹⁴ C’est le terme choisi par les Yucuna pour qualifier le changement idéologique opéré sur leurs enfants, du temps où les missionnaires les emmenaient de force dans les internats pour leur inculquer des connaissances que les Yucuna considéraient non seulement comme inutiles, mais encore comme néfastes, puisqu’elles s’imposaient systématiquement au détriment des langues indigènes et des valeurs et savoirs traditionnels (Jacopin 1972; Van der Hammen 1992: 41-44).¹⁵

Par opposition à cet apprentissage diurne, les Yucuna emploient un autre verbe quand ils parlent d’apprentissage nocturne, c’est-à-dire de la façon proprement traditionnelle d’acquérir des connaissances. Ils utilisent alors le verbe *wajákajo*, qui signifie littéralement « se fouetter », mais on peut aussi le traduire par « se châtier ». Plus précisément, ils disent aussi *iná pechuwá wajákaje*, lit. « châtier son esprit » ou « corriger son esprit ». Cette forme d’apprentissage est une pratique rituelle réservée aux hommes, et elle fait référence aux ascèses, épreuves et flagellations que ceux-ci s’imposent à eux-mêmes ou entre eux (pour se purifier) lors des rites d’initiation en l’honneur du Yurupari, une divinité très sévère en ce qui concerne les obligations et interdits nécessaires à l’apprentissage (diète alimentaire et abstinence sexuelle), toute transgression à ces règles étant supposée fatale (Fontaine 2008a ; 2010a). Durant ces rituels (pratiqués autrefois dans tous le Nord-Ouest de l’Amazonie), les anciens enseignent aux jeunes hommes à danser et à jouer des trompes sacrées, sans que les femmes ne puissent les voir, sous peine de subir la malédiction du Yurupari qui, dit-on, les ferait mourir d’hémorragie vaginale (Mich 1994 ; Hugh-Jones 1979).

Une fois qu’un jeune a commencé l’apprentissage de certains chants ou de certaines incantations, censés appartenir à des divinités intransigeantes comme le Yurupari ou le dieu Serpent (Jeí Chi’narikana), le novice ne peut absolument plus abandonner l’étude de ces paroles, sous peine de sanction de mort de la part de ces divinités. Il est alors contraint d’apprendre ces paroles jusqu’au bout, et de la façon dont ces paroles doivent être apprises, notamment en respectant une stricte diète alimentaire, en se tenant à l’écart des femmes, et

au gasoil confectionnées avec des boîtes de conserve ou des bouteilles en verre. L’usage des lampes torches s’est généralisé, mais les piles restent chères pour les budgets des Yucuna. A moins de disposer d’un panneau solaire, ce que des projets du département et des ONG ont apporté dans certaines communautés, la nuit reste le pire moment pour la lecture et l’écriture. Les enfants n’ayant pas terminé leurs devoirs d’école avant la tombée de la nuit se font presque toujours gronder.

¹⁴ Cf. Schauer et Schauer 2005 : 61-62 ; Fontaine 2010a : 37.

¹⁵ L’école réussit progressivement à se faire accepter en milieu indigène à mesure que les prêtres et les instituteurs admirent l’usage des langues natives à l’école, ainsi que la pratique des rites et cérémonies dansantes (auparavant diabolisés par les missionnaires). Le travail des anthropologues et linguistes ainsi que la nouvelle constitution colombienne de 1991 ont joué un rôle très important dans cette évolution en faveur des indigènes.

en éprouvant sa résistance au sommeil, même la nuit. Certains guérisseurs disent que c'est en regrettant amèrement de s'être engagés dans cette austère voie d'apprentissage des paroles rituelles, qu'ils ont dû continuer à « souffrir » pour mémoriser d'interminables paroles rituelles nuit après nuit, et durant de longues années (entre 4 et 8 ans, en fonction du respect des règles rituelles de l'apprentissage).

C'est seulement par un certain entraînement à « châtier son esprit » que le jeune peut « comprendre » (*we'píkaje*) de façon chamanique, c'est-à-dire par lui-même en développant ses capacités intuitives, intellectuelles, extrasensorielles et divinatoires. Le verbe *we'píkaje* peut traduire « apprendre », « penser », « savoir » ou « ressentir », c'est-à-dire saisir des informations non uniquement par la perception directe attribuée aux cinq sens (la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher), mais aussi par sa mémoire (des mythes et des incantations, par exemple), ou encore par certains sens particuliers que prétendent détenir les guérisseurs, comme les sensations ressenties dans leur corps (notamment en récitant les incantations) qu'ils interprètent pour faire de la divination (Fontaine 2010a). En cela, on peut dire que les guérisseurs yucuna ont développé des savoirs qui s'apparentent à ceux des synergologues sur le « langage du corps » aussi appelé langage kinesthésique (Turchet 2009), en raison de leur pratique de l'« autoscopie corporelle » (Messinger 2009 : 81). Cette pratique consiste principalement à écouter ses propres sensations corporelles et à les interpréter (en se référant à certains savoirs existants).

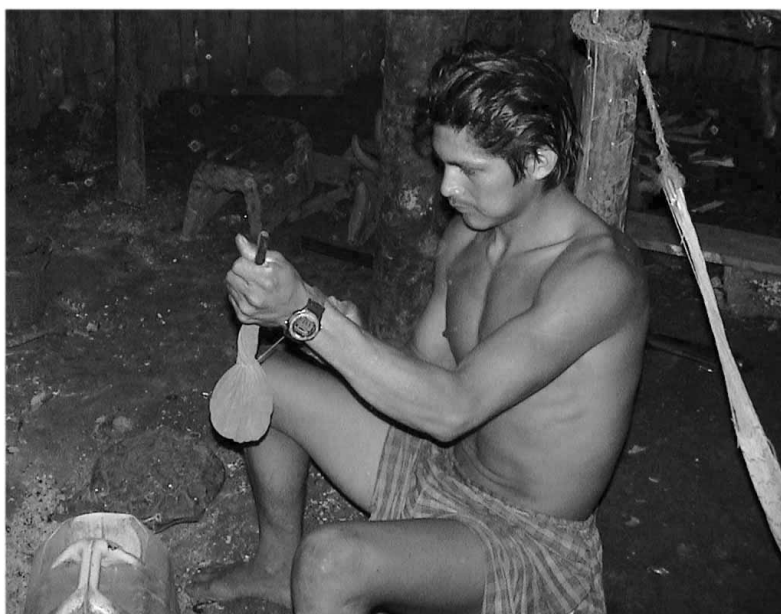
En empêchant de « voir » (*amákaje*), la nuit est alors l'élément dans lequel les guérisseurs se sentent le plus à l'aise pour « ressentir dans leur corps » (*iná nakú ña'kaje*) ce qui se passe à distance, ou encore pour « apprendre ce qui se passera à l'avenir » (*iná tukumá we'píkaje*, lit. « apprendre au devant de soi »), au-delà des limites locales et présentes de la perception visuelle diurne. En ce sens, pour les guérisseurs yucuna, la nuit est plus éclairante que le jour.

D'ordinaire, lorsque les femmes et les enfants sont couchés, la nuit est aussi conçue comme un moment relativement calme et silencieux, durant lequel il est plus facile de se concentrer pour parler entre hommes ou pour communiquer avec les êtres non humains. Ce qui fait de la nuit le meilleur moment pour les rituels, aussi bien pour apprendre à éveiller ses différents sens que pour les utiliser.

Mais pour que la nuit puisse favoriser un éveil extraordinaire, encore faut-il que les guérisseurs préparent le corps et le mental des jeunes, par une reconstruction qui se déroule dans des cadres rituels stricts et précis (coca à mâcher, diète, abstinence sexuelle, etc.), et notamment par des cérémonies dansantes qui mettent à l'épreuve la résistance des jeunes au sommeil.

Les règles concernant les temps de repos quotidiens changent alors fortement durant les contextes cérémoniels ; comme nous l'avons vu précédemment, ils varient toujours en fonction du sexe, de l'âge et du statut. Ainsi durant des cérémonies dansantes telles que les bals de poisson et bals de parépou (*Bactris gasipaes*), qui durent généralement 2 jours et 2 nuits, les hommes ayant un statut traditionnel (maître de maloca, chanteur, guérisseur) ne doivent absolument pas dormir, tandis que les femmes, les autres hommes et adolescents non initiés peuvent dormir, mais le moins possible. Seuls les enfants de moins de 10 ans sont généralement autorisés à dormir autant qu'ils veulent.

Lors du rite du Yurupari, les interdits relatifs au sommeil nocturne sont encore plus longs et contraignants pour les hommes. Durant 4 à 6 jours,¹⁶ ceux-ci ne dorment quasiment pas ; ils n'ont droit qu'à une heure de sommeil entre 1 heure et 2 heures du matin. Ensuite, ils s'allongent dans l'eau de la rivière, et vomissent le plus possible (sans absorber d'émétique) entre 2 h. et 4 h. du matin.



Les feuilles de coca grillées et pilées vont être tamisées au travers d'une gaine en tissu.

Maintenant que nous disposons d'un aperçu général des activités nocturnes des Yucuna, ainsi que de leurs différences en fonction du genre, du statut, de l'âge et du type de contexte social, nous pouvons à présent nous interroger sur leurs conceptions de la nuit. Mais comment étudier de telles conceptions, sans risquer d'emblée de projeter sur elles nos propres perspectives ethnocentrées ?

¹⁶ Les anciens disent que les cérémonies de Yurupari étaient plus longues autrefois. Elles pouvaient durer une dizaine de jours.

Na chi lapí? « Qu'est-ce que la nuit? » pour une société amazonienne comme celle des Indiens yucuna?

Pour répondre à cette question, nous n'avons pas d'autre choix que d'interroger les Yucuna eux-mêmes sur ce qu'ils considèrent être la nuit, en nous plaçant dans les conditions qu'ils estiment être les plus adaptées au partage de leur savoir reconnu, ainsi qu'à sa compréhension.

Tout d'abord, il convient d'indiquer qu'aucun Yucuna ne nous répondra sérieusement s'il n'a pas acquis les connaissances nécessaires en matière de narration ou de chamanisme.

C'est le genre de question qu'il serait tout à fait impertinent de poser à une femme, ou même à un garçon n'ayant pas encore passé le rite du Yurupari. Le meilleur interlocuteur à qui poser cette question sera donc forcément un spécialiste en matière de narration et d'incantation, en l'occurrence un guérisseur, le seul dont la réponse puisse être admise comme vraie, ou digne d'être respectée, y compris devant d'autres Yucuna, quels que soient leurs statuts. En dehors du fait que la nuit est une ressource ou un cadre qui suppose tout un ensemble de rapports sociaux entre hommes et femmes, ou entre initiés et non initiés, le simple fait d'en parler met lui aussi forcément en scène ces rapports sociaux.

Il ne conviendra pas non plus de poser cette question n'importe où et n'importe quand. Toute réponse réfléchie à ce genre de question, qui requiert un savoir approfondi, et nécessite certaines dispositions pour bien expliquer, transmettre et comprendre l'étendue de ses implications, doit (pour être fournie correctement) reproduire la façon même dont fut transmis ce savoir (explicité dans le mythe d'origine).

Pour un guérisseur, toute explication de la nuit doit se faire :

- 1) *de nuit*, c'est-à-dire en dehors des heures diurnes plus propices aux déplacements, et autres activités requérant intensément la perception visuelle (chasse, abattage, jardinage, construction, artisanat, etc.),
- 2) chez lui, dans une maloca,
- 3) en nous présentant un « siège à penser » appelé *jeta'pá* afin de nous convier à nous asseoir face à lui,
- 4) en nous offrant de la coca à mâcher, que nous serons priés de mâcher en même temps que lui,
- 5) par la narration de l'épisode du mythe d'origine qui décrit l'apparition de la nuit.

Ces quelques obligations nécessaires à l'exposition d'un savoir sur la nuit font partie des règles rituelles adoptées par les hommes initiés yucuna pour toute explication sérieuse d'un thème relevant d'un savoir savant. De ce point de vue, la nuit n'est pas seulement un sujet d'étude, elle est aussi la phase nycthémerale dans laquelle il faut se situer

temporellement pour pouvoir la comprendre.

Ces conditions sont certes nécessaires pour commencer à appréhender la nuit du point de vue yucuna, mais elles sont loin d'être suffisantes pour saisir ce qu'elle est selon les experts de la nuit que sont les guérisseurs yucuna. Pour cela, il faut encore parcourir l'ensemble de leurs incantations, et savoir ce qu'elles signifient, au travers de leurs innombrables références à la mythologie¹⁷.

Pour expliquer en profondeur ce qu'est la nuit, y compris pour les guérisseurs, j'ai donc choisi de privilégier l'analyse d'un corpus qui présentera deux genres de parole de la nuit :

- Les mythes, d'une part, parce qu'ils sont normalement toujours prononcés de nuit, et parce qu'ils expliquent non seulement l'origine de la nuit, mais encore ce qu'il est possible d'en faire ;
- Les incantations, d'autre part, parce qu'elles sont principalement énoncées de nuit, et parce qu'elles exploitent l'élément nocturne ainsi que ses entités pour agir.

Chacun de ces deux genres de paroles rituelles de la nuit fera l'objet des chapitres qui vont suivre. Notre démarche consistera à analyser ces paroles rituelles en considérant les concepts propres à leur langue d'origine, à chaque fois qu'ils apportent des indications sur les conceptions et les théories des Yucuna à propos de la nuit. C'est donc principalement leur point de vue emic sur la nuit que nous avons choisi de présenter dans ce livre, et que nous développerons au fur et à mesure que nous accumulerons les références employées par les guérisseurs yucuna. Ce savoir compose un domaine des ethnosciences encore largement inexploré, une « ethno-nocturnologie » que nous nous proposons à présent de considérer chez les Yucuna.

¹⁷ Ce travail a pu être mené à bien grâce à l'élaboration préalable de deux corpus transcrits et traduits, l'un de l'ensemble de la mythologie des Yucuna, l'autre de l'ensemble de leurs incantations.



Cuisson nocturne d'une poterie (platine en argile pour griller les galettes de cassave).



Le râpage du manioc

1. LA NUIT DANS LE MYTHE D'ORIGINE DU MONDE

Pour mieux comprendre pourquoi la nuit est une condition nécessaire de tout enseignement savant, ou pourquoi la nuit ne peut être expliquée que de nuit chez les Yucuna, il est nécessaire de présenter le mythe d'origine du monde, non seulement parce que l'un de ses épisodes décrit l'apparition de la nuit¹⁸, mais encore parce que c'est la parole mythique à laquelle les incantations font le plus référence quand elles mentionnent la nuit et ses entités.

Ce mythe d'origine du monde est celui des Karipú Lakena, « les Petits-Enfants de Karipú », quatre héros censés avoir « créé » le monde et ses principaux éléments. Dans ce livre, je présenterai des extraits de deux versions de ce mythe : l'une de *Píteru* (dont le nom en espagnol est Mario Matapi), l'autre de *Túwemi* (en espagnol : Milciades Yucuna). La comparaison de ces deux versions recueillies auprès de deux soigneurs de filiation différente (*jupichiya* et *kamejeya*) nous permettra non seulement d'obtenir plus d'informations sur les conceptions yucuna de la nuit, mais encore de voir en quoi, malgré leurs divergences, les différentes incantations restent cohérentes avec le mythe lorsqu'elles s'y réfèrent (il en sera question dans le deuxième chapitre).

Je commenterai ces descriptions en indiquant chaque fois le narrateur et le numéro de la séquence mentionnée (par exemple : Pi. 473, pour la version de *Píteru*, séquence 473 ; Tu. 1534, pour la version de *Túwemi*, séquence 1534).

Le Mythe des Karipú Lakena : Après avoir créé le monde, les Karipú Lakena (notés KL) considèrent qu'il y manque encore beaucoup de choses. Il est encore loin d'être propice à la vie en société. Les quatre héros cherchent alors à se procurer ce qui leur fait défaut auprès des « vieux » (*chuchú*), tantôt en le dérobant, comme l'eau ou les pécaris à lèvres blanches (dissimulés par leur tante Jameru) qu'ils répandent sur terre, tantôt en l'« achetant (*warúwa'je*) » à la manière traditionnelle, c'est-à-dire toujours au moyen de coca (Fontaine 2008b : 19-20 ; 2008c). Ainsi, ils acquièrent les maisons communes (yuc. *pají* ; esp. ver. *maloca*) auprès de Je'chú (le Ciel). Et c'est également ainsi qu'ils reçoivent la nuit (yuc. *lapí*) auprès de Tapúrinami, le Maître des Rêves.¹⁹

1.1) Les premiers épisodes avant l'épisode de la nuit

Curieusement, si l'on examine les premiers épisodes qui précèdent l'épisode de la nuit,

¹⁸ J'ai déjà résumé et brièvement commenté cet épisode de l'apparition de la nuit dans un ouvrage collectif sur la nuit (Fontaine 2010b).

¹⁹ Pour d'autres versions et épisodes de cette parole mythique, voir Schauer 1975 ; Jacopin 1977, 1988 ; Van der Hammen 1991 ; Schackt 1994 ; Fontaine 2008b : 41-56.

on est d'abord surpris de constater que ceux-ci ne tiennent pas compte du fait que la nuit n'est pas encore censée exister.

Paradoxalement dans nos deux versions, les jours alternent normalement avec les nuits comme s'il était difficile, voire impossible pour les Yucuna de raconter une histoire sans marquer le temps qui passe avec cette alternance jour/nuit qui, de plus, semble indissociable des habitudes socio-culturelles de tout protagoniste de la tradition orale yucuna. Tout en résumant brièvement les épisodes précédant celui de la nuit, j'exposerai une série de passages représentatifs de ce paradoxe.

1.1.1) Version de Píteru

Selon Píteru, l'épisode de la nuit est précédé de deux épisodes :

- L'épisode des dents de paca (épisode absent dans la version de Túwemi),
- L'épisode du premier abattage des Karipú Lakena pour leur oncle Je'chú.

Ces deux épisodes tiennent pour acquis l'alternance jour/nuit. Il s'agit même d'une condition nécessaire à la logique de l'enchaînement des événements.

1.1.1.1) Les dents de paca

Karipú, le grand-père des Karipú Lakena, se transforme en paca pour grignoter dans le jardin de Je'chú, le frère de la mère des KL. Je'chú le tue et prend ses dents avec lesquelles il confectionne un viseur (« nombril ») de sarbacane. Les KL demandent à leur mère d'aller pour eux lui emprunter cette sarbacane, ce que Je'chú accepte en disant :

55	- Ke jo'o riká, ke rimichaka. Eko a'jné nuyá'ata najló. <i>Pajlúwa te'la</i> ketanaja nuyá'tajika najló riká.	- Bon. Eh bien porte-leur. Je leur prête pour <i>cinq jours</i> .
----	---	--

Et il recommande aussi de bien faire attention au « nombril » de la sarbacane.

Les KL l'utilisent jusqu'à ce que Lajmuchí, le cadet, décide de décoller les dents de paca de la sarbacane et...

103	<i>Lainchú kalajeruni</i> i'michaka phachu ee nephichata kalá ta kaja na'chiyá kalá nanakuwá.	Le <i>soir</i> , alors qu'il faisait <i>sombre</i> dans la maloca, ils arrivèrent tout noircis de charbon.
-----	---	--

Ils racontent alors à leur mère un mensonge, que celle-ci rapporte à Je'chú :

145	<i>Lainchú</i> nephata <i>lálemi</i> , ke rumichaka.	Ils sont arrivés <i>hier soir</i> .
-----	--	-------------------------------------

146	Kalajerope nephata lálemi lainchú ikaape pákalomi e'iyowá nachira'á nekó.	Ils ont traversé un taillis de notre essart qui n'avait pas bien brûlé.
147	E mere paja nawe'pita riwára'ko a'waná nakú tee ke.	Et ils ne se sont pas rendu compte à quel endroit les dents se sont accrochés aux branches du taillis.
148	Riká nata'jlá nakulaka <i>lálemi</i> .	<i>Hier</i> , ils ont essayé de le retrouver, mais en vain.
149	<i>Lainchú</i> nephata ajná ño'jo.	Alors ils ne sont arrivés que le <i>soir</i> .

On remarquera que j'ai mis en italique certains mots, aussi bien en langue yucuna que dans la traduction française. Ces termes qui signalent en l'occurrence le paradoxe de l'existence de la nuit avant l'épisode de son apparition, sont en fait des *mots-clés* en rapport avec la nuit, ou supposant son existence. Ces mots-clés m'ont servis à repérer par simple recherche automatique dans le corpus, l'ensemble des passages faisant référence à la nuit. Cette méthode permettant de localiser rapidement les passages pertinents, a été utilisée systématiquement pour répertorier la plupart des extraits exposés dans ce livre. Mais bien sûr, un tri supplémentaire a dû être effectué, pour éviter de présenter des passages qui n'apportent pas d'idées nouvelles sur la nuit.

1.1.1.2) Le premier abattage des Karipú Lakena pour leur oncle Je'chú

Je'chú dit alors à sa fille Malaniyo d'aller demander aux KL d'abattre un essart pour lui. Lorsqu'elle leur rapporte les paroles de son père, les KL acceptent :

197	Phíyu'ke nukuta watiri kelé kaje nakú japakana. Eko wámachi'yá rijló ra'piyá.	Puisque le vieux nous le demande, nous irons abattre son essart.
198	Meke chami chi ri'majika?	Ce sera pour quand ?
199	- <i>Muní lapiyami</i> riwátaje iká.	- Pour <i>demain matin</i> .
200	- Je ke.	- D'accord.
201	<i>Muní ke lapiyami</i> ne'jicha.	Et le <i>lendemain matin</i> :
202	A'yúku'mu, i'jné wa'pichiyáchi wa(m)ichachi nukutajló rikapetare.	- Cousins, allons nous baigner. Ensuite nous irons voir le terrain de notre oncle.

Sans alternance jour/nuit pour mesurer le passage du temps et de s'y repérer avec des marqueurs (déictiques temporels) tels que « matin » (*lapiyami*), « soir » (*lainchú*), « hier »

(*lálemi*), « demain » (*muntí*), etc., tout moyen de situer l'action dans l'enchaînement temporel disparaîtraient et, de là, il serait impossible de décrire le temps (donc de penser du point de vue yucuna la rationalité, le sens, ou la raison d'être de toute activité). Bref, sans nuit, il n'existe plus de repère de temps, donc toute histoire devient impossible, même dans un temps mythique...

Dans cette version de Píteru, on remarquera néanmoins que la nuit (*lapí*) n'est jamais nommée explicitement avant le début de l'épisode qui lui est consacré (comme nous le verrons par la suite), elle est simplement présumée par des termes déictiques qui, sans elle, n'auraient aucun sens.

Ces quelques exemples de marqueurs temporels liés à l'alternance jour/nuit pourraient sembler négligeables, voire liés à quelques erreurs personnelles d'un narrateur isolé, s'ils ne se répétaient pas dans les diverses versions transcrites en yucuna du mythe des KL. Dans la version de Túwemi, l'épisode de la nuit apparaît encore plus tardivement que dans la version de Píteru, ce qui rend encore plus évident le paradoxe. Le mot « nuit » (*lapí*) est même utilisé à de multiples reprises avant l'épisode crucial qui traite de son apparition.

1.1.2) Version de Túwemi

Dans la version de Túwemi, l'épisode de la nuit est précédé des quatre épisodes suivants:

- L'épisode du premier abattage des KL pour leur oncle Je'chú,
- L'épisode de l'inceste de Lune, avec sa soeur Malaniya,
- L'épisode du serpent qui tua le fils des KL,
- L'épisode de la première maloca construite par les KL.

Certains passages représentatifs vont beaucoup plus loin dans le paradoxe qui a été signalé. En effet, ils ne sont pas uniquement marqués par la nécessité présumée de l'alternance jour/nuit dans les mots employés et pour la rationalité de l'histoire, ils nous dépeignent *des situations types et des activités ordinaires de la vie nocturne des Yucuna*, comme on pourrait les trouver un peu partout en dehors de ce début de mythe d'origine, c'est-à-dire dans n'importe quels autres épisodes ou mythes.

1.1.2.1) Le premier abattage des Karipú Lakena pour leur oncle Je'chú

A la différence de la version de Píteru, les KL décident eux-mêmes, dès le début du mythe, d'aller visiter régulièrement leur oncle qui habite près de là où ils vivent et qui, à chaque fois, les reçoit avec un repas à base de manioc²⁰, puis avec de la coca à mâcher. C'est alors que Je'chú leur demande d'essarter et d'abattre, avec son fils Keri (« Lune »),

²⁰ Entièrement à base de manioc, il s'agit du repas le plus simple et le plus modeste des Yucuna lorsque ceux-ci n'ont ni viande, ni poisson à y ajouter pour l'agrémenter : des morceaux de galette de cassave (yuc. *kujnú* ; esp. ver. *casave*) que l'on trempe dans une sauce de jus cuit de manioc (yuc. *walako* ; esp. ver. *tucupí*), suivis d'une épaisse boisson à base d'amidon de manioc (yuc. *ku'liyá* ; esp. ver. *caguana*).

les arbres d'un terrain qu'il a commencé à défricher, et cela à partir du *surlendemain...*(Tu. 135-138). Les KL arrivent alors chez lui la veille du jour indiqué, mangent et restent chez Je'chú pour commencer, très tôt le lendemain, leur journée d'essartage.

167	Nakamachiyo miri keja.	Ils <i>dormirent</i> rapidement.
168	Kapere <i>apochaka e napocha</i> .	Le coq <i>les réveilla</i> , alors ils <i>se levèrent</i> .

Remarquons au passage qu'il est également paradoxal ou anachronique de rencontrer un coq dans un mythe d'origine, alors même que cet animal a été introduit par les Blancs. Les Blancs sont mentionnés pour la première fois bien plus tard dans ce même mythe, et le coq n'apparaît normalement que dans certaines histoires qui traitent particulièrement des premiers Blancs, donc bien après ce premier épisode du mythe d'origine (Fontaine 2008b : 81). En fait, le paradoxe signalé à propos de la nuit n'est pas du tout exceptionnel, surtout à ce premier stade du mythe d'origine, il en est de même pour l'eau (comment les KL pourraient-ils se baigner alors que l'eau n'est pas encore censée exister), les malocas, le manioc, etc.

Enfin, quand les Karipú Lakena eurent terminé leur première journée de travail :

190	Kaja ne'micha a'pitaje.	Ils allèrent se baigner.
191	Rejomi riwakari'cha najñaka walaku ja'kú.	Puis Je'chú les fit manger avec la sauce de manioc.
192	Rejomi ra'cha najló kuliya. Rejomi ripicha nakaku.	Ensuite il leur donna de la caguana et de la coca.
193	<i>Lainchú</i> kaja riwituki'cha nachaje.	Le <i>soir</i> , il s'assit avec eux.
194	Kaja ewaja <i>lapichami</i> rimichaka:	<i>En pleine nuit</i> , il dit:
195	- Kaja marí ketanaja, nopijana, wawatanajikaja.	- Il est temps d'aller <i>dormir</i> .
196	- Ñakeka, nukuta.	- Bien, mon oncle.
197	Kaja ne'jicha <i>kamatajo</i> .	Ils allèrent <i>se coucher</i> .
198	<i>Muní ke</i> napochaka, ne'micha a'pitaje ketanaja <i>najme'chiya</i> .	<i>Le lendemain</i> , ils se réveillèrent et, <i>aux heures où ils ouvrent leurs yeux</i> [très tôt], ils allèrent se baigner.

De la tombée du jour jusqu'au lendemain matin, chaque nuit se passe de la même façon avec sans arrêt des actes qui s'enchaînent toujours dans l'ordre suivant :

1) se baigner, 2) manger de la cassave avec de la sauce de manioc, 3) boire la boisson d'amidon de manioc, 4) mâcher la coca et s'asseoir entre hommes pour converser, 5) dormir, 6) se lever (particulièrement au chant du coq) et 7) se baigner.

Il s'agit ici de l'enchaînement de base de toute nuit ordinaire chez les Yucuna, que l'on retrouve dans la plupart des moments nocturnes, aussi bien dans les mythes que dans les situations réelles des Yucuna (déjà mentionnées en introduction). En fait, chez ces derniers, la plupart de ces activités nocturnes sont non seulement valorisées, mais aussi obligatoires pour des hommes, surtout s'il s'agit d'un contexte de visite (Fontaine 2008a : 91-95, 172-203). Ainsi, tout homme qui refuse ou néglige de mâcher la coca le soir, ou d'aller se baigner au réveil ne manquera pas de se faire rabrouer, voire sanctionner d'une manière ou d'une autre. Ce passage, comme tous ceux que l'on retrouve dans la plupart des mythes et qui décrivent systématiquement les activités en fonction de l'âge, du sexe, du statut et du type de contexte, décrit en fait ce qui est obligatoire d'un point de vue traditionnel chez les Yucuna. Ces obligations font partie des *règles* omniprésentes dans la mythologie et le système social (Fontaine 2007, 2008a, 2008b, 2010a, à paraître).

Je'chú avait une fille qui s'appelait Malaniya²¹. Sur le lieu d'abattage de Je'chú, les KL trouvèrent un arbre *wa'yuja*²², immense. Ils l'entourèrent d'un échafaudage pour abattre son tronc plus facilement en hauteur. Mais Malaniya, qui venait régulièrement leur apporter de la caguana (boisson à base d'amidon de manioc), leur disait qu'ils n'y arriveraient jamais. Finalement, en voyant leur avancée, celle-ci vint plusieurs fois, après leur retour de fin de journée, reboucher magiquement leur entaille dans le tronc avec les copeaux de bois. Lajmuchi finit par s'en apercevoir alors il cacha au loin les copeaux, ce qui l'empêcha de reboucher l'entaille. Et ils purent ainsi poursuivre leur cognée.

1.1.2.2) L'inceste de Lune avec sa soeur Malaniya

En retournant offrir de la caguana aux KL, Malaniya surprit son frère Lune en train de se masturber dans le creux d'une canne à sucre. Alors elle lui proposa son vagin « juste pour une fois ». Mais :

294	Maarejechami ramichaka pajluwaja richo ru'michaka, kaja lapí kálaja ri'jichaka rutúweje kawi'lajeno.	Dès lors qu'il avait été avec elle une fois, toutes les <i>nuits</i> , il allait la rejoindre.
295	Ñaké pa'ta namichakata.	Cela dura un moment.
296	Kaja ewaja ro'ichakaja.	Et elle en eut assez.

²¹ Píteru l'appelle Malaniyo, et d'autres narrateurs lui donnent pour nom Mananiyo.

²² *Wa'yuja* (Yuc.). Arbre non identifié. Son bois brûle très mal et fait beaucoup de fumée. De plus, son écorce donnerait des démangeaisons.

297	Rumichaka :	Elle dit :
298	- Ami ! Na pájaka riká kawi'larino nunaku ? Ñakejano lapí ri'jnaka nutúwejeno.	- Maman ! Qui est-ce qui vient m'embêter ? Il vient coucher avec moi, la <i>nuit</i> .
299	- Na chi riká ?	- Qui est-ce ?
300	- Kapí.	- J'en sais rien.
301	- Apala no'rina ! Pitelona l'makajo Yani kalé.	- Peut-être, mes neveux [les KL] ! Tes non-parents, les Enfants de l'Existence.
302	- Ke jo'o riká !	- Sans doute !
303	- Chuwa pimoto'o lainchú lana. Kamé riká.	- Cette après-midi, tu vas faire cuire de la teinture de genipa. Elle est noire.
304	Piya'ataje pa'piwá. Puwakaja rijápajike pinaku pipata riká, kechami pichíra pitúweje, riká pijapa ripulá chu. Wamaijla na ka riká.	Mets-la sous ton hamac. Quand il viendra te toucher, tu le saisis, le tire vers toi, et lui marque le front. Nous verrons bien qui c'est.

Cet extrait décrit une autre caractéristique de la nuit : celle d'être propice aux relations sexuelles plus ou moins secrètes ou discrètes, même au sein d'une maloca, et souvent à proximité des autres résidents et membres de la famille. Ce type de relation sexuelle se déroule toujours de la même manière, un homme vient « ennuyer » une femme, 1) en l'abordant dans son hamac pour tenter de s'y faire accepter, et 2) en cherchant à lui faire l'amour.

C'est ainsi que Lune fut marqué sur le front par Malaniya.

Le lendemain, les KL tendirent à Lune un miroir pour lui montrer la marque qui dénonçait son inceste.

363	Kaja raichako najimaya.	Ne pouvant plus supporter le face à face avec eux, il s'en alla.
364	Namicha ri'jnakata une'e punama chuwá. Kaja riwichako yenojo une'e ejó.	Ils le virent aller jusqu'à l'entrée de la rivière. Et il s'éleva dans le ciel.
365	Kaja keja ri'jichaka taka'je.	C'est ainsi qu'il alla mourir.
366	Marí kaje aú unká pirámaji i'malá.	Comme ça, il n'a pas eu honte.
367	« Kapina kaje paje eja'wá chu », pheñawilá kemaka.	« On ne vit pas longtemps avec la honte en ce monde », disaient les anciens.

Les KL terminèrent ensuite d'abattre l'arbre *wa'yuja* qui se transforma en rivière

Apaporis. Je'chú et sa femme, quant à eux, se demandèrent où était passé leur fils.

409	Kaja ewaja <i>najúwi'cha</i> .	Enfin, <i>ils s'obscurcissent</i> [la nuit tomba].
410	E nakeño'cha rijló wa'akana.	Ils [Je'chú et sa femme] commencèrent à l'appeler.
411	Kaja ewaja nakamachiyo.	Et ils finirent par se coucher.
412	Muni ke <i>najme'chiya</i> .	Le lendemain, <i>ils ouvrirent les yeux</i> [tôt après minuit].
413	- Meke nu'rí li'chako ?	- Qu'est-il arrivé à mon fils ? [dit Je'chú]
414	Maare nomá ri'maka, nopijana pa'ko e'iyowá ke i'maka.	Il était pourtant là au retour de mes neveux.
415	Maare ke pupuna pitá la'chako.	Les hiboux étaient assis là.
416	Marichuna marí keno rijlú ta ke, marí keno ritarawí ta lapíchako.	Ils étaient des sorciers à grands yeux et grandes oreilles.
417	E rumicha rijló :	Elle lui dit :
418	- Je'chú, naje unká pimala chuchuyana pupunajlo nakulakaloje we'rí wajló penaje ?	- Je'chú, pourquoi ne dis-tu pas à ces vieux hiboux de chercher notre fils ?
419	Pila'ka yami ka'jné ipatú. Rejomi pimá najló.	Tu prépares avant de la coca, puis tu leur demandes.
420	- Ke jo'o riká.	- Tu as raison.

Mais les hiboux ne firent que consommer en vain la coca de Je'chú en désignant des responsables illusoire et de mauvaises pistes. Les KL s'en rendirent compte, alors sur demande de Je'chú et avec les quelques résidus de feuilles de coca pilées qui restaient à ce dernier, ils se mirent à le chercher. Après avoir retrouvé la dépouille du défunt, ils créèrent des perdrix qui rassemblèrent ses os, lui redonnèrent une enveloppe corporelle avec les feuilles de tabac de Je'chú, et lui placèrent à la place du cœur une boule d'encens magique *ukatikuwa*. Ce qui le fit revivre...

Cet extrait montre une nouvelle facette de la nuit : à savoir le *danger* qu'elle représente, surtout en pleine forêt, ou à l'extérieur de la maloca. Les résidents doivent tout faire pour rentrer avant la nuit, ou annoncer auparavant où ils comptent se trouver, sans quoi la tombée de la nuit suscite toujours l'inquiétude de leurs proches, leurs recherches et leurs appels en forêt.

Au passage, on notera la façon dont les Yucuna désignent les différentes phases du

jour et de la nuit. En langue yucuna, on utilise souvent des verbes qui signalent que les sujets sont affectés par l’alternance jour/nuit. Pour dire « la nuit tombe », les Yucuna emploient le verbe *júwa’kaje*, qui signifie « s’obscurcir ». Ainsi, dans l’extrait ci-dessus, ils disent : « Ils s’obscurcirent » (Tu. 409). Ce processus d’obscurcissement commence d’ailleurs juste après midi, puisque la salutation pour dire « bonne après-midi » se dit: *wajúwi’cha*, lit. « nous nous sommes obscurcis » (ce qui signifie que le processus d’obscurcissement a commencé). Ce n’est qu’à partir de la tombée de la nuit, toujours aux environs de 18 heures²³ que les Yucuna disent: *kaja wajúwi’cha* « ça y est, nous nous sommes complètement obscurcis ». Plus simplement, pour se référer aux heures comprises entre la fin de l’après-midi (17h.) et minuit, ils disent aussi *lainchú* « le soir ».

Pour nommer la seconde moitié de la nuit ou « l’après-minuit » (si l’on me permet ce néologisme), ils emploient généralement le verbe *jme’takaje* qui signifie « ouvrir ». Ils disent, par exemple : *najme’chiya* « ils ouvrirent [les yeux] » (Tu. 198, Tu. 412). Les yeux ne sont pas nommés explicitement dans cette expression, car du point de vue yucuna, il est évident que c’est par eux que le corps s’ouvre pour percevoir la lumière du soleil. Leur salutation matinale se dit : *wajme’chiya* « nous avons ouvert [les yeux] », et lorsque les Yucuna ont veillé à plusieurs toute une nuit (durant une fête, par exemple), ils se disent au levé du jour, *kaja wajme’chiya* « ça y est, nous avons complètement ouvert [les yeux] » (le processus d’ouverture est terminé). A noter aussi que le matin se dit *lapiyami*, lit. « l’après-nuit ». Ces termes et ces expressions sont évidemment très fréquents dans les extraits présentés de notre corpus ; ils font partie des mots-clés qui m’ont servi à repérer les extraits les plus pertinents.

1.1.2.3) *Le serpent qui tua le fils des Karipú Lakena*

Les KL repartirent de chez Je’chú, et à leur retour :

821	Nephicha nañakaré ejó.	Ils arrivèrent à leur demeure.
822	Maare kaja napachiya <i>nañaka</i> i’ michaka.	Là ils saisirent leur <i>ombre</i> .
823	Penajemi rika kari <i>nañaka</i> napachiya i’ michaka, rika newiña’chiya ne’riwa penaje i’ michaka.	Ils prirent cette <i>ombre</i> et la convertirent en leur fils.
824	Kaja nakeño’chiya ne’rí. Kaja keja ne’ri i’ michaka.	Ils s’étaient créé un fils. Ainsi était-il venu au monde.

²³ Rappelons que les Yucuna vivent à proximité de la ligne de l’équateur.

Aucune indication claire ne précise ce qui constitue concrètement « leur demeure » (Tu. 821, *nañakaré*) avant l'épisode qui suit, spécialement consacré à l'édification de leur première maloca (*pají*). Le terme *ñakaré* « demeure » semble être dérivé du terme *ñaka* signifiant « ombre ». Ce qui signifierait que les Yucuna conçoivent modestement leur maison comme une simple ombre (un peu comme on dit « un toit » en français) où ils peuvent s'asseoir, se reposer et se protéger des intempéries et des autres dangers de la nature (notamment la nuit).

Le terme « ombre » est repris dans la séquence 822, cette fois, non pas pour désigner « l'ombre de ce qui leur sert de toit » (*nañakaré*), mais « l'ombre de leur corps » (*nañaka*).²⁴ Cette ombre, les KL la « prirent » (*napachiya*) et la « transformèrent » (*newiña'chiya*) « en leur fils » (*ne'riwa penaje*). D'après les termes employés ici, on remarquera que l'ombre est manipulée et transformée de la même manière qu'une chose matérielle, comme s'il s'agissait d'une poudre ou d'un fluide attaché à tout animal ou objet. Nous retrouverons cette *théorie indigène de la matérialité de l'ombre*²⁵ et de la nuit logée dans d'autres détails de la parole nocturne des Yucuna.

Le fils des KL, alors qu'il était encore enfant, se mit à adopter et à élever un petit serpent qu'il trouva dans son ruisseau de baignade. L'enfant s'amusait tous les jours avec son serpent qui plongeait dans la rivière, jusqu'au jour où le serpent, arrivé à l'âge adulte, le mordit et disparut sous l'eau.

916	Nali'chaka rikapo a'jnare ke.	Les KL firent un abri à l'enfant. ²⁶
917	Nechiya raphú rijló.	Ils soignèrent la plaie.
918	E chapuní, nalawicho'cha rika chapuní kaja.	Mais elle était mauvaise. Leurs soins chamaniques n'y pouvaient rien.
919	- Unka ja'yúku'mi. chuwa pachakajo kapichataka we'rí waliya chuwa.	- Non, cousin. Le serpent a déjà tué notre fils.

²⁴ On peut se demander ce que serait une ombre corporelle dans un monde où « le soleil est toujours à un seul endroit » (Tu. 1522) et placé « tout droit [juste au dessus] » (Tu. 1778) donc toujours au zénith. En posture debout, elle serait réduite au maximum donc très peu étendue.

²⁵ Rappelons qu'en physique optique, on définit l'ombre comme une zone caractérisée par un relatif manque de lumière (ensemble d'ondes électromagnétiques) liée à l'interposition d'un objet opaque. Christian Huygens fut le premier à proposer une théorie ondulatoire de la lumière dans son *Traité de la Lumière* publié en 1690, qui prévaudra ensuite face à la théorie corpusculaire de Isaac Newton grâce aux travaux de Léon Foucault sur la vitesse de propagation de la lumière (en 1850), puis avec ceux de James Clerk Maxwell qui explique le phénomène ondulatoire en 1873 dans son traité sur les ondes électromagnétiques. Ici la théorie indigène semblant considérer l'ombre comme une substance matérielle pourrait être apparentée à la théorie corpusculaire de Newton, mais elle n'a rien d'une théorie ondulatoire.

²⁶ Les Yucuna ont l'habitude de construire des abris spécialement pour les victimes d'une morsure de serpent. Ils l'isolent pour éviter que trop de personnes ne s'approchent de lui (notamment les femmes qui ont leurs règles, dont on dit qu'elles contribueraient à aggraver son cas).

920	Lainchú nemicha rijlo:	L'après-midi, ils lui dirent:
921	- E richa'patako piká?	- Souffres-tu?
922	- Unka pa'yú. Ají keja ka'jné ri'majika.	- Non, papa. Peut-être que ça va rester ainsi.
923	<i>Lapicha</i> kaja rikeño'cha renatakana « tuta » ri'rúpachi jimaje. Wa'té ke rikeño'chaka rikeyo ña'kana.	<i>Durant la nuit</i> , la plaie commença à enfler et à lui faire mal.
924	« Pa'yú, chuwa richapataka nuká! »	« Papa, ça fait mal maintenant! »
925	Rikeño'cha awiyo'kaje: « Ayé ayé! Pa'jalana pa'jalana. »	Il se mit à crier.
926	Riki'chaka jirá majó rejechami.	Il jetait du sang
927	Kaawaja ewá jaikichaje ke ri'michaka. Kaawaja ritajicha.	Enfin il ne supporta plus la douleur et il mourut.

Ce passage indique cette fois clairement en quoi la nuit peut s'avérer dangereuse. En effet, ce n'est pas de jour qu'une plaie de morsure de serpent enfle et fait souffrir jusqu'à entraîner la mort, mais de nuit. Comme nous le verrons à nouveau par la suite, du point de vue des Yucuna, la nuit est un moment particulièrement difficile à passer pour les malades, surtout s'ils sont dans un état grave. Ceci expliquerait pourquoi beaucoup d'entre eux meurent durant la nuit.

1.1.2.4) La première maloca construite par les Karipú Lakena

Jameru déconseilla à ses neveux de construire une maloca, qu'elle dit « dangereuse » (Tu. 1188, *auwo*). Mais les KL ne l'écoutèrent pas, ils considérèrent au contraire que cela leur permettrait de se protéger contre les « malédictions » (Tu. 1182, *yeruku*). Alors ils commencèrent « l'incantation de fondation de la maloca » (Tu. 1196, *pají maná*), pensèrent chamaniquement à la taille de la maloca qu'il leur était possible de construire, puis montèrent « l'armature » (Tu. 1221, *ripána*). Mais pour couvrir la toiture, ils essayèrent différentes feuilles qui s'avérèrent inutilisables. Ils durent alors préparer de la coca pour aller demander les feuilles qui leur manquaient à leur oncle Je'chú. Celui-ci les avertit à nouveau du « danger d'anéantissement » (Tu. 1252, *kapichakajo*) et de la « malédiction de la chose » (Tu. 1257, *ñakeji yerukure*) si, par manque de compétence chamanique, la « volonté propre »²⁷ de la maloca (Tu. 1255, *mana*) n'était pas suffisamment contrôlée. Mais les KL insistèrent en lui offrant la coca qu'ils avaient

²⁷ Comme beaucoup d'autres entités, la maloca est censée avoir sa propre intentionnalité (appelée *mana*) que l'on invoque dans les incantations pour tenter de la contrôler.

spécialement apportée, et parvinrent ainsi à faire accepter leur requête.

1275	<i>Lainchú</i> riwituki'cha nachaje.	Le <i>soir</i> , Je'chú s'assit auprès d'eux.
1276	Ejechami rimichaka:	Puis il dit:
1277	- Mari ke ñakeji keño'ko i'maka, no'pija, ina chaya majo.	- Voici comment cette chose [la maloca] commença, neveu.
1278	Kaja ra'cho riyukuna i'maje najlo.	Et il se mit à leur raconter son histoire.
1279	Mari ke rikeño'ko ri'machiya piyuke najlo riyukuna.	Ainsi leur livra-t-il toute l'histoire.
1280	Rejomi kaja rikeño'cha rimana atanikana.	Puis il prononça l'incantation qui charme la maloca.
1281	« Maarowa ila'je ñakeji mana pamina chaje kuwani ipa'taje ñakeji le'je kapichakaje piramana. »	- A ce moment-là, vous pouvez renvoyer un mauvais sort à son émetteur.
1282	Ñakeji le'je kapichakajo piyuke ri'michaka najlo riyukuna.	A propos de son pouvoir destructeur, il leur raconta tout.

On retrouve ici certaines des activités nocturnes obligatoires signalées plus haut (dans l'épisode du premier abattage pour Je'chú) : mâcher la coca et s'asseoir entre hommes pour converser.

Mais cette fois, la nuit est aussi le moment du partage du savoir en ce qui concerne les mythes et histoires (*yuku*) ainsi que les incantations (*rimana*) et chants chamaniques (*rimana atanikana*). Elle est en effet, du point de vue yucuna, le moment le plus propice à l'enseignement et à la mémorisation de ces divers genres de paroles rituelles.



Túwemi lors de sa préparation quotidienne de coca à mâcher. Cette tâche rituelle est souvent réalisée le soir. On en profite généralement pour converser entre hommes, se raconter les mythes, ou répéter les chants.

1.2) L'épisode de l'apparition de la nuit

Nos deux versions de l'épisode mythique décrivent très explicitement les conditions qui prévalaient avant l'apparition de la nuit, celles qui ont marqué son commencement, ainsi que les divinités, actes et paroles qui l'ont créée, et qui l'ont même en quelque sorte programmée, en fonction des objectifs bons et mauvais des différents protagonistes.

1.2.1) Les conditions préalables à l'apparition de la nuit

Le début de l'épisode de la nuit est un passage très intéressant, car il contredit l'existence de la nuit pourtant manifeste dans les épisodes précédents, les rendant du même coup anachroniques (puisque la nuit n'était pas censée exister).

1.2.1.1) Version de Píteru

Après avoir terminé leur premier abattage pour leur oncle Je'chú, les Karipú Lakena décidèrent de quitter leur mère pour aller s'installer chez leur tante Jameru.

470	Kaja ewaja Lajmuchí kemicha najló:	Lajmuchí finit par dire aux autres KL:
471	Wa'jini waní weká we'chú ka'laja. Kaja chi marí keja we'majika kaja we'chú, we'chú, we'chú?	Pour nous, c'est toujours le <i>jour</i> . Allons-nous toujours vivre de <i>jour</i> , de <i>jour</i> , et encore de <i>jour</i> ?

472	Unká <i>lapí</i> i'malacha. Unká <i>kalájiruni</i> i'malacha. Unká <i>tapú</i> i'malacha. Unká kaja <i>wakamátalo</i> .	Il n'y a ni <i>nuit</i> , ni <i>obscurité</i> , ni <i>rêve</i> , ni <i>sommeil</i> .
473	Kajapu we'makaja?	Allons-nous vivre ainsi indéfiniment?
474	– Unká ja'yukumi. Unká paalá.	– Non cousin. Ce n'est pas bon.
475	– Re wakuru ta, wa'jini weká, we'chú ka'laja kajiru ña'kana nakú, a'jneji la'kana nakú. Kujnú kuwakana nakú wajichaka ro'piyá. Menáwaka.	– Avec notre tante, nous passons tout notre temps à préparer notre nourriture : à aller chercher du manioc, à faire griller les galettes de cassave de notre tante. Et cela sans mesure.
476	Aú palá kalé iná <i>ajúwa'ka lainchú</i> .	A partir de la <i>fin de l'après-midi</i> , il nous faudrait de l' <i>obscurité</i> .
477	Pajña pa'jnewá.	Là, on mangerait.
478	<i>Muní</i> ke pajña piño pa'jnewá, iná <i>me'taka</i>	Puis, ce n'est qu'à partir du <i>lendemain matin</i> que l'on mangerait à nouveau.
479	Marí kaje, unká paala.	Pour l'instant, ça ne va pas.
480	– Merewa chi wephátaje <i>lapí</i> ? Merewá wephátaje <i>kalájiruni</i> ? Merewa wephátaje <i>tapú</i> ?	– Où allons-nous trouver la <i>nuit</i> , l' <i>obscurité</i> et le <i>sommeil</i> ?
(...)		
490	Unká paalá wa'jiní waní <i>we'chú</i> chira'kano nakú. Pala kalé <i>lainchú</i> iná <i>ajúwa'ka</i> .	Ce n'est pas bon d'être toujours de <i>jour</i> , toujours à marcher. Il nous faudrait de l' <i>obscurité</i> à partir de l' <i>après-midi</i> . [dit Lajmuchí]
491	Kaja iná ya'kó inacho iná la'ká nakaje maná, a'jnejí ajñakana ijluwá na'kó.	On pourrait ainsi s'asseoir, faire du chamanisme, manger avec mesure.

Récapitulons les indications importantes de ces extraits.

- D'abord, ils nous informent sur une propriété du monde avant l'apparition de la nuit. Dans ce monde, il y avait « toujours le jour » (Pi. 471 *we'chú ka'laja*), ce qui revient à dire que le jour était nécessairement et continuellement présent.
- Ensuite, il nous indique que « la nuit », « l'obscurité », le « rêve » et le « sommeil » n'existent pas (Pi. 472). Aucun marqueur lexical ou grammatical ne marque de relation d'implication ou de conséquence entre la présence nécessaire et continue du jour et l'absence de nuit. Et il n'y en a pas non plus entre les différentes absences de nuit,

d'obscurité, de rêve et de sommeil. Pour l'instant, on ne peut que constater leur simple simultanéité.

– Les KL disent que cet état du monde dans lequel ils vivent « n'est pas bon » (Pi. 474, 479, *unká paalá*). Ce qui signifie que les absences de nuit, d'obscurité, de rêve et de sommeil sont regrettables ou dévalorisées.

– Les quatre héros expliquent certaines raisons qui justifient leur regret de cet état du monde : ils consacrent tout leur temps, sans mesure, à préparer et à consommer la nourriture de leur tante (Pi. 475), et à marcher (Pi. 490). Sans nuit, il n'y a ni mesure du temps, ni mesure de ce que l'on produit et consomme, notamment grâce aux femmes, ni moment propice pour s'arrêter. Les mêmes activités se répètent incessamment, sans aucun repère pour les limiter, ou faire autre chose.

– Ils décrivent l'état du monde qu'ils souhaiteraient pour y remédier: un monde où l'on « mangerait avec mesure » durant la nuit, en prenant deux repas, l'un à « la fin de l'après-midi » et l'autre le « lendemain » (Pi. 476-478).²⁸ Durant cette obscurité, ils pourraient aussi s'asseoir et faire du chamanisme (Pi. 491). On retrouve les activités normales de la nuit relevées plus haut dans les épisodes des KL avec Je'chú.

– Enfin, ils s'interrogent sur le lieu « où » (*merewa*) ils pourraient « trouver » (*iphátakaje*) la nuit, l'obscurité et le sommeil (Pi. 480), comme s'il s'agissait de choses ou d'effets de choses localisables dans leur monde, donc matérielles. On retrouve ici la théorie indigène de la matérialité de la nuit signalée plus haut.

1.2.1.2) Version de Túwemi

Après avoir construit leur première maloca, les KL s'y installèrent, et vécurent à nouveau avec leur tante Jameru.²⁹

²⁸ Traditionnellement, dans leurs contextes domestiques, les Yucuna ne prennent que deux repas par jour, de préférence au début et à la fin de la nuit, pour préserver le temps diurne aux tâches productives uniquement réalisables de jour. Mais dans les contextes non uniquement domestiques, c'est-à-dire lors des visites, des travaux coopératifs et des cérémonies, les Yucuna partagent leur nourriture de jour avec leurs invités. Aujourd'hui, avec la modernité, les Yucuna se sont aussi habitués à manger comme les Blancs, c'est-à-dire si possible trois fois par jour. Mais en fait, comme ils ne mangent généralement pas à leur faim (particulièrement aux alentours de La Pedrera, et à proximité de l'Internat du Miriti), ils en sont souvent réduits à préparer la nourriture et à manger à n'importe quelle heure, dès que l'un des résidents de leur foyer a apporté la nourriture qu'il leur manquait (notamment en ce qui concerne la viande et le poisson).

²⁹ Túwemi ne dit pas si c'est Jameru qui a rejoint les KL dans leur maloca ou si ce sont ces derniers qui sont retournés chez Jameru. On constate simplement la présence de Jameru dans le passage qui suit celui de l'épisode de la construction de la maloca, et que je cite ci-dessus. Plus loin, l'épisode où les KL tuent leur tante en raison de la présence de son mari anaconda laissera plutôt supposer que ce sont eux qui sont retournés chez leur tante. Signalons néanmoins qu'il convient de se méfier des déductions logiques que l'on pourrait faire en raison d'un certain ordre des épisodes. Chaque narrateur peut varier dans une certaine mesure cet ordre chronologique de narration des différents épisodes (je l'ai constaté en écoutant ou en enregistrant plusieurs fois cette parole mythique auprès des deux narrateurs), donc une telle interprétation reste toujours discutable, ou propre à une version particulière. La relative variabilité de l'ordre des épisodes

1527	E kamu i'micha pajluwa chu.	Le soleil était toujours à un seul endroit.
1528	- Ja'yúku'mi, unka paala pajluwa chu mari kaje.	- Cousins, cette chose continuellement à la même place, ce n'est pas bien.
1529	I'makale mepe ajneji menawaka ajneji ajñakana i'maka.	C'est pour cela que l'on n'a jamais assez de nourriture.
1530	Marí kaje au meke ka'jna ñakeji i'majika ke rimichaka.	Alors comment allons-nous faire ?
1531	Pala ka'jna, na ka'jna ña'ri ajneji iwa. <i>Lapi</i> ka'jna ña'ri ajneji iwa, ja'yúku'mi.	Avec quoi peut-on se contrôler pour consommer moins de nourriture ? Peut-être avec la <i> nuit </i> , cousins.
1532	Unká kawé'icha kalé i'maka inaana.	Les femmes ne savent pas vivre ainsi.
1533	Kaja pala ri'maje. Kaja kepe a'jneji i'maje, ja'yúku'mi.	[Avec la nuit,] ce serait bien. On aurait suffisamment de nourriture.

Plus tard, les KL vont demander la nuit à Tapúrinami, le maître du sommeil³⁰ et de la nuit. Ils expliquent leur requête de la manière suivante :

1568	Unká paala iná i'maka kapi nakoje <i>we'chu</i> . Pala kalé <i>lapi</i> ña'kaje riwa.	Ce n'est pas bien de vivre uniquement de <i> jour </i> . C'est bien d'en prendre la mesure en alternant avec la <i> nuit </i> .
1569	Marí kaje i'makale mapeja meñawaka ajneji ajñakana.	Sinon l'on mange la nourriture n'importe quand.
1570	Marí kaje i'makale mepe ajneji ina inaná kápiya. Pala kale <i>lapi</i> ña'ka ajneji iwa kaja kepe ajneji ina inaná kapi.	C'est pourquoi la nourriture que détiennent les femmes est toujours insuffisante. La <i> nuit </i> serait bien pour avoir suffisamment de nourriture avec ce que les femmes détiennent.
1571	Unká kawé'icha kalé apú nachana i'maka.	Elles ne savent pas vivre ainsi.

Le début de l'épisode de la nuit de la version de Túwemi fournit à peu près les mêmes indications que celui de Píteru (voir celles qui ont été indiquées plus haut). On relèvera simplement que celui de Túwemi ne mentionne pas d'absence d'obscurité, de rêve et de

tient surtout au fait que ce type de mythe est très long, donc doté de nombreux épisodes ; chacun d'entre eux pouvant être raconté de manière indépendante à la guise du narrateur, souvent pour expliquer une question ou un problème s'étant présenté dans la journée.

³⁰ Le nom de Tapúrinami contient le substantif *tapú* qui peut avoir le sens de « rêve » ou de « sommeil ».

sommeil. Mais ces derniers font néanmoins défaut ; ils apparaîtront explicitement en même temps que la nuit, comme on le verra par la suite.

La version de Túwemi confirme donc celle de Píteru en ce qui concerne les indications sur l'état du monde avant la nuit. On retiendra surtout quelques précisions supplémentaires :

- Le fait qu'il fasse toujours jour (Tu. 1568) est expliqué par la position fixe du soleil, « toujours à un seul endroit »³¹ (Tu. 1522-1523, *pajluwa chu*) et « tout droit [juste au dessus] » (Tu. 1783, *puku*), donc toujours au zénith (perpendiculaire à la surface de la terre où se situent les KL).
- Les KL parlent davantage des femmes: celles-ci produisent toujours de la nourriture en quantité « insuffisante » (Tu. 1570, *mepe*). Par manque de savoir (Tu. 1532, 1771, *unká kawé'icha kalé*), elles ne peuvent endurer la préparation continue de nourriture.³²
- Les quatre héros disent que la nuit leur permettrait d'avoir de la nourriture en quantité « suffisante » (Tu. 1570, *kepe*), non pas en produisant plus, mais au contraire en se reposant et en consommant moins, bref en mesurant quotidiennement leur alimentation, en réfrénant leur faim.³³

1.2.2) Les paroles qui déterminèrent les effets de la nuit

Comme dans la plupart des mythes, les paroles prononcées par les divinités sont ici lourdes de conséquences ; elles auraient déterminées les effets des principales choses restées en ce monde. Selon nos deux versions de l'épisode de la nuit, les paroles des Karipú Lakena et de Tapúrinami vont ainsi déterminer les effets de la nuit sur les êtres.

1.2.2.1) Version de Píteru

Après avoir préparé suffisamment de coca pour leurs offrandes, les KL allèrent d'abord voir Ñamimari, maître de l'obscurité et de la nuit, et qui ne dort jamais.³⁴ Ñaminami affirma qu'il pouvait leur procurer la nuit et l'obscurité, mais pas le sommeil et le rêve, alors il les envoya chez Tapúrinami. Là-bas, les KL furent reçus par la fille du maître qui, lui, dormait profondément. Une fois réveillé par celle-ci, le maître les plongea d'abord dans un long sommeil, qui au bout de cinq jours allait bientôt les faire mourir de

³¹ L'expression « être toujours à un seul endroit » (*pajluwa chu i'makaje*) est utilisée dans les dialogues de salutation rituelle pour rappeler le devoir d'un maître de maloca: rester le plus souvent chez lui, prêt à accueillir les visiteurs (pour toute action à distance, il envoie toujours les autres à sa place). A l'origine, le Soleil (en tant que divinité céleste, et fils de Je'chú) aurait donc eu un comportement normal de maître de maloca.

³² C'est là une manière indirecte ou implicite de critiquer les femmes, considérées comme insuffisamment productives en matière de nourriture.

³³ Okúyajna, le fils de Túwemi, a traduit cette idée par le fait de « savoir attendre la nourriture » (esp. *saber esperar la comida*).

³⁴ Ce passage est complètement absent dans la version de Túwemi.

faim. Mais la fille intervint auprès de son père pour qu'il les réanime. Alors « il leur retira le sommeil des yeux » (Pi. 667, *rika'chiya nejlú chiyá tapú*). Le maître leur offrit ensuite un repas et de la bière de manioc, puis leur tendit de la coca et s'assit avec eux. Enfin les KL purent expliquer la raison de leur visite et de leur requête :

690	- Unká chuchú, marí wawata ñakeje.	- Ce n'est pas sans raison que nous voulons cela.
691	Palá kalé iná ya'kó <i>lainchú</i> iná ajúwa'ka.	Il serait bon de s'asseoir le <i>soir</i> .
692	Iná kema : « <i>Wajúwi'chaka</i> nojena. Kaja lapí piya'ó ka'jné nakaje la'kana nakú, lawichú la'kana nakú ka'jné pijluwa. »	On dirait : « Maintenant que nous nous sommes <i>obscurcis</i> , mes frères, asseyons-nous. Nous allons penser pour nous chamaniquement. »
693	Marí kaje penaje pila'kaloje eja'wá maná.	Ainsi nous pourrions faire l'incantation de réagencement du monde.
694	- Ñakeje chi penaje ñaké iká.	- Si c'est pour ça, je suis d'accord.
695	Kéjo'o iká nulakena, ke rimichaka.	Certes, mes enfants.
696	Unká paala kaje i'maká kele <i>tapú</i> , <i>lapí</i> iwata kapichákajo ñakeje kapichakajo kele <i>tapú</i> , <i>lapí</i> , ke rimichaka.	Mais le <i>sommeil</i> et la <i>nuit</i> sont de mauvaises choses, qui peuvent vous tuer.
697	Unká paala kaje kalé, iná <i>kamoto</i> wa'jini iná <i>kamátakajo</i> nakú, <i>kamátakajo</i> nakú, <i>kamatákajo</i> nakú.	Il est dangereux de <i>dormir</i> tout le temps.
698	Kaja waja apala nakaje wijícha'a iná.	Quelque chose finit par vous prendre par surprise.
699	Ejechami kaja <i>pikamátako</i> pajluwaja kaja, unká iná apola.	Et là, on <i>s'endort</i> à jamais. On ne se réveillera plus.
700	Aú ina'uké taka'á <i>lapí</i> pajluwaja, unká <i>napulá</i> .	C'est pourquoi certaines personnes meurent en pleine <i>nuit</i> , et ne se <i>réveillent</i> plus.
701	Piyukeja wataka'jika unká <i>wapúlaje</i> iká penaje.	Nous mourrons tous un jour, et là nous ne nous <i>réveillerons</i> pas.
702	Ají ke rimaka i'maká aú.	Ainsi avait-il prononcé ces paroles.
703	- Unká chuchú. Unká ilé kaje penaje kalé.	- Non grand-père. Ce n'est pas pour cela.
704	Nula'akaloje nujuwa nakeje maná	C'est pour pouvoir m'asseoir, et ainsi

705	nuya'koloje ñakeje ja'pí nochó penaje. Aú kalé nuwata. Nu'jné ñakeje chaya, chuchú.	prononcer les incantations qui me protégeront. C'est pour cela que je suis venu, grand-père.
(...)		
715	Unká paalá kaje kalé kele. Apala ñakeje le'jé yeruku kapichata iná.	Tout cela peut entraîner des malédictions.
716	Apala ñakeje ja'pí jeí ka'jné nóchari pajlúwa'laja iná marí ina'uké ka'jné nóchari piká lekareji aú, na piyajalo ka'jné kapicháñari chayá piká. Ñakeje ja'pí, marí iná iká ka'jné riyerúki'cha richaje.	Pendant que vous êtes sous l'emprise de cette chose [la nuit], un serpent peut vous mordre, vous ou votre femme, vous pouvez vous faire tuer par une arme ou un ensorcellement...
717	- Kéjo'o iká, chuchú, ke rimichaka. Unká na penaje. Unká ilé kaje penaje kalé nu'jné ñakeje chaya.	- Certes, grand-père. Mais ce n'est pas cela que nous cherchons.
718	- Nula'kaloje ñakeje maná nujlwá penaje nu'makaloje makapichako ñakeje ja'piyaná penaje nuwata ñakeje, ke rimichaka.	- C'est au contraire pour prononcer les incantations qui nous serviront à vivre éternellement.

On constate ici une opposition entre deux types de parole des divinités.

D'un côté, les KL énoncent les paroles qui détermineront les effets favorables de la nuit. Celle-ci permet de :

- Manger avec mesure (Pi. 477-478, 490),
- S'asseoir pour prononcer des incantations de protection (Pi. 491, 693, 704, 718).

De l'autre, Tapúrinami formule des paroles de malédiction qui engendreront les effets défavorables de la nuit et du sommeil. Ensemble, la nuit et le sommeil peuvent :

- Faciliter l'attaque surprise d'une entité nuisible (Pi. 698, 716),
- Endormir quelqu'un à jamais, c'est-à-dire le tuer (Pi. 696, 699-700, 716).

On remarquera que de chaque côté, chacun des protagonistes ne dit rien à l'autre du pouvoir que peuvent avoir ses paroles sur la chose dont il parle. Ils semblent discuter de la nuit, comme si cette chose disposait déjà de tels effets, et comme si chacun ne faisait que la considérer sous ses aspects favorables ou défavorables.

En fait, seul le narrateur indique le pouvoir déterminant de telles paroles magiques, en

disant :

« Ainsi avait-il prononcé ces paroles » (Pi. 702), ce qui signifie implicitement :

Ainsi avait-il prononcé les paroles qui rendirent effectivement la nuit telle qu'il le dit.

Ce sous-entendu est explicité plus loin. Le maître finit par leur donner la nuit, en la « maudissant pour eux » (Pi. 755, *yeruka'kaje nachaje*) avec les mêmes paroles négatives.

755	E riyeruki'cha nachaje i'michaka ra'achaka najló riká.	Et il leur remet la chose en la maudissant pour eux.
756	- Unká pala kalé i'maká kele, nulake.	- Ceci n'est quand même pas bon.
757	Apala meke iná kapichó. Ñakeje ja'pí ñakeje le'jé yeruku chojé.	Il peut vous arriver malheur sous l'influence de cette chose.

Lajmuchí d'ailleurs n'est pas dupe de l'apparente innocence du maître. Sur le chemin de retour, ce dernier réfléchit en sachant bien qu'il s'est fait maudire (Pi. 796).

794	Meke ta nula'jika kají <i>lapí</i> we'jnakare chaya.	« Comment vais-je faire pour contrôler cette <i>nuit</i> ?
795	Meke ka'jné riká.	Qu'est-ce que ça peut donc être ?
796	Kaja pamina ta yerúki'cha wachaje.	Le maître nous a maudit.
797	Meke ka'jné we'majika ? »	Que va-t-il nous arriver ? »

A la fin de cet épisode, après le conflit qui s'ensuivit entre Lajmuchí et Tapúrinami (que l'on détaillera plus loin), ce dernier renforce encore sa malédiction par des paroles malveillantes très explicites (Pi. 946).

945	« Ité kato nunaku ! Meka penaje ka unká pikátakoloje nunaku penaje kalé no'ó pijló ilé <i>lapí</i> pi'jnakare chayá, ke rimichaka. Unká u'waitá katákoloje nunaku penaje kalé !	« Tu oses te jouer de moi ! Est-ce comme ça que tu me remercies de t'avoir donné la <i>nuit</i> que tu es venu chercher ?
946	Pijña'a ka'jné iká ilé <i>lapí</i> , eko ina'uké nota piká ñakeje ja'piyá ! »	Emporte donc cette <i>nuit</i> , elle servira aux gens pour te tuer ! »

1.2.2.2) Version de Túwemi

Dans cette seconde version, les paroles de Tapurínami sont tout aussi négatives. Lorsque ce dernier finit par donner la nuit aux KL, il leur dit :

1634	– Ñakeka nulaké. A'a, piña'ta pichó riká.	– Bon. Prends-là, mais à tes dépens.
1635	Eko pamaja na kapichita piká ñákeji yerukure choje.	Tu verras bien ce qui te détruira lors de la malédiction de la chose.
1636	Unká chu pejena ka'jné, piyani ka'jné...	Si ce n'est pas pour tes cousins, ce sera pour tes enfants...
1637	– Na pajaka chuchu? Nuká watari ñakeji nu'makaloje ñakeji ja'piyá penaje.	– De quoi parles-tu, grand-père. Je veux cette chose pour pouvoir vivre grâce à elle.

D'un côté, Tapurínami parle d'une « entité destructrice » (Tu. 1635, *na kapichata piká*) « lors de la malédiction de la chose [la nuit] » (*ñákeji yerukure choje*), de l'autre, les Karipú Lakena disent qu'ils veulent la nuit pour en bénéficier, lit. « pour pouvoir vivre sous elle » (Tu. 1637, *nu'makaloje ñakeji ja'piyá penaje*).

De nouveau, la nuit est définie comme une chose à double tranchant, dont l'influence peut être à la fois protectrice et destructrice.

Le rôle des Karipú Lakena en ce qui concerne l'influence positive de la nuit, déjouant l'influence négative que lui donna Tapurínami, est explicité par Lajmuchí à la fin de l'épisode de la nuit. Alors que les KL venaient de passer une bonne partie de la nuit à prononcer l'incantation de neutralisation des effets maléfiques de la nuit³⁵, ils furent interrogés par leur tante qui, surprise par l'apparition de la nuit, les accusa d'agir de manière irresponsable.

1843	– Unka okuru. Nuká yuwaji penaje la'kare a'kare puwakaje mari lapí, ne'makaloje ñakeji ja'piyá.	– Non, ma tante. J'ai beau être un enfant, je vais montrer l'ampleur de mon pouvoir en offrant la <i>nuit</i> à nos descendants, afin qu'ils puissent en bénéficier.
1844	Nula'kaloje nakaje jimají nuliyo ñakeji ja'pí penaje no'kare puwakaje lapí nokuru, ke rimichaka.	Je leur donne la nuit pour qu'ils puissent mieux vivre.
1845	– Ñakeka no'ri.	– Bien, neveu.

³⁵ Nous étudierons en détail certains passages clés de cette incantation dans le second chapitre.

1846	– Ñakeka. Ja'yúku'mi, <i>muni wajñajika wakakuwa. Kechami wala'jika ñakeji maná.</i>	– Bon. Cousins, <i>demain</i> nous mâcherons notre coca. Puis nous poursuivrons l'incantation.
------	--	--

En prononçant l'incantation de la nuit, Lajmuchí aurait ainsi fait une « démonstration de ses pouvoirs » (Tu. 1843, *la'kare a'kare puwakaje*) afin que les humains « puissent vivre grâce à la nuit » (Tu. 1843, *ne'makaloje ñakeji ja'piyá*).

1.2.3) La chose avec laquelle la nuit fut créée

Dans nos deux versions de l'épisode de l'apparition de la nuit, celle-ci aurait jailli de l'une des noix magiques de Tapurínami.

1.2.3.1) Version de Píteru

Après que les KL eurent offert à Tapurínami de la coca et l'eurent informé des bénéfiques qu'ils comptaient tirer de la nuit, le maître alla chercher sa musette.

724	Riká chu <i>tapú</i> i'micha nakaje a'waná ichalá, ke rimichaka. Marí ke karu ichalá ke ñópo'jloka ri'michaka.	Dedans il avait du <i>sommeil</i> sous forme de noix. L'une avait la taille d'une noix de <i>puí</i> ³⁶ .
725	Apú i'michari ra'pejé kemachi, ra'pejé kemachi, ra'pejé kemachi. Kamu'juni ñani kaja penaje.	D'autres étaient de tailles de plus en plus petites.
726	E kaja riji'cha numicha nakú riwajure. E ripichiya riká.	Il sortit toutes celles qu'il avait dans sa musette, et en fit un tas.
727	Rimicha : - Nulaké. Marí iká <i>tapú, lapí, kalajiruni</i> iwatakare, maere piyukeja riká kalajiruni lapí, tapú kari.	Il dit : - Voici le <i>sommeil</i> , la <i>nuit</i> et l' <i>obscurité</i> que vous voulez. Tout est là.
728	Marí ñópo'jloka i'michaka itewiji ñópo'jloka marí, nulake, ke rimichaka.	Celle-ci est la plus grosse, elle a la taille d'un fruit d'aguaje.
729	Marí cha'tá we'pika ñakeje maná yeruku wani ta kají maareya ratanicha najló rimaná.	Elle requiert une incantation très longue, difficile à maîtriser. Elle a beaucoup de malédictions.
730	Marí ke ñakeje maná riñapáchiya.	Il prononça toute l'incantation...
731	Marí iká, nulakena, ke rimichaka.	Voilà, mes enfants.
732	Marí kari <i>tapú, lapí, kalajiruni</i> pajluwaja	Durant ce <i>sommeil</i> , cette <i>nuit</i> , cette

³⁶ *Karu* (Yuc.). *Puí* (Esp. Ver.). *Lepidocaryum tenue*. Palmier dont les feuilles sont utilisées notamment pour couvrir les toitures.

	ina'uké le'jé ke pe a'jnejí ajñako ra'pí kají.	<i>obscurité</i> , on peut manger jusqu'à vingt fois. ³⁷
733	- Yoo! Unká chuchú, ke rimichaka. Kajuni wani.	- Oh non ! Grand-père. C'est bien trop long.
734	- Kéjo'o iká nulaké. Numaká chojonaja kalé marí.	- Bien, mes enfants. Je ne fais que vous les montrer.
735	Apú pajluwaja i'maji ke pe a'jnejí ajñako marí ja'pí. Ñake kaja ñakeje maná.	Avec celle-ci, on peut manger onze fois. L'incantation est la même.
736	- Unká chuchú, ke rimichaka. Kajuni wani ke.	- Non, grand-père. C'est beaucoup trop.
737	Apala piño marí apú iyamá te'lá ke pe a'jnejí ajñako marí ja'pí nulaké, ke rimichaka.	Avec celle-là, on peut manger dix fois.
738	Ñaké kaja. Ñakeje le'jé yerukú,	Elle a aussi ses malédictions.
739	- Unká chuchú, ke rimichaka.	- Non, grand-père.
740	I'mareja ja'pejé apú ñani. Marí ke ñani ñópo'jloka.	- En voici une autre plus petite.
741	Marí apú wejí kele kuwa'ta ke pe a'jnejí ajñako marí ja'pí.	Avec elle, on mange huit fois.
742	- Unká chuchú.	- Non, grand-père.
743	- Yewichaja marí apú pajluwa te'la ke pe a'jneji ajñako marí ja'pí.	- Avec celle-là, on mange cinq fois.
744	- Unká chuchú, ke rimichaka. Yewichaja.	- Non, grand-père. Mais c'est presque ça.
745	- Marí apú, paú ke pe a'jneji ajñako marí ja'pí.	- Avec celle-ci, quatre fois.
746	- Unká chuchú.	- Non, grand-père.
747	- Marí apú wejí ke pe a'jneji ajñako marí ja'pí.	- Avec celle-là, trois fois.
748	- Yewichaja chuchú.	- Presque, grand-père.
749	Marí apú iyaá pe a'jneji ajñako marí ja'pí.	- Et avec celle-ci, deux fois.
750	Eyá marí apú kaja penaje kamu'jini ñani mapejari.	C'est la dernière et la plus petite.

³⁷ Nous avons vu que les Yucuna ne mangent que deux fois quotidiennement, de préférence au début et à la fin de la nuit, soit une fois en moyenne toutes les 12 heures. Pour une nuit de vingt repas, il y aurait donc 18 repas supplémentaires toutes les 12 heures (18 x 12 = 216), soit en tout 228 heures.

751	Marí ke ñani uwi'í ichalá, ke ñópo'jloka ri'michaka.	La dernière était une noix d' <i>uwi'í</i> ³⁸ de la taille d'une noisette.
752	- Marí palani. Lainchú luwichiphika e pa'jika pa'jnewa a'ta iná me'taka wa'tó iná patá ka'aó me'pijí no iná, e kaja lapiyami iná ajñá iná a'jnewá.	- Celle-ci est bien. On mange à la tombée de la nuit, puis, à l'aube, on a à nouveau faim, alors on mange au lever du jour.
753	- A'a chuchú. Ilé ta palani ilé nuwata, ke rimichaka.	- Oui, grand-père. C'est celle-là que je veux, dit Lajmuchí.
754	- Ñaké iká.	- Bien.

Ce passage explique que des nuits de durées et de nuisances décroissantes (Pi. 729, 735) sont contenues dans différentes « noix » (Pi. 724, *ichalá*), proportionnellement à leurs tailles. La durée de chacune d'entre elle s'évalue au nombre de repas qui lui est nécessaire, c'est-à-dire au nombre de fois où la faim se fait sentir (Pi. 732, 735, 737, 741, 743, 745, 747, 749). Les KL choisirent la plus petite noix, renfermant la nuit la moins dangereuse, la moins longue et nécessitant le moins de repas.

1.2.3.2) Version de Túwemi

On retrouve un passage tout à fait similaire dans la version de Túwemi, à la différence que celle-ci est plus modeste dans le nombre de noix (4 au lieu de 8) et dans les durées de leurs nuits respectives (au maximum 5 repas au lieu de 20).

1615	E riji'cha riká, pa'u ka'lá uwi'í icha'lá kaja ri'michaka.	C'est alors qu'il prit quatre noix d'arbre <i>uwi'í</i> .
1616	Pajluwaja i'michari ñopojlo.	L'une était grosse.
1617	Apeje ajopana i'michano kapaje noje.	Les autres étaient plus petites.
1618	“Mari rika, nulake. Mari ñopojlo, marí júpi pajluwa te'e ke pe iná ajñakare ja'pí iná a'jnewa.	Voilà, les enfants. La grosse, elle [donne une nuit qui] dure longtemps. Le temps de manger cinq fois.
1619	Cha'tari mari, nulaké. Kapichakajo ñakeji.	Elle est très forte, mes enfants ! Elle est très dangereuse.
1620	– Unka paala kaje kalé.	– Elle ne convient pas.

(...)

³⁸ *Uwi'í* (Yuc.). *Algarrobillo*, *mamita*, *puná* (Esp. Ver.). Arbre (non id.) perdant seul son écorce. Son bois est utilisé pour édifier les claires-voies qui forment les murs des malocas.

1629	Marí kaapenaje,	Voici la dernière.
1630	Kaamujuni ñani ri'michaka.	Elle était minuscule.
1631	– Kari, nulake, iyaápe iná ajñakare ja'pí iná a'jnewa.	– Durant celle-ci, on ne mange que deux fois.
1632	Eya pala wani we'pika ñakeji maná, e kaja pajluwa pe ja iná ajñaka iná ajnewa ra'phí, nulake.	Celui qui sait bien les incantations de la nuit, il ne mangera qu'une seule fois.
1633	– Ñakeka chuchu. Mari nuwata.	– Bien, grand-père. C'est celle-ci que je veux.

A la différence de la version de Píteru indiquant que seule la dernière noix choisie par Lajmuchí a l'apparence d'une noix d'*uwi'í* (Pi. 751), ici, toutes les noix de la nuit ressemblent à des noix d'*uwi'í* (Tu. 1615), dont seules les tailles varient.

Cette version révèle une nouvelle caractéristique de la nuit : la connaissance de ses incantations permettrait de réduire la faim, en ne mangeant qu'une fois par jour au lieu de deux (Tu. 1632).

1.2.4) Les recommandations du maître

Bien que beaucoup de paroles de Tapúrinami soient considérées dans les deux versions comme nuisibles, certaines de ces paroles apparaissent néanmoins bénéfiques, car elles apportent non seulement les conseils qui auraient permis à la nuit d'être beaucoup moins néfaste si Lajmuchí en avait tenu compte, mais encore avertissent des dangers, et enseignent les paroles clés qui permettraient aux Karipú Lakena de reprendre un certain contrôle sur la nuit.

1.2.4.1) Version de Píteru

Après avoir remis la noix aux KL, le maître leur donne des enseignements fondamentaux. Il leur dit :

769	- Ñaké, nulakena. Ilé <i>tapú, lapí, kalajiruni</i> no'kare ijló pajluwaja ta ipa'kó, ke rimichaka. Pa, i'jnajika iñe'pú chu tajnajo ila'jika ipachó ñakeje nakú.	- Avec ce <i>sommeil</i> , cette <i>nuit</i> , cette <i>obscurité</i> que je vous ai donnés, il faudra rentrer directement, en une seule fois.
770	Eya ukaji ke jema'a no'piyá. E unká paalá kaji kaje i'maje. Marí numichaka ijló ke ñakeje i'majika.	Si vous ne m'écoutez pas, quelque chose de mauvais pourrait arriver. Je vous aurai prévenu.

(...)

774	Unká watarana'laje iphajika a'jñá iñakaré choje. E kaja, iphajika iñakaré chojé penaje.	Ne faites pas de pause avant d'être arrivés chez vous.
775	E kaja awa' o i' makaño ina' uké i' má najló riyukuna najña' kaloje najiño najña' kaloje jepé ña' kana kechami.	Là, vous réunirez tous les gens qui vivent avec vous pour leur dire d'aller chercher du bois en quantité, et de préparer des torches.
776	Kaja piyuke ilé iwe' pijika ina' uké i' majika nañakaré chu, ejechami ijme' tájika richaya.	C'est seulement lorsque tous ces gens seront rentrés chez eux que vous ouvrirez la chose.
777	Ejechami kaja iya' jiko, ñakeje maná la' je.	Là vous vous assiérez, et prononcerez l'incantation.
778	Marí rimaná nulakena.	Voici ce qu'il faut dire...
779	E kaja ra' chó najló rimaná ataneje a' jñá ritajáchiya.	Et il se mit à prononcer l'incantation jusqu'à la fin.

Le maître prononce plusieurs types de parole :

- 1) Il donne un ordre au KL : celui de « rentrer en une seule fois » (Pi. 769, *pajljuwaja ipa'ko*) c'est-à-dire d'« aller chez soi sans faire de pause » (Pi. 774, *Unká watarana'laje iphajika a'jñá iñakaré choje*).
- 2) Il les prévient d'un danger, s'ils « ne l'écoutent pas », en d'autres termes s'ils ne respectent pas cet ordre (Pi. 770).
- 3) Il souligne l'importance de cette mise en garde, en raison des conséquences irréparables que pourrait entraîner sa transgression : « Je vous aurai prévenu » (Pi. 770. *Marí numichaka ijló ke ñakeje i' majika*. lit. « Il en sera tel que je vous l'ai dit »).
- 4) Il indique les directives à suivre pour préparer l'arrivée de la nuit (Pi. 775-776).
- 5) Il enseigne le rituel de neutralisation de la nuit, et l'incantation à prononcer la nuit venue (Pi. 777-779).

Les trois premiers types de parole : l'ordre, la mise en garde, et la mise en relief de cette mise en garde, sont particulièrement fréquents dans les mythes yucuna, ils posent une règle stricte qui, une fois transgressée, a des conséquences plus ou moins dramatiques censées expliquer certains changements ayant eu lieu depuis les temps mythiques jusqu'à aujourd'hui, et rendant compte de certains problèmes de la réalité contemporaine vécue par les Yucuna.

Les deux derniers types de parole relèvent des *enseignements d'un maître*. Ici, ces

enseignements sont propres au maître de la nuit, ils informent sur les directives à suivre et les incantations à prononcer que les Yucuna reproduisent encore aujourd’hui pour se protéger des dangers nocturnes.

1.2.4.2) Version de Túwemi

En dehors des mêmes cinq types de parole, la version de Túwemi fournit certaines indications supplémentaires sur les enseignements du maître.

1644	Pala kalé ina kamatako <i>jenaji ke</i> ja’pichami kaja meña la’ko ejechami iná kamata.	C’est seulement après <i>minuit</i> , quand tout est silencieux [sans danger] que l’on dort.
1645	Laichiyo iná kamatako chu kaja iná ña’ta tajnakajo tapuna ñakeji yerukure choje. Mari ke ri’ maka piyá.	Si l’on dort tôt, l’on fait des cauchemars qui annoncent des mauvais présages. C’est à éviter.

Selon cet extrait, et comme me l’ont dit plusieurs fois Túwemi et son fils Okúyajna, la première moitié de la nuit est dangereuse en raison des nombreuses entités malfaisantes qui circulent à la recherche de proies ou de cibles faciles. En dormant trop hâtivement, on s’expose de manière vulnérable à leurs attaques, d’où les visions terrifiantes que l’on peut avoir dans les cauchemars.

Passé minuit, les entités dangereuses en ont terminé avec leurs victimes, ou se sont rassasiées. Elles disparaissent pour rentrer chez elles. Tout devient alors « silencieux » ou « vide » (*meñá*).³⁹ On peut alors s’endormir sans risque de se faire attaquer.

1.2.5) Les actes qui libèrent précipitamment la nuit

A ce stade du mythe, le mystère de la noix qui renfermerait de la nuit pour l’ensemble du monde reste encore entier. Un mystère insoutenable que Lajmuchí ne supportera pas bien longtemps...

1.2.5.1) Version de Píteru

Comme toujours, Lajmuchí n’en fait qu’à sa tête. En chemin, il insiste pour s’arrêter, puis dit aux autres KL :

817 | - A’yukumi, ke rimichaka. Nu’malako | - Cousins. Je voudrais voir un peu ce

³⁹ Le terme *meñá* est celui que tout homme yucuna emploie lorsqu’il revient bredouille de la chasse, en donnant pour excuse qu’« il n’a pas entendu le moindre animal », ou que « la forêt était vide » (*Meñá ri’michaka*). Ce terme signifie « silencieux en raison de l’absence de toute entité animée ».

	riko'na wejápaja ñani nomaijla. Meke ka richú kamu'jini ta wani kají ra'cha wajló ? ke rimichaka.	qu'il y a dedans. Comment a-t-il pu nous donner une chose aussi petite ?
818	Apala ají kaje ta pajlá wajwa'té.	Il nous a peut-être menti.
819	- Me ño'jó ripajlá? Ñaké paminá riká kemichari.	- Comment un tel maître pourrait nous mentir ?
820	- Kamu'jini ta wani kají ! ke rimako rimachi'yáka ta tapú kuwá ripapi, ke i'michaka. Tiin.	- C'est vraiment trop petit ! dit-il en rompant l'un des liens qui entourait la coquille du sommeil. Tiin.
821	Jaójó. Ramuri'chaka rijwa'teka ke	Haoho. L' <i>obscurité</i> se répandit d'un coup.
822	- A'yukumi ! Ilé kaje i'mareja ! ke ajópana KL kemicha rijló.	- Ça suffit, cousin ! dirent les autres KL.
823	Reja ri'mare pi'jnaniña riká !	Il nous a dit de ne pas y toucher !
824	- Unká a'yukumi. Nuwata ramákana wejápa ñani.	- Mais non, cousins. Je veux juste regarder un peu.
825	Eja rimachi'ya ta piño apú tiin.	Et il rompit un autre lien. Tiin.
826	Phuu. Jujwí neká a'jné ño'jó mapa ke.	Phuu. Cette fois, il faisait aussi noir que du goudron végétal.

Lors de l'ouverture d'une coque ayant l'apparence d'une noix d'*uwi'í* (Pi. 820-826), la nuit se serait répandue sur le monde en deux fois, marquées par deux onomatopées (*Jaójó*, Pi 821 ; *Phuu*, Pi 826). On remarque que la façon de se répandre de cette obscurité est décrite comme similaire à celle que l'on pourrait percevoir pour de la lumière, comme si elle avait jailli non pas d'une source de lumière, mais d'une source d'obscurité, c'est-à-dire d'un noyau projetant, à la vitesse de l'éclair, en ligne droite et dans toutes les directions de l'ombre sur le monde.

1.2.5.2) Version de *Túwemi*

Cette version est plus explicite en ce qui concerne les raisons de l'incrédulité de Lajmuchí.

1666	- Mapeja nakita pajlaka wajwa'te!	- Il nous a menti !
1667	Kajru la'je eja'wa, unka me ño'jo kale kamuji kaje ta iphala nakoje ! ke rimichaka.	Une chose si minuscule ne suffit pas à couvrir un monde gigantesque !

1668	Ja'yúku'mi, nu'majlako rikona wejapaja, ke rimichaka.	Par curiosité, je vais regarder juste un peu.
1669	- Unka, ja'yúku'mi, pa pi'jnajika pipacho ñakeji naku la'je !	- Non, cousin, ne fais pas une telle bêtise !
1670	Pika wejapuku wani, ja'yúku'mi, ke rimichaka.	Tu es vraiment trop espiègle !
1671	- Unka, ja'yúku'mi. Wejapaja nu'majika rikona, ke rimakoja rimachi'yaka ta ripapi.	- Non, cousins. Je ne regarde qu'un tout petit peu, dit-il en coupant le lien. Teee.
1672	Ripechumija richiyaka ta richa. <i>Chují</i> nacha. Pamá iná itaka inajluwa chaje.	Et il le referma avec agilité. Mais l' <i>obscurité</i> était déjà sur eux. Comme si on les avait enfermés.

La taille de la noix aurait ainsi semblé à Lajmuchí « trop minuscule pour couvrir un monde gigantesque » (Tu. 1667). On remarquera que le doute de Lajmuchí repose à nouveau sur le présupposé d'une théorie de la matérialité de la nuit. Son raisonnement part de là : il considère la noirceur de la nuit en tant que substance matérielle (comme une poudre, l'eau ou même l'air) et tient compte de l'expérience qu'il a des substances matérielles – aucune d'entre elles ne pourrait à la fois remplir le monde dans son ensemble et être concentrée dans une coquille de noix.

La séquence 1672 est intéressante car elle présente une seconde conception de la nuit tout à fait différente de celle que nous avons vue précédemment. La première conception était celle de l'obscurité en tant que *matière répandue*. La seconde conception est cette fois celle de l'obscurité en tant qu'*enfermement*, une conception qui n'apparaît ici que sous forme d'analogie, mais que nous retrouverons plus loin dans les invocations de la nuit. Contrairement à la version de Píteru, ce n'est pas la diffusion de la nuit qui est signalée par une onomatopée, mais le fait de se faire enfermer dans l'obscurité (*chují*). Après avoir été enfermée à l'origine (dans une coquille de noix), c'est au tour de la nuit d'enfermer le monde.

1.2.6) Les effets nuisibles de l'apparition de la nuit.

L'obscurité répandue sur le monde déclencha tout d'abord une série d'effets néfastes non seulement sur les KL, mais aussi sur les autres individus qu'elle surprit en forêt.

1.2.6.1) Version de Píteru

L'apparition subite de la nuit, alors que les KL sont encore en pleine forêt, est tout de suite ressentie par ces derniers comme un danger – souvenons-nous de l'épisode de

l'inceste de Lune, où le non retour de celui-ci après la tombée de la nuit provoque l'inquiétude de ses parents (Tu. 410). La nuit est dangereuse, inquiétante et incite donc à houspiller ceux qui agissent sans y prendre garde, comme on peut le voir ici.

828	Naki'cha riká ta íki'ja.	Ils le disputèrent.
829	– Unká pema'la pijló kemakana, a'yukumi !	– Tu n'écoutes vraiment rien, cousin !
830	Pata <i>pajúwa'chiyaka</i> chuwa wekó.	Regarde, tu nous as <i>obscurcis</i> !
831	Chuwa ñaké meke wala'jika chuwa.	Qu'allons-nous faire?
832	Chuwa ta najitá kapichatajika weká.	Maintenant le maître va nous tuer pour de bon !
(...)		
840	– Meke chi wala'jika ñaké kaja <i>wajúwi'cha?</i> ke nemichaka.	– Qu'allons-nous faire, maintenant que nous nous sommes <i>obscurcis</i> ?
841	Kalajirune me la'je chi wapa'jó ?	Comment allons-nous rentrer avec cette obscurité ?

Le fait que Lajmuchí soit désigné en tant que seul responsable de l'apparition précipitée de la nuit, et des malheurs qui peuvent s'ensuivre, est marqué dans la formule que lui adressent ses cousins : « tu nous as obscurcis ! » (Pi. 830, *pajúwa'chiyaka wekó* !). Ceci est perçu comme dangereux pour deux raisons : d'une part, parce qu'ils craignent d'avoir un ennemi qui cherche un moyen de les tuer (Pi. 832), d'autre part, parce que, même les yeux ouverts, ils ne voient rien. Par conséquent, ils ne peuvent plus rentrer en lieu sûr (Pi. 841), ne serait-ce que pour se protéger et s'alimenter.

Pendant ce temps, l'apparition de la nuit entraînait déjà des effets affligeants sur les autres personnes se trouvant en forêt.

845	E kaja ina'uké i'jichaño ja'pajó rejó ka <i>lapí</i> i'micha nacha kaja unká ripa'lachó riñakaré choje.	Les hommes qui étaient sortis ce jour-là furent surpris par la <i>nuit</i> et ne purent rentrer chez eux.
846	Kaja rikaja <i>lapí</i> jewiña'chiyaka riká eja'wá miná penaje kuwaña penaje.	La <i>nuit</i> les transforma en maîtres de la forêt, en grands singes kuwaña.
847	Eyá inaana i'jichaño najluwa wejaje rejó <i>lapí</i> i'michá na cha kaja ikaja nayurichako	Quant aux femmes, celles qui étaient parties pêcher à la nivrée, la <i>nuit</i> les

848	eja'wá minaná kuwáyoka nemá nakú Ya'ta neká riwana'jé chu.	transforma en ogresses kuwáyoka. Elles peuplent le centre de la terre.
-----	---	---

Ces gens, surpris en forêt, furent du même coup condamnés à perdre leur humanité pour surprendre à leur tour les personnes qui, en s'attardant trop en forêt, se retrouveraient également contraintes d'y passer la nuit. La soudaine obscurité les a transformés en singes géants *kuwañá* et en ogresses *kuwáyoka* qui dévorent les âmes des humains, ou les emportent dans leur monde.

Les KL, eux, ne furent pas transformés par la nuit, mais ils ressentirent néanmoins une certaine modification de leur état de conscience...

850	« Meke wala'jika? » Napuri'chó meketanaja. Kaja waja <i>tapú</i> nocha neká.	Alors qu'ils se disaient « qu'allons-nous faire ? », le <i>sommeil</i> finit par les gagner.
851	« Yee! Kewi wani nojló tapú ! » ke nemichaka.	« Oh ! Qu'est-ce que j'ai <i>sommeil</i> ! »
852	Unká ne'jnalacha ta kamátajo juka pani iñe'pú chiya.	Ils n'avaient même pas la force de s'éloigner du chemin où ils étaient.
853	E kaja Lajmuchí i'jnachiya ripéchuwa : « Meke nula'jika chuwa ta u'waí ta katajiko wanaku ? »	Lajmuchí se dit alors : « Que vais-je faire maintenant que le bougre essaie de se jouer de nous ? »
854	Rikulicha <i>kalajiruwaka</i> nakaje i'má. Kaja waja ripháchiyata marimá iná.	En tâtonnant dans l' <i>obscurité</i> , il finit par trouver un arbre à écorce <i>marimá</i> . ⁴⁰
855	Rikeño'chiya riyumakanawá a'wana chopí.	Là il se créa une enveloppe animale en forme de ver. ⁴¹
856	Riká chu rajíchata marimá ina jwaí, jwaí, jwaí.	Puis il se mit à manger l'écorce.
857	Kaja waja riñaji'cha pajluwaja.	Il finit par la décoller du tronc de l'arbre.
858	Ka'rá majó marí ke ñópo'jloka riká Lajmuchí keño'tari <i>gafa</i> la'kana.	Un premier morceau se détacha. Et c'est ainsi que Lajmuchí se créa un

⁴⁰ *Marimá* (Yuc.). *Llanchama* (Esp. Ver.). Arbre à écorce. *Brosimum utile*. L'intérieur de l'écorce est utilisée pour confectionner des chemises de danse.

⁴¹ *Chopí* (Yuc.). Insecte non identifié creusant comme une vrillette l'écorce de certains arbres.

859	Riká kariwana we'pí riliya i'maká.	monocle [de protection]. Les Blancs reprirent son idée.
860	Aú nala'á pala nejlú pajé.	C'est pourquoi ils font de bonnes lunettes. ⁴²
861	E kaja riji'cha apata ka'jné iyamata marí ke pa palá ritaká iná ijlú ke.	Puis il en fit un second, et avec les deux il put se couvrir les yeux.

En se faisant sentir peu de temps après l'apparition de la nuit, le sommeil apparaît comme une conséquence de celle-ci. Mais ce n'est pas tout à fait ainsi que les Yucuna expliquent ce phénomène dans leur langue. En effet, pour traduire « ils eurent sommeil », les Yucuna disent « le sommeil les a touchés [de sa flèche] » (Pi. 850, *tapú nocha neká*), en employant le verbe « *nókaje* » (conjugué au passé : *nocha*) qui signifie à la fois « toucher en tirant avec une arme » et « tuer ». Ce verbe, appartenant au domaine de la chasse et de la prédation, est très souvent utilisé en langue yucuna pour désigner l'effet plus ou moins néfaste d'une entité sur une autre, notamment en ce qui concerne les maux attribués aux maîtres surnaturels et aux esprits animaux (Fontaine 2010a). Or ces entités prédatrices chassent toujours en exploitant certaines conditions particulières du milieu naturel et de leurs proies pour mieux percevoir ces dernières (par exemple, certaines nourritures consommées par les proies les rendent détectables à distance). Si l'on suit cette logique, l'obscurité serait la condition la plus favorable pour que le sommeil puisse « voir » les humains et les « toucher ». Ce sommeil aurait alors la double faculté de fermer les yeux de ses victimes et de leur faire perdre conscience, c'est-à-dire d'inciter l'âme à voyager provisoirement.

Comme nous allons le voir dans l'extrait qui suit, le sommeil n'est pas le seul à percevoir ses proies et à leur tirer dessus durant la nuit ...

863	E pamina ta we'picha riká. Kaja mana'i chiyó najúwi'cha sujwí.	Pendant ce temps, le maître avait vu la <i>nuit</i> tomber précipitamment.
864	- Ite ta la'a napacho !	- Les vauriens ! Quelle bévüe !
865	Unká ina'ukelare ta li'cha napacho <i>tapú nakú</i> !	Ce sont des non humains ! Ils ont fauté avec le <i>sommeil</i> !

(...)

⁴² Ce genre de commentaire peut probablement encore paraître pertinent pour certains anciens analphabètes, tout comme il devait l'être à une époque où les Yucuna n'étaient pas encore scolarisés. Mais il apparaît désuet, pour ne pas dire complètement absurde pour les Yucuna des générations suivantes (ayant été scolarisées). César Matapi, qui m'a aidé à transcrire et traduire cette parole mythique, regrettait qu'un narrateur ajoute un tel commentaire qui, selon lui, fait perdre de la crédibilité à l'ensemble du récit.

870	E rikeño'chiya riyumakanawa pijirí. Iká chu ri'jicha ta napumi chu tu, tu, tu, tu.	Il se créa une chauve-souris, et se mit dedans pour voler à leur poursuite.
871	Ñapá kalé Lajmuchí ta ña'chiya riká juká pani.	Heureusement, Lajmuchí s'était éloigné du chemin.
872	E kaja riphicha ta nanaku. Amachari natami pitakó iñe'pú chu matámiruna, kaja <i>kamáchiyakaño</i> .	Quand le maître arriva auprès d'eux, il les vit, les uns sur les autres, en train de <i>dormir</i> profondément.
873	- Ité ! Me kale unká wani ina'ukélaruna iká ! Palá numichaka ijló i'michaka!	- Vauriens ! Je vous avais pourtant prévenus !
874	'Pa ila'jika ipachó <i>lapí</i> nakú !' ke i'michaka.	'Attention, ne faites pas d'erreur avec la <i>nuít</i> !' je vous avais dit.
875	Me kalé unká wani jema'lá ijló kemakana!	Comment avez-vous pu ne pas m'écouter !
876	Na aú ka'jná iwájakana ?	Comment vais-je vous punir ?
877	Kaja riji'chaka KL ijlú mejé, mejé, mejé.	Alors il alla prendre les yeux des KL.
878	Wejí kele riji'cha ijlú. Unká nawe'pilacha riji'chaka ta nejlú. Meke kajú wáni ka iná <i>kamátalako</i> .	Les trois qui étaient là ne s'en rendirent même pas compte, tellement ils <i>dormaient</i> profondément.
879	E kaja ri'jnáchiya ripéchuwa.	Puis il pensa.
880	« Meke chaú wani ! »	« Qu'ai-je fait ? »
881	E kaja riyuchá ja'picha riliyá.	Sa colère avait passé.
882	Naje chaú waní nuli'cha nulakena? ke rimichaka.	Pourquoi ai-je fait ça à mes petits-fils ?
883	Nujña'chiya nulakena ijlú. Kéjo'o iká. Unká meke wala'lá, nujña'chiya nulakena ijlú.	Je n'aurais pas dû leur prendre leurs yeux, mais c'est trop tard maintenant.
884	Unká ina'ukelare ta pachá ! Mere ka riká Lajmuchí wejatenami ta ?	C'est la faute de ce non humain de Lajmuchí ! Où est-il le vilain ?
885	Unká ina'ukelare ta ripacha ta, nu'jna'chiya nulakena ijlú !	C'est à cause de lui, si j'ai pris les yeux de mes petits-fils.
886	E rikulicha riká, riyaka'icho. Kulá, kulá, kulá.	Alors il le chercha.
887	Amichari a'jnare ke rito'chako ta.	Il le vit allongé à l'écart des autres.

888	« Chuwa pamájika! »	« Toi, tu vas voir ! »
889	E Tapúrinami ta ji'chá Lajmuchí ta ijlú.	Et il essaya de lui prendre ses yeux.
890	Se. Ra'picha piño. Se. Wejapaja ñani. Kará rijlú pajé ta li'chako.	Il tira un peu dessus. Mais il n'arrivait pas à les décoller.
891	Ketanaja rapóchaka. « Uu » ke rili'chaka.	C'est alors que Lajmuchí se réveilla. « Uu » fit-il.
892	Tu, tu, tu, tu. Rajíchaka iii.	Alors la chauve-souris s'enfuit en s'envolant.

Comme dans la plupart des mythes yucuna, la tension dramatique de cet extrait vient compléter un scénario récurrent déjà partiellement identifié. On énoncera ici les différentes phases de ce scénario :

1. Une autorité surnaturelle énonce une règle stricte (ordre ou interdit) à un sujet, le met en garde contre toute transgression, et souvent martèle l'importance de sa mise en garde (comme il a été vu plus haut) ;
2. Le sujet transgresse la règle ;
3. Cette transgression déclenche le courroux de l'autorité qui non seulement honnit le fautif, mais décide de le sanctionner sévèrement ;
4. L'autorité agit à l'encontre de ce dernier.

Selon Tapúrinami, les KL ont « fauté » ou « commis une bévue » (Pi. 864, 865, *la'a napacho*) « avec la nuit » (Pi. 874, *lapí nakú*) et « avec le sommeil » (Pi. 865, *tapú nakú*). A ce titre, le maître se donne le droit de les invectiver en tant que « vauriens » (Pi. 864, 873, *Ite*). Il les traite même littéralement de « non humains » (Pi. 865, Pi. 884, *unká ina'ukelare*). Sa colère repose particulièrement sur le fait qu' « il les avait pourtant prévenu » (Pi. 873), en leur disant explicitement ce qu'ils ne devaient pas faire. L'emprise de cette colère déclenche une irrésistible envie de punir sans discernement, qui pousse d'abord le maître à « prendre les yeux » des KL non fautifs (Pi. 877). Puis, une fois sa colère passée, le maître peut à nouveau réfléchir, et regretter ses attaques inopportunes ou démesurées (Pi. 882-883). Son envie de sanctionner se tourne alors précisément sur Lajmuchí, qu'il considère comme le seul responsable de tout, non seulement de l'arrivée précipitée de la nuit, mais encore de ses propres agissements malencontreux (Pi. 884-885). Le maître se met alors à chercher Lajmuchí puis, dès qu'il le trouve, tente de le punir en lui arrachant les yeux, mais en vain, car ce dernier les avait bien protégés (Pi. 890).

Lajmuchí alla ensuite trouver ses cousins et leur dit :

907	Ijapaka ta, e chi ejo' o kaja ijlú iwe' ika ? ke nemichaka.	- Tâtez vos yeux, pour sentir si vous les avez encore.
908	Kaja unká nawe' pilacha <i>kalajiruni</i> wani i' michaka, kaja unká nawe' pilacha meke ka kalajiruni i' michaka. Kaja mejlúruna ne' michaka.	Il faisait tellement <i>obscur</i> qu'ils ne pouvaient même pas se rendre compte s'ils avaient des yeux.
909	E najapicha ají ke jápichari cha'jlá rijlú a'jlumi chu.	Ils tâtèrent, mais ils ne sentirent que des creux à la place de leurs yeux.

La nuit est à nouveau perçue comme une condition hautement défavorable à la vue, précisément parce qu'elle favorise les déplacements de l'un de ceux qui l'attaquent. Plus haut, nous avons vu que durant la nuit, le sommeil « touchait » ses proies, pour leur fermer les yeux et leur faire perdre conscience. Ici, c'est à la fois durant la nuit et alors que de telles proies sont endormies que les chauves-souris interviennent, en « prenant » les yeux de leurs victimes, et en ne laissant que des orbites vides.

En résumé, on retiendra de ces extraits que la nuit est perçue par les Yucuna comme une condition néfaste, que ce soit pour la vue, la conscience et la vie. Il s'agit là de ce que l'on peut appeler des *lois de la nuit*, c'est-à-dire des régularités de la nature du point de vue indigène à propos de la nuit. Ces lois (aléthiques ou ontiques) définissent ce qui est possible ou nécessairement prévisible pour les Yucuna durant les heures d'obscurité.

D'abord, la nuit est défavorable à la vue, parce que la nuit empêche directement les yeux humains de voir même avec les yeux ouverts, parce que le sommeil tend à fermer les yeux, et parce que les chauves-souris essaient de les emporter.

Ensuite, la nuit est défavorable à la conscience, parce qu'elle est propice au sommeil qui emporte provisoirement les âmes.

Enfin, la nuit est défavorable à la vie, parce que sa première apparition créa des entités fatales telles que les *kuwañá* et les *kuwáyoka* qui, elles, emportent définitivement les âmes de ceux qui se perdent en forêt ; et parce que, chaque nuit étant défavorable à la vue et à la conscience, les capacités de défense contre ces entités sont réduites.

1.2.6.2) Version de Túwemi

Comme toujours la version de Túwemi présente les mêmes éléments fondamentaux

que la version de Píteru, donc on retrouve les mêmes effets nuisibles⁴³. Mais elle présente un autre effet regrettable, non mentionné dans la version de Píteru.

1680	Ñake <i>tapú</i> i' michaka. Unka meke pila'lá.	Le <i>sommeil</i> les prit d'un coup. Impossible d'y résister.
1681	Reje kaja rikeya tarichako ne'wi chiya!	Et ils eurent mal aux oreilles !
1682	Ñake rimeje keyaka yaicharo ne'wi choje.	Un son assourdissant pressait les tympan.
1683	- Pema'a rimejé.	- Ecoute.
1684	Re jo'o kaja rika. Ika kamejeka « chíí chíí ».	La nuit s'entend « chíí chíí ».
1685	Rika ika li'chari kewi ne'wi i' michaka.	C'est cela qui fait mal aux oreilles.

Selon cette version, outre ses effets sur les yeux, la première tombée de la nuit aurait également eu des effets sur les tympan, en les pressant douloureusement et bruyamment par un son aigu assourdissant « chíí chíí ». Ce son intense et puissant à l'origine sera ensuite réduit grâce aux incantations neutralisantes des KL. Mais les soigneurs yucuna disent qu'ils l'entendent encore durant la nuit.

1.2.7) Le réaménagement de ses effets

Les effets néfastes de l'apparition de la nuit auraient été amoindris grâce aux KL, et particulièrement Lajmuchí. La nuit serait ainsi devenue une condition contrôlable, et même utilisable.

1.2.7.1) Version de Píteru

Lajmuchí se doit d'abord de récupérer les yeux de ses cousins. Il leur dit :

925	- Maere iwata nuká ja'yukumi nupa'chiyako ijlú ijló.	- Attendez-moi ici, cousins.
926	Maere kaja rikeño'chiya ta riyumakanawa pijirí kaja. Kaja ikaja ri'jichaka ta.	Lajmuchí se créa une chauve-souris dans laquelle il s'envola.

⁴³ Néanmoins, cette version particulière que j'ai enregistrée avec Túwemi ne dit rien sur l'apparition des Kuwañá et des Kuwáyoka lors de l'arrivée subite de la nuit. Il semble que ce soit un oubli passager du narrateur, et non pas une particularité des connaissances qu'il a de cette parole mythique, car lui et son fils m'ont parlé à d'autres reprises de cette même transformation en entités malfaisantes, en se référant à cet épisode mythique. Ce qui confirme bien que les différences entre les deux mythes ne sont que des différences de versions, et non pas des différences de variantes.

927	Iphichari a'jñá Tapúrinami ñakaré chojé.	Il arriva ensuite chez Tapúrinami.
928	Amichari mana'í ta rakuwi'chako ta jiyá cha <i>kamátakajo</i> nakú.	Ce dernier <i>dormait</i> dans son hamac à côté du feu.
929	E kaja ramicha mana'í ta rito'chako ta matami kamátakajo nakú <i>joo, joo</i> .	Il <i>ronflait</i> paisiblement.
930	E kaja riwicho'cha riwajure ta. Maere ke rakúwi'chako riká chu piyuke. Na ka'jñá ijlú i'micha? Yawi ijlú, kawayá ijlú, jema ijlú, piyute ijlú, ina'uké ijlú, kaje maka. Unká na wanija kalé.	Alors Lajmuchí alla décrocher sa musette dans laquelle étaient tous ses yeux. Il y en avait de toutes sortes d'animaux : jaguars, daguets, tapirs, boas, humains, etc.
931	E kaja riyaka'icho richaje.	Il regarda à nouveau Tapúrinami.
932	Amichari mana'ita <i>rikamáchiyako</i> .	Il <i>dormait</i> toujours bien tranquillement.
933	Iná amake chi piká chuwa pamájika.	On n'aurait jamais dit qu'il était capable d'arracher les yeux des gens.
934	E kaja rikulichá rimukuchila chu.	Alors il fouilla dans la musette.
935	E kaja kele riji'chaje KL ijlú riji'chaje iká ra'cha ta mukuchila iphuta choje ripichiya.	Ceux des KL, il les mit tout au fond de la musette.
936	Riká kechami riji'chaka ta ripó.	Puis il alimenta le feu pour les faire sécher.
937	Kawirí ijané aú rija'icha ta rimakari'chata ina'uké ijlú, marí kaje aú kawiri ta ja'ó iná ijlú choje.	Mais comme il mit du bois qui faisait beaucoup de fumée, les yeux s'irritèrent.
938	Kaja marí ke rikeño'ko ta i'maká.	C'est pourquoi on a parfois les yeux irrités.

Une fois revenu auprès de ses cousins, Lajmuchí essaya de remettre en place leurs yeux.

976	E riji'chá nakai mapejaji rimichaka. Marí ke ñani melana ta nojé. Pamá <i>vinte centavo</i> ñani ke.	Il en prit deux qui étaient tout petits et tout minces. On aurait dit des pièces de 20 centimes.
977	E ripachiya riká rijlú awa'jé. Eja	Quand il les approcha des orbites de

	reño'cha rijlú choje. Choo.	son cousin, ils sautèrent seuls à leur emplacement.
978	Mukuno rijlú.	Et ses yeux s'illuminèrent.
979	- Yee ! Ja'yukumi, ke rimichaka. Marí ke nujlú, kaja nujlú moko'chá, ke rimichaka.	- Oh ! Cousin. J'ai retrouvé la vue. Mes yeux éclairent ⁴⁴ !
980	Pala nomaka. Iká ka'jné riká, ke rimichaka.	Je vois bien. Ce sont sûrement mes yeux.
981	Apú le'jé piño pe'iyó i'michari. I'marika Me'nuri riká.	Ensuite il essaya avec son autre cousin <i>I'marika Me'nuri</i> .
982	Iphichari riki'cha piño rijlú choje. Ñaké reño'chaka rijlú chojé.	Quand il lui présenta une autre paire d'yeux, ils sautèrent dans ses orbites.
983	Ñaké rapiyáki'chako piya'ká.	Mais ils s'étaient intervertis.
984	Thaa, ka'ñá chojori i'michaka ja'charó pajrú chocó, pajrú chocó ja'charo ka'ñá chojo	Celui de droite se mit à gauche, et celui de gauche, à droite.
985	Phichu'jrú rijlú.	Il louchait.
986	- Yee! Ja'yukumi.	- Oh! Cousin.
987	Papicháchiya nujlú, pichujrú nujlú, ke rimichaka.	Tu les as intervertis. Je louche maintenant.
988	- Unká j, ke rimichaka. Piyáwa'chi wani riká.	- Mais c'est bon, cousin. Tu vas t'y habituer.
989	Unká pajluwaja nakoje wani kalé iná i'maká eja'wá chu, ke'yapé iná i'maká eja'wá chu.	On ne peut pas être tous pareils en ce monde. Il faut bien que certains soient différents.
990	Palá iná kemakaloje : « ilé pichujrú ijluri waicha ! »	Ainsi l'on dira : « Tiens voilà le bigleux ! »
991	Marí yuwaná penajejlo wakeño'o kají kaje iná i'maká piyá pajluwajá nakoje ke'iyapé iná i'maká apú mejlurú ka'jné, manúmaru ka'jné ají kaje penaje.	Nous allons transmettre ça à nos descendants. Ils ne seront pas tous pareils. Ainsi, certains seront aveugles, d'autres muets.
992	- Ñaké iká.	- Bien.

⁴⁴ Moko'kaje (Yuc.). Lit. « éclairer » ou « briller ». Exemple : *Kajrú kamú moko'ká*. « Le soleil brille beaucoup. »

993 | E ripa'chiya najló piyuke nejlú. | Et il leur rendit à tous leurs yeux.

Le premier passage est intéressant car il signale que le maître dispose d'une deuxième musette remplie elle aussi de boules, mais qui ont des effets inverses à celles de la musette précédente. Dans la première, il disposait de noix remplies de nuit, d'obscurité et de sommeil. Dans celle-ci, il dispose d'yeux qui apparaissent, au contraire, remplis de jour, de clarté et d'éveil. Soulignons également la façon dont les KL retrouvèrent la vue. Le narrateur emploie, soit l'idéophone *mukuno*, qui désigne un état « lumineux » (*Mukuno rijlú*, « lumineux ses yeux », Pi. 978), soit le verbe *moko'kaje* « éclairer » (*nujlú moko'chá*, « mes yeux éclairent, Pi. 979). Selon une telle conception, la clarté jaillirait des yeux dès lors qu'ils s'ouvrent au monde (rappelons-nous la formule de salutation matinale *wajme'chiya* « nous nous ouvrons »), de même que l'obscurité aurait jailli d'une noix d'*uwi'í* ouverte par Lajmuchí durant les temps mythiques.

Ces deux passages expliquent à nouveau certaines des imperfections ou anomalies de ce monde (yeux irrités, strabisme), non plus en raison (1) d'une désobéissance, ou (2) du courroux que cet acte suscite chez un maître, mais du fait (3) d'actes regrettables de la part du héros, qui sont soit liés à une certaine maladresse ou négligence de sa part, soit délibérés.⁴⁵ Mais il est difficile de trancher car le narrateur ne dit pas explicitement si Lajmuchí a agi exprès ou non. Tout ce que l'on sait, c'est que ce dernier se donne parfois des arguments pour faire accepter son acte malheureux, et apparemment irréparable (Pi. 988-991).

Après avoir rendu les yeux à ses cousins, Lajmuchí se mit à mâcher la coca et à s'asseoir avec eux pour commencer l'incantation de la nuit et du sommeil.

Puis, un peu avant minuit, Lajmuchí eut faim, alors il se transforma en kinkajou pour manger des fruits sylvestres (*Inga sp.*), et ses cousins se changèrent également en singes nocturnes (kinkajou, aotinae) pour se rassasier. Ceci expliquerait à la fois les fringales nocturnes et les sorties de ces primates durant la nuit.

Ensuite, les quatre héros prononcèrent leur incantation.

1013 | E kaja la una iná kemaka e : | Vers une heure du matin :

⁴⁵ La version de Túwemi est quelque peu différente quant aux responsabilités de Lajmuchí. Tout d'abord parce qu'elle indique que c'est Tapurinami qui avait lui-même mis à sécher la moitié des yeux de l'humanité au dessus d'un feu alimenté de deux variétés de bois (yuc. *makulawé* et *matú*, non id.) aux écorces particulièrement irritantes. Ensuite, parce que dans cette version, Lajmuchí dit explicitement qu'il ne sait pas de quel côté placer chaque oeil dans les orbites de ses cousins. Son acte est donc malheureux, mais involontaire.

	- Chuwaka ja'yúku'mi. watá'chijla eja'wá yuwanajlo, wamachi meke cha ka wajme'taka.	- Essayons ce monde que nous allons laisser à nos descendants. Voyons si le <i>jour</i> va bientôt se lever.
1014	- Je, ke.	- Bien.
1015	- Nuká paineko.	- Je commence [dit Lajmuchí].
1016	Chi, chií, chií, chií, karií, karií.	[Sous forme de grillon, il cria :] Chi, chií, chií, chií, karií, karií.
1017	- Chií, chií, chií, ra'jipichaka najló.	- Chií, chií, chií, répondit l'un d'eux [au loin].
1018	Meñaru.	Silence.
1019	- Joo joo joo joooo.	- Joo joo joo joooo.
1020	- Yee! Unká jo'ó wani.	- Non, ce n'est pas encore ça.
1021	- Nuká piño, ke apú.	- A moi, dit un autre.
1022	Chéré, chéré, chéré, chéré, chéré, chéré.	- Chéré, chéré, chéré, chéré, chéré, chéré.
1023	Tu'jwí apóchaka: - Joo, joo, joo, jooo.	Un autre grillon nocturne ⁴⁶ criait à son réveil : - Joo, joo, joo, jooo.
1024	Kaja mejná apú piño.	Et le silence retomba à nouveau.
1025	Uuu kuuchí, kuuchí, kuuchí, tuuu.	[Le hocco fit :] Uuu kuuchí, kuuchí, kuuchí, tuuu.
1026	Joo, joo, joo, joooo.	Joo, joo, joo, joooo.
1027	Mejnëá.	Silence.
1028	- Yee !	- Oh là là !
1029	Kuuchí, kuuchí, kuuchí, tuuu.	Kuuchí, kuuchí, kuuchí, tuuu.
1030	Mejnëá.	Silence, à nouveau.
1031	- Yee ! Unká joo waní ja'yukumi. E jo'o kaja.	- Non! Cela ne suffit pas, cousins.
1032	E na'chó piño rimaná la'jé.	Et ils reprirent leur incantation.
1033	A'jné wejí ke chu kamú, iná kemaka : - E chuwa ka'jné ja'yúku'mi.	Vers trois heures : - C'est peut-être bon maintenant.
1034	Chi chirí, chi chirí, kaarií, kaarií,	Chi chirí, chi chirí, kaarií, kaarií,
1035	Chi chirí, chi chirí, kaarií, kaarií.	Chi chirí, chi chirí, kaarií, kaarií. [fit le grillon nocturne]. ⁴⁷

⁴⁶ *Tu'jwí* (Yuc.). *Grillo de noche* (Esp. Ver.). En yucuna, il porte le même nom que le toui à front bleu (Esp. Ver. *lorito llorón*)

⁴⁷ *Chi'chípira* (Yuc.). *Grillo* (Esp. Ver.). Grillon reconnaissable au son *chi chi{r}í* qu'il est censé émettre ici.

1036	Kereepí, kereepí, kereepí, kereepí.	Kereepí, kereepí, kereepí, kereepí [fit la perruche].
1037	- Yee! Chuwá wajme'taka, ja'yúku'mi !	- Oh! Maintenant le jour va bien se lever, cousins !
1038	Laií peere, laií peere, peere,	Laií peere, laií peere, peere,
1039	Laií peere, laií peere, peere,	Laií peere, laií peere, peere,
1040	Laií peere. Joo, joo, joooo.	Laií peere. Joo, joo, joooo.
1041	Chuwa <i>wajme'taka</i> ja'yúku'mi. A'jné yewichaja	Le <i>jour</i> se lève à présent. Nous y sommes presque.
1042	E nali'chá piñó.	Et ils reprirent l'incantation.
1043	Kaja waja Lajmuchí jenicho.	C'est alors que Lajmuchí eut une érection.
1044	- Yee ! Ja'yúku'mi, ke rimichaka. Chuwa ta <i>wajme'tajika</i> . Kaja nó nicho chuwa !	- Oh ! Cousins. Le <i>jour</i> va bientôt se lever. Je bande maintenant !
1045	- Meke penajlako ilere ?	- Comment peux-tu t'exciter ainsi ?
1046	Marí i'majeri yuwana penajejlo, ke rimichaka.	Cela va rester pour nos descendants.
1047	Palá rinaku kemakana i'makaloje : « Marí ke Lajmuchí jenaro i'maká iná me'taká chojonaja <i>wajme'taka</i> .	On dira : « C'est bientôt le lever du <i>jour</i> , l'heure où banda Lajmuchí. »
1048	Chuwa pamá nó nichako ají kaje penaje riyorejo.	Ils auront ainsi une érection tout comme moi.
1049	Kaja waja yewichaja iná me'taka, kaja paú kele chu kamú iná kemaka e : - Kaja chuwata.	Vers quatre heure du matin, [Lajmuchí dit] : - Re commençons.
1050	Chi chi, chirí kaarií, kaarií,	Chi chi, chirí kaarií, kaarií,
1051	Chi chií, chií karií, karií,	Chi chií, chií karií, karií,
1052	Chi chií, chií karií, karií.	Chi chií, chií karií, karií.
1053	Káñawa káñawa kariyá.	Celui que le serpent mord est mort.
1054	- Jaiká ja'yúku'mi ! Meka penaje pimá ilé ke piyerúka'a ?	- Oh ! Cousin. Pourquoi prononces-tu une telle malédiction ? ⁴⁸
1055	Ají ke pajá pimaká.	Mieux vaut dire :

⁴⁸ Le son de ce grillon serait donc de mauvais augure, car il annonce que quelqu'un va se faire mordre par un serpent.

1056	Chi chií chi chií, karií karií,	Chi chií chi chií, karií karií,
1057	Chi chií chi chií, karií karií.	Chi chií chi chií, karií karií.
1058	Karimarika karimarikaya.	Mordu, mais ne meurt plus.
1059	- Jaiká ! Meka penaje papúma'a nupuráka'jlo no'piyá ja'yúku'mi, ke rimichaka.	- Ah ! Mais pourquoi déjoues-tu mes paroles, cousin?
1060	Numá jo'o, unká palá kaje akuwaná kalé numaká.	Bon c'est vrai, je n'aurai pas dû dire ça.
1061	Pala chi wala'ká pimaká ! ke rimichaka.	- Nous avons bien fait de déjouer tes paroles !

Les heures de la nuit furent marquées par les agissements des quatre héros de différentes manières :

- 1) Par des cris des différents animaux dans lesquels ils se transformèrent durant la nuit en s'interpellant de loin (Pi. 1016, 1017, 1025, 1036, etc.),
- 2) Par l'érection au petit matin du pénis de Lajmuchí qui aurait ainsi transmis cet état physiologique aux hommes (Pi. 1048),
- 3) Par une malédiction de Lajmuchí qui eut pour effet de faire sortir les serpents au lever du jour, et de rendre leurs morsures dangereuses (Pi. 1053), mais non nécessairement fatales grâce aux paroles des autres KL qui déjouèrent sa malédiction (Pi. 1058-1061).

On constate à nouveau que certaines anomalies ou imperfections du monde sont expliquées par la troisième cause dégagée plus haut, engageant la responsabilité directe de Lajmuchí. L'érection et la malédiction de celui-ci sont, comme pour tous ses actes regrettables, critiquées par ses cousins (Pi. 1045, 1054). Après son érection comme souvent, Lajmuchí semble ne rien regretter quand il dit qu'il transmet le phénomène dont il est à l'origine à ses descendants. Ainsi, l'érection matinale des hommes permettrait non seulement d'avoir un repère qui marque l'arrivée du jour, mais encore de se rappeler de Lajmuchí (Pi. 1047-1048). Notons toutefois que ce n'est pas le cas pour la malédiction du serpent : Lajmuchí reconnaît avoir prononcé là une parole malheureuse (Pi. 1060).

1062	E kaja <i>jareni</i> machi'yá yewíchaja <i>jareni</i> mata'ká e kapere apóchaka e, ejomi yawi chi'narikana witúki'cha.	Enfin peu avant l' <i>aube</i> , à l'heure où les coqs se mettent à chanter, le jaguar ancestral descendit du ciel.
1063	- Pijña'a ?	- Vous l'avez donc [la nuit] ?
1064	- A'a, nulakena.	- Oui.

1065	- Meke?	- Comment ça se passe ?
1066	- Unká meke kalé chuchú.	- Ça se passe bien.
1067	Marí wayurikalaje walakenajlo wa'a marí <i>lapí</i> puwa'kaje apú.	Nous faisons en sorte que nos descendants puissent bénéficier de cette <i>nuít</i> .
1068	- Ñaké iká nulakena, chuwa wajme'taka. Nuká paineko nulakena, ke rimichaka.	- Bon. Maintenant laissez-moi faire, mes petits-enfants.
1069	- A'e.	- D'accord.
1070	E Yawi chi'narikana jácho'cho yenoje machi'yari iká. <i>Jareni</i> mata'á paineko.	Le jaguar bondit alors très haut et trancha ⁴⁹ dans le ciel. L' <i>aube</i> jaillit alors.
1071	Iká Yawi chi'narikana le'jé wemá nakú iká	C'est pourquoi, nous disons que l'aube lui appartient.
1072	Ra'picha kemachi e rili'cha sujwí ke.	C'est ainsi que le jaguar les laissa.
1073	- E kaja chuwa ta weká, KL kemichaka. Chuwa weká piño.	- A nous maintenant, dirent les KL.
1074	E kaja nácho'cho yenoje.	Ils s'envolèrent également très haut.
1075	Kaja ikaja <i>jareni</i> machi'yaka.	Et ils firent jaillir (trancher) la <i>lumière</i> .
1076	« Chuwa kaja <i>wajme'chiya</i> »	« Le <i>jour</i> se lève maintenant. » [dit Lajmuchí]
1077	<i>Luwíchipika</i> e Iñá chi'narikana.	Au moment de l' <i>aurora</i> , le Diable ⁵⁰ arriva également.
1078	- Chuwa nuká nulakena.	- A mon tour, mes petits-enfants.
1079	Maere we'chú ka'lá i'maje nule'jé, ke rimichaka.	Ce moment m'appartiendra, dit-il.
1080	<i>Ijámaphi</i> iná amaka panákojehaka.	Ce sera celui de la <i>pénombre</i> , où l'on ne peut pas encore bien se voir les uns les autres.

⁴⁹ Par trancher (*mata'kaje*), il faut entendre toute apparition brusque, comme lorsque quelqu'un surgit en abattant un arbre en forêt. Le narrateur ne dit pas avec quoi le jaguar tranche dans le ciel, mais on peut supposer qu'il le fait avec sa massue de guerre (*wakapá*) dotée de deux bords effilés, une arme symbolisant les pattes antérieures des divinités jaguars.

⁵⁰ *Iñá Chi'narikana* (Yuc.). *El Diablo* (Esp. Ver.). Lit. « L'Ancêtre Démon ». Il est censé habiter dans un monde céleste, à la différence des spectres (*ñakámiji*) des humains qui, eux, restent sur terre, ou sont envoyés dans l'inframonde (comme nous le verrons dans le chapitre suivant).

A la différence des actes qui marquèrent les heures de pleine obscurité, ceux qui firent apparaître les premières lueurs du jour ne sont pas entièrement l'oeuvre des KL. Ils furent aidés par d'autres divinités qui, en prenant les devants, se révélèrent plus puissantes qu'eux pour éclairer à nouveau le monde.

Tout d'abord, le Jaguar Ancestral (*Yawi Chi'narikana*) leur montra comment faire en bondissant et en tranchant à travers le ciel (Pi. 1070). On retrouve ici la seconde conception de la nuit dégagée précédemment : celle de l'obscurité en tant qu'enfermement (Tu. 1672), comme si le monde avait été recouvert d'un couvercle opaque, d'une toiture de feuilles ou d'une épaisse canopée.⁵¹

Enfin arriva le Diable ou Démon ancestral (*Iñá Chi'narikana*) qui fit de même, et qui expliqua lui-même son apparition en signalant que « ce moment lui appartiendra » (Pi. 1079).

On comprend alors l'importance de tels actes pour les divinités. Ceux-ci sont leurs marques, leurs signatures, celles qui permirent de s'approprier les premières choses et les premiers phénomènes naturels de ce monde. Dès lors, ces derniers ne pourront plus être utilisés ou mentionnés sans que les noms de ces divinités ne soient prononcés. Nous en reparlerons plus loin quand nous traiterons des incantations.



Píteru en train de raconter un mythe à César Matapi.

⁵¹ Les hommes yucuna utilisent particulièrement le terme *mata'kaje* « trancher » pour désigner le fait d'abattre des arbres en forêt. A chaque arbre abattu, l'obscurité sylvestre laisse peu à peu place à la lumière du jour.

1.2.7.2) Version de Túwemi

Dans cette autre version, les KL apparaissent plus puissants que dans la version précédente, car ils ne reçoivent aucune aide des autres divinités pour faire réapparaître la lumière. Ils créèrent ou activèrent eux-mêmes tous les éléments qui vont marquer les heures de la nuit.

1778	- Unka, jarikumi. Me'tajeno weká.	- Non, [nous ne sommes pas condamnés] cousins. Nous allons trouver l'ouverture. ⁵² [dit Lajmuchí]
1779	- Meke la'je piwe'pi?	- Comment peux-tu savoir ?
1780	- Unka, jarikumi. Eko pamaje.	- Non, tu vas voir.
1781	Jarikumi, e piwe'pika mere ke kamu i'maka wajuwa'ka?	Sais-tu où était le soleil quand nous nous sommes obscurcis ?
1782	- Meke la'je nuwe'pi? Kiñaja i'maka wacha i'maka.	- Comment pourrais-je savoir ? La nuit est tombée brusquement sur nous.
1783	- Unka jarikumi. Nuka we'piri mere ke ka kamu i'maka wajúwa'ka i'maka.	- Mais non. Moi je sais où il était.
1784	- Meke la'je piwe'pi?	- Comment le sais-tu?
1785	- Maere puku kamu i'maka, wajúwa'ka i'maka.	- Il était là, tout droit [juste au dessus de nous].
1786	Majó, eja'wa apu mata'je.	C'est là-bas que le monde va [réapparaître] (trancher à nouveau).
1787	- Meke la'je piwe'pi?	- Comment le sais-tu?
1788	- Unka jarikumi, majo eja'wa jilá. Majo kamu jeño'je.	- Voyons, cousins. L'origine du monde est là-bas, [donc] de là-bas va jaillir le soleil.
1789	E kaja na'cho piño rimaná la'je.	Et ils reprirent leurs chants.
1790	E nakeño'chiya laí mami. Rika chu natári'cho ra'pí lapí túru patako piya nanakoje.	Ils créèrent des tinamous ⁵³ qui leur permirent de rester debout tout en se protégeant de la poudre

⁵² *Me'ta-je-no weká*. Lit. (ouvert-FUT-pl nous) « Nous serons ceux qui auront ouvert [ce qui les enfermait] ». « Nous allons voir le jour se lever ».

⁵³ *Laímami* (Yuc.). *Gallineta* (Esp. Ver.). Espèce de poule sauvage. *Tinamus guttatus*.

1791	Rika jácharu laimami nakoje kameni.	de la nuit.
1792	Mari kaje i'makale kameruna neka laimami no.	Mais cela les noircit.
1793	Maere riphichata na'í i'michaka. Rika pana riji'cha ta rika. Rajmichata rika rewiña'chiya chichí pira penaje.	C'est pour cela que ces poules sont noiraudes.
1794	E ratáichata riká. « chi chi chi chíí » ke rimichaka. Rawiyo'chiya rika.	Puis Lajmuchí sema un arbre <i>Hymenaea</i> ⁵⁴ , et en prit les feuilles.
1795	- E jarikumi, mari ke ri'majika.	En les mâchant, il les transforma en grillon.
1796	- Meke jarikumi?	Ensuite il essaya ce grillon. Il le fit crier : « Chi chi chi chíí ».
1797	E naji'cha rika. Najmicha rika.	- Voilà, cousins. C'est ainsi qu'il sera.
1798	Newiña'chiya rika piño chichí pira penaje.	- Comment [as-tu fait], cousin ?
1799	Natá'icha: « chi chi chi chíí » ke rimichaka pe'iyocha eja'wá jena kemakaje penaje yuwana penajemi maare i'majika, jarikumi.	Ils prirent aussi des feuilles, les mâchèrent.
1800	Wa'té ke iká rimachi'yata jarami ke i'michaje mejé yuricho rejechami kamejeka « ti ti ti » jenaji ke majó.	Et ils les transformèrent également en grillon.
1801	- Jarikumi, pama lapikuwa mata'ka wajé kemakaje penaje, yuwana penajemi.	Ils essayèrent ce grillon. « Chi chi chi chíí » cria-t-il. Ceci annoncera le milieu de l'après-midi [environ 3 heures du matin] à nos descendants.
1802	Maare i'majika, ke rimichaka.	De même, le fil métallique qu'il avait coupé [pour ouvrir la noix] produit un son qui indique le milieu de la nuit. ⁵⁵
1803	Penajemi au ñake lapí kuwa mata'a me'teni.	- Cousins, c'est l'heure où la nuit vient juste de trancher, diront nos petits-enfants.
1804	Kaja ne'micha. Nali'cha piño rimana.	Qu'il en soit ainsi.
		C'est ainsi que la nuit coupe [à travers le monde] encore aujourd'hui.
		Et ils poursuivirent leur

⁵⁴ Na'í (Yuc.). Algarroba (Esp. Ver.). *Hymenaea* sp.

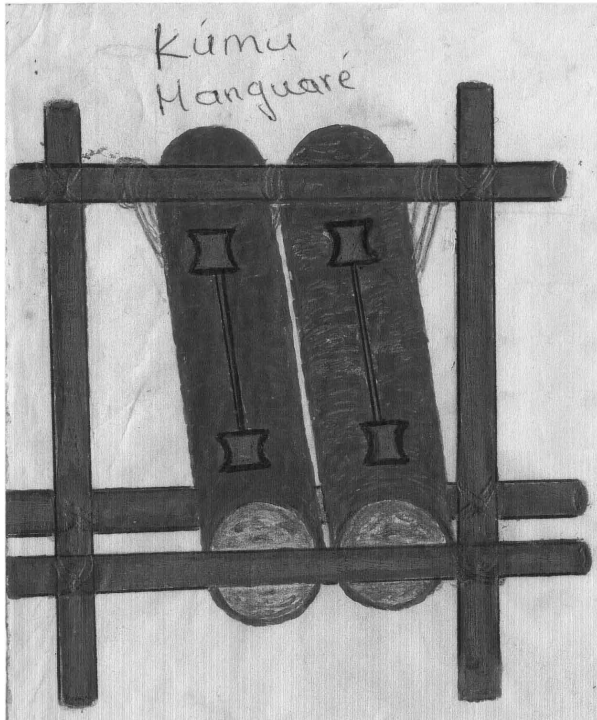
⁵⁵ Seuls les initiés seraient aptes à entendre ce son.

1805	Kaja waja ta « tupipí tupipí ». Jarikumi, juni pitu apóchaka.	incantation. Plus tard, « tupipí tupipí ». C'est la goutte d'eau qui se réveille.
1806	« Ti ti ti, ti ti ti » kumu apóchari kemakaje penaje i'majika yuwana maare, jarikumi, ke rimichaka.	« Ti ti ti, ti ti ti » le tambour <i>manguaré</i> se réveille, diront nos petits-enfants.
1807	E ra'cho piño ata'je « chi chi chi ».	Et il essaya encore le grillon « chi chi chi ».
1808	Maarejechami kaja « kerepi kerepi » tuwi apochari, tuwi pataki'charo.	Ensuite la perruche se réveilla et fit « kerepi kerepi ». Elle avait faim.
1809	« Jiri jiri jiri » lupú apocha. - Lupú jirakariji kemakaje penaje yuwana i'majika.	Ensuite le lézard se réveilla également et fit « jiri jiri jiri ». - C'est l'heure de son érection, diront nos petits-enfants.
1810	Chuwa yewicha me'jamata me'taka weka nojena. Ka waja « taji » ri'jí ta ! Yooo.	Quand le jour va bientôt se lever [litt. « s'ouvrir sur nous »], son pénis se dresse ! Yooo.
1811	- « Nonicho chuwa, jarikumi! »	- « Je bande, cousins ! »
1812	Nonicho kemakaje penaje i'majika yuwana penaje i'majika maare. »	Voilà ce que diront nos descendants. »
1813	- Ay! ke. Aa! Na la'ri piyuke wani!	- Oh ! Tu n'en manques pas une !
1814	- Unka, jarikumi. Marí ke ri'majika maare, jarikumi, ke rimichaka.	- Non, cousins. Il en sera ainsi.
1815	Chuwa yewíchaja me'jamata me'taka weká ke rimichaka.	Maintenant le jour va bientôt s'ouvrir sur nous.
1816	Ka waja mata eja'wa apú a'jné ño'jó.	<i>Mata</i> . Enfin le monde se trancha au loin.
1817	- Ajá! Jarikumi. Kaja nu'micha majó eja'wá apú mata'je. Pamá chúwaka.	- Voilà! J'avais bien dit que le monde trancherait de ce côté. Tu vois !
1818	E kaja jareni jáichako. Amapapa eja'wa eyá li'chako.	La clarté jaillit et le monde s'illumina.
1819	Ejechami « chi chi chi, chi chi chi, añawake, añawake » ke rimichaka.	Mais il dit : « chi chi chi, chi chi chi , serpent, serpent ».
1820	- Ay! ke. Aa, jarikumi! Meka penaje	- Oh! Cousin! Pourquoi as-tu fais

	pila'a piyuke.	ça?
1821	- Unká, jarikumi!	- Non, cousins!
1822	Aa! jeí nóchari nuká, ke kemakaje penaje i'majika yuwana penaje i'majika ke rimichaka.	Ah! Un serpent m'a mordu! Diront nos descendants.
1823	Mari kaje i'makale jeí no iná ika a'pitaje iná i'jnaka chu, ejo'je ka'jná iná i'jnaka chu.	C'est pourquoi les serpents peuvent tuer quelqu'un s'il va se baigner, ou faire ses besoins [à l'aube].
1824	Ka waja <i>najme'chiya</i> piyuru a'jná ño'jó.	Et ainsi virent-ils le <i>jour</i> se lever.
1825	- Kaja chuwa, jarikumi.	- Voilà, cousins.
1826	Mari kaje penaje wa'kare puwakaje marí kaje. Kaja numicho me'tajeño weka, pamata.	C'est ainsi que nous avons pu montrer notre pouvoir. J'avais bien dit que l'on s'en sortirait.
1827	- Yee! Piyuke wani pila'ka!	- Oh ! Qu'est-ce que tu nous en fais voir !
1828	- Chuwa wa'pajika.	- Rentrons.
1829	Kaa waja mukú kamú.	Enfin percèrent les premiers rayons de soleil.
1830	- Ajá! Pamá kaja nu'micha majó eja'wá jila !	- Et voilà, j'avais bien dit qu'ils viendraient de l'origine du monde !
1831	Pa! Majó kamú jácho'jo.	Vous voyez bien ! Le soleil est sorti.

Parmi les entités qui se manifestèrent durant la nuit, certaines furent directement créées (yuc. *keño'takaje*) par les KL. C'est le cas des tinamous (Tu. 1790) et des grillons (Tu. 1793, 1797) qui se font entendre à différentes heures de la nuit. On peut aussi supposer que d'autres animaux se manifestant à l'heure où ils se réveillent (yuc. *apókaje*), comme la perruche (Tu. 1808), le lézard (Tu. 1809) et le serpent (Tu. 1819), furent également créés par les KL, même si cela n'est pas dit explicitement.

Certaines choses dont on s'attendrait à ce qu'elles soient considérées comme inanimées furent en quelque sorte personnifiées ou animalisées, probablement en raison de la magie incantatoire des KL (Tu. 1804). Ainsi, ces derniers firent « se réveiller » les gouttes d'eau (Tu. 1805) et le tambour *manguaré* (Tu. 1806).



Tambour *manguaré* (dessin de Fermín Yucuna)

Quant au « fil métallique » (Tu. 1800) qui enserrait la noix de la nuit, le simple fait qu'il ait été coupé par Lajmuchí à minuit, ne cessera jamais de reproduire le même son toutes les 24 heures comme un sempiternel écho.

De même que la version de Píteru, cette version implique la responsabilité directe de Lajmuchí à propos des deux actes regrettables de l'extrait : l'érection matinale et les morsures de serpent, également condamnées par ses cousins (Tu. 1813, 1820). Mais cette version diffère quelque peu car, d'une part, Lajmuchí se transforme en lézard pour avoir une érection (Tu. 1809, 1811) et, d'autre part, la malédiction des serpents prononcée par Lajmuchí (Tu. 1819) n'est pas affaiblie par ses cousins.

Certes Lajmuchí est fautif, mais il se rattrape en se montrant encore plus savant et actif que dans la version précédente pour réparer les dégâts qu'il a commis. D'une part, il se souvient que le soleil était au zénith, lorsque la nuit apparut soudainement, et sait que la lumière doit revenir à l'Est, du côté de « l'origine du monde » (Tu. 1788). D'autre part, il fait revenir le jour en dirigeant l'incantation de la nuit jusqu'au bout, c'est-à-dire sans aucune aide extérieure. Du même coup, c'est lui qui bénéficie de l'essentiel de la gratification que peut engendrer une telle « démonstration de pouvoir » (*puwakaje a'kare*, Tu. 1826).

Enfin, on remarquera la coexistence des deux caractéristiques de la nuit déjà

mentionnées. D'un côté, la nuit est décrite en tant que poudre, qui (comme de la suie) noircirait ceux qui s'y trouvent exposés (par exemple, le tinamou) et donc, contre laquelle il conviendrait de se protéger (Tu. 1790-1792). De l'autre, l'obscurité est présentée comme une couverture opaque que l'on peut « ouvrir » (*me'takaje*, Tu. 1815) ou « trancher » (idéophone *mata*, Tu. 1816 ; verbe *mata'kaje*, Tu. 1817). Ces deux caractéristiques n'étant pas exclusives l'une de l'autre, on peut penser que Túwemi conçoit la nuit comme une masse poudreuse recouvrant la surface du monde durant les heures d'obscurité, une masse poudreuse que l'on pourrait ouvrir ou couper avec un objet tranchant. Nous reviendrons sur cette coupe dans l'étude des incantations qui va suivre.

2) INCANTATIONS ET DIAGNOSTICS NOCTURNES

Etant données les conditions de la nuit, telles qu'elles sont décrites et définies dans le mythe d'origine des Yucuna, il convient à présent d'étudier les actions de ces derniers, et particulièrement celles qui se déroulent spécifiquement durant la nuit. Or parmi toutes les activités nocturnes de ces indigènes, les incantations chamaniques sont certainement les plus intéressantes pour rendre compte de leurs conceptions de la nuit, et de leurs pratiques spécifiquement nocturnes. D'un côté, tout comme les narrations mythiques, elles occupent une grande partie de la nuit, car elles sont souvent longues et, à part quelques exceptions⁵⁶, elles ne peuvent être prononcées que durant la nuit. De l'autre, elles constituent des pratiques énonciatives savantes et secrètes qui en disent long sur les façons dont les guérisseurs se prémunissent des dangers de la nuit ou, au contraire, agissent au moyen de la nuit.

2.1) Les incantations de la nuit

Dans cette partie, nous allons à nouveau étudier des matériaux recueillis auprès de Túwemi et Píteru, qui sont non seulement de bons narrateurs, mais des soigneurs (*lawichú ra'ru'*) réputés et reconnus. Il s'agit d'extraits de longues incantations que ces derniers m'ont personnellement dictées entre juillet et septembre 2009.

Là encore, de tels documents sont bien trop longs pour être publiés en intégralité dans ce livre, donc je ne présenterai que les extraits en rapport avec la nuit.

Comme nous l'avons vu lors de l'étude du mythe des Karipú Lakena, les Yucuna considèrent la nuit comme un élément dangereux, mais utile (comme l'eau, par exemple), notamment en raison de ses propriétés intéressantes pour le chamanisme. D'un côté, de nombreuses entités malfaisantes se manifestent durant les heures d'obscurité, mais de l'autre, les pouvoirs et les perceptions chamaniques se trouvent accrus. Pour se protéger des entités surnaturelles ou pour les utiliser, les guérisseurs prononcent alors des incantations qui, comme toujours, sont principalement composées de deux types de paroles magiques : 1) les *invocations*, qui désignent ou visent ces entités, en nommant leurs premiers ancêtres, et en décrivant leur aspect, et 2) les *vers magiques* qui, par différents moyens, agissent sur elles (Fontaine 2010a : 22 ; 2011 : 137-140 ; à paraître).

Dans cette partie, nous examinerons les deux façons de réaliser des incantations en rapport avec la nuit : celles qui visent particulièrement les entités de la nuit pour agir *sur* celles-ci ; et celles qui exploitent les propriétés de la nuit pour agir *au moyen* de cette

⁵⁶ Certaines des incantations les plus longues commencent néanmoins de jour, mais elles sont peu nombreuses. Par exemple, l'incantation du baptême d'un enfant au sel végétal (*jiwi*) commence tôt le matin et se termine autour de minuit (nous verrons cela plus loin).

dernière.

2.1.1) L'ensorcellement des spectres

Dans les incantations yucuna, les entités de la nuit peuvent être désignées à deux fins : soit pour être *neutralisées*, soit pour être *utilisées* contre d'autres entités. L'un des exemples les plus intéressants est l'*ensorcellement des spectres* de Túwemi, car il rend compte à lui seul de ces deux finalités. Et les spectres font partie des principaux êtres nocturnes et malfaisants que les soigneurs cherchent à neutraliser.

L'*ensorcellement des spectres* est prononcé lorsque les Yucuna perçoivent des manifestations de fantômes (yuc. *ñakámiji*) qui les effraient, c'est-à-dire principalement après un décès, et surtout si la personne décédée en a été la victime. Les fantômes ou spectres sont censés être des âmes défuntes qui rodent la nuit le plus souvent pour assouvir une vengeance, dévorer des âmes ou les emporter avec eux. Voir un spectre est toujours considéré comme de mauvais augure car cela signifie que le spectre a jeté son dévolu sur vous, et qu'il va chercher à vous entraîner avec lui dans un autre monde.

Les soigneurs yucuna se doivent alors de les « ensorceler » (*lejñakaje*), c'est-à-dire de les mettre hors d'état de nuire, en les envoyant loin et en les maintenant à distance, en redirigeant leurs perceptions et leurs intentions, en les détruisant, ou en les transformant en des entités inoffensives.

Dans un langage spécialement réservé aux incantations, le spectre est nommé par les vers invocatoires suivants:

Kari kuwañeko ñakanami,	Ombre de ce descendant de Kari,
Kari chipaje ñakanami,	Ombre des déjections de Kari,
Kari chechi ñakanami,	Ombre de l'ultime diarrhée de mourant de Kari,
Kari tajnapi ñakanami.	Ombre des sourcils de Kari.

Cet extrait fait référence au mythe de Kari (Fontaine, à paraître), le premier ancêtre des Kamejeya (Yucuna dits « légitimes ») à être revenu après sa mort sous forme de spectre pour emporter ses proches. Comme dans tout vers invocatoire, on nomme d'abord le premier ancêtre de l'entité en question, puis les choses lui appartenant avec lesquelles l'entité a été formée (Fontaine 2011). D'après ce qui est dit explicitement dans l'invocation, les spectres naissent des ombres des déjections et restes des défunts, précisément là où la lumière du jour fait défaut ...

Pour se débarrasser des spectres, le soigneur nomme aussi d'autres entités. Par

exemple, si l’invocation est prononcée pour contrôler le spectre d’un défunt, le soigneur commence par invoquer sa dépouille (*iná jlupemiwa* ; Lit : « ses restes ») selon son groupe de filiation, pour y replacer le spectre. Puis il prononce le vers magique suivant:

Pala nuyá'ta piká iná lupemiwa. | Je t’assoie bien dans ces restes.

Par la suite, le spectre est reconduit dans l’inframonde par ses différentes « portes » : par l’orifice vertical du support àalebasse⁵⁷, le long des piliers de la maloca, et dans la fosse du défunt.

Dans différentes incantations, la nuit est l’un des moyens employés *pour faire descendre* des entités. S’il s’agit d’entités dangereuses, il est fréquent qu’on les fasse descendre au fin fond de la terre pour s’en débarrasser. Par exemple, dans le *Traitement de fondation d’une maloca*, le soigneur doit se prémunir contre les ancêtres des vautours qui passent vers minuit, et les oiseaux nocturnes (hiboux, chouettes) pouvant apporter des malédictions, en les faisant descendre dans l’inframonde par les trous qui servent à la fondation de la maloca.

Dans ce genre d’incantation, pour faire descendre des êtres malfaisants sous terre, on prononce toujours les mêmes paroles. Ne change que le nom des entités interpellées. Voici donc les *invocations du soleil couchant et du soir* (adressées à un spectre dans cet exemple) :

Je'chú ejwelá nakiyá piwitúka'ta Kari kuwañeko ñakanami. Wíyuwa'jini Je'chú i'rí maarena.	De ce sol Frère du Ciel, tu descends, spectre de ce descendant de Kari. Rayons du Fils du Ciel, Soleil derrière les arbres [17h00-18h]
Tapúrina ijñaká,	Maloca obscure de Tapúrinami « le Maître du Sommeil », [18h-20h]
Tapúrina wewé'lare, Tapúrina kená'alare.	Lueurs de couleurs de Tapúrinami, Rayons rouges de Tapúrinami.
Karipú Lakena warúwa'jne, Karipú Lakena tapure,	Achat des Karipú Lakena, [20h-24h] Sommeil des Karipú Lakena,
Karipú Lakena ijñaká,	Maloca obscure des Karipú Lakena,

⁵⁷ Le support àalebasse (yuc. *jumichiripuku*) est une vannerie dont la forme ressemble à deux cônes joints par leurs goulots d'étranglement. L'une des ouvertures sert à supporter unealebasse, l'autre de base que l'on pose sur le sol. Donc ce support est censé projeter tout ce que l'on met dans laalebasse vers les profondeurs de la terre et vers le ciel (photos 5, 6 et 9).

Karipú Lakena wewé'lare, Karipú Lakena kená'alare.	Lueurs de couleurs des Karipú Lakena, Rayons rouges des Karipú Lakena.
Makapé ja'piyá, palá piwitúka'ta.	Sous cette poudre [obscurité], tu descends bien.

Le premier et le dernier vers magiques s'adressent au spectre, les autres vers sont invocatoires. Le soigneur les reprend dans la plupart des incantations où l'on cherche à exploiter les propriétés de la nuit.

Ici, Túwemi ordonne d'abord au spectre de descendre sous la surface de la terre.⁵⁸ Une telle injonction est toujours conditionnée par certaines invocations: ici, les *invocations du soleil couchant et du soir* que nous retrouverons plus loin. A travers chaque vers invocatoire, le soigneur désigne un moment particulier de la soirée pour pouvoir contrer les entités néfastes qui se manifestent à ces heures (principalement entre 17 h. et minuit).

Le second vers constitue l'*Invocation du soleil couchant*, Fils du Ciel (*Je'chú*), qui se retire pour laisser place à l'obscurité du crépuscule. Quant aux autres vers invocatoires, ils forment l'*Invocation du soir*, dans laquelle on nomme les maîtres de la nuit faisant référence à la version de Túwemi du mythe des Karipú Lakena (Cf. première partie). Tapúrinami est, selon lui, le premier maître à l'origine de la nuit. Il est donc nommé en priorité. Ensuite seulement sont nommés les KL, car ils l'ont acheté avec de la coca ; ils en ont fait leur « achat » (*warúwa'jne*).

Les autres termes avec lesquels sont désignées les entités appartenant à ces divinités sont intéressants. Ils décrivent en quelque sorte la structure de l'élément nuit.

Tapúrinami ijñaká désigne d'une part « sa maloca de la nuit » (*lapí Tapúrina ñakaré*), celle qu'il referma sur les KL pour les plonger à la fois dans l'obscurité et dans un profond sommeil. Cette maloca serait donc comme une voûte gigantesque recouvrant le monde pour l'engloutir dans l'obscurité. Nous retrouvons ici la conception de la nuit en tant qu'enfermement signalé plus haut dans l'étude du mythe des KL (Chap. 1.2.5.2). Cette idée expliquerait que les Yucuna assimilent les étoiles (yuc. *iwijrí*) aux trous de leurs toitures de feuilles tressées qui, en s'effritant après quelques années, laissent percer la lumière du soleil. Cette matrice disposerait, tout comme le soleil, de ses rayons spécifiques. En effet, selon Okúyajna (le fils de Túwemi, également soigneur), les lueurs de couleur et les « rayons rouges » seraient perceptibles après que l'on ait fermé les yeux dans

⁵⁸ Le sol terrestre est désigné en tant que « Frère du Ciel » (*Je'chú ejwelá*), conceptualisé comme un plan parallèle au ciel. Rappelons que les Yucuna, comme d'autres ethnies voisines, se représentent la terre comme une platine à griller les galettes de cassave (yuc. *po'ri* ; esp. ver. *tiesto*). Les autres mondes sont imaginés comme des étages parallèles et de même forme (Von der Hildebrand 1987 ; Reichel 1987).

l'obscurité : il s'agit peut-être des premières lueurs que l'on perçoit dans un état altéré de conscience (comme la méditation) ou avant de plonger dans le sommeil. En tout cas, ces rayons de lumière permettraient selon lui d'éclairer les spectres pour les aider à descendre dans le gouffre qui les mène jusqu'à chez eux.

Quant au dernier vers, magique cette fois, il s'agit d'une injonction dans laquelle nous retrouvons la théorie indigène de la matérialité de la nuit. Cette dernière est désignée comme « poudre »⁵⁹, et c'est « sous » elle, c'est-à-dire sous son influence (ou de par son effet), que le spectre est forcé de rentrer chez lui, puisque en dehors des rayons colorés plongeant dans le gouffre, cette poudre assure le noir complet.

Parmi les entités néfastes de la nuit, certaines sont nommées afin d'exploiter leurs pouvoirs contre d'autres entités néfastes. C'est le cas des ogresses *kuwáyoka* (déjà mentionnées plus haut dans le mythe des KL, Pi. 847) aussi appelées *chirilana*. Celles-ci appartiennent à la catégorie des « monstres » (yuc. *chu'wí*)⁶⁰, qui avec d'autres entités⁶¹ sont classées comme « maîtres du vent ». Toutes ces créatures sont invoquées par le soigneur pour s'approprier momentanément leur capacité à contrôler le vent, afin de balayer les spectres.

Túwemi distingue trois espèces de *chirilana*. Voici ses indications :

KL keño'taka wakaje Weí ne'kaka. Riká juni ropata kawakala jakoje. Riká chiyá nakeño'to i'maká. KL la'ká eja'wá wakaje, riká te'rí lupemi yuró i'maká. Eyá iyama ne'maká inaana. Ne'jnaño ro'weló wa'té eja'wá e'iyowá chira'jó. KL warúwa'a lapí i'maká. Riká i'mari nacha eja'wá e'iyajé. Kaja newiña'o chirilá	Le jour où les KL abattirent l'arbre Weí [Mythe des KL], Jameru le fit s'effondrer sous la terre avec toute son eau. De là sortirent deux <i>chirilana</i> . Quand les KL créèrent la Terre, ils créèrent deux autres <i>chirilana</i> avec leurs restes d'argile. ⁶² Enfin il y a les filles de Je'chú qui étaient parties en forêt alors que les KL venaient d'acheter la nuit. Quand la nuit leur tomba dessus, elles se transformèrent en <i>chirilana</i> [cas déjà mentionné]
--	--

⁵⁹ La coca à mâcher est sans doute l'exemple qui vient le plus immédiatement à l'esprit des Yucuna lorsqu'ils pensent à une poudre volatile. La coca et la nuit sont toutes les deux nommées par le terme *makapé* (« poudre ») dans les vers magiques.

⁶⁰ Parmi les monstres, nous avons aussi les *chu'wí* (terme générique, qui désigne également une catégorie de monstre), les félins *jutula'yuna*, les monstres éléphanterques *wiro*, les *wakulá* (*chu'wí* pouvant prendre la forme de crapaud), et les singes géants *kuwañá*.

⁶¹ En dehors des différents monstres, les maîtres du vent comprennent les poissons *sábalo* (*Brycon sp*), les Karipú Lakena, les jaguars, les singes, les kinkajous, les opossum, les chenilles et les fourmis.

⁶² Leur chamanisme ne suffisant pas pour créer des humains, leurs poupées de glaise se transformèrent en *chirilana*.

penaje.	en première partie].
Inaana neká ilé chirilana, chu'wina neká.	Ces chirilana sont des femmes, mais ce sont aussi des monstres.
Kaapajona neká, metajlaruna neká.	Elles sont petites, et changent de forme à volonté.

Selon Okúyajna, les *chirilana* séviraient encore de nos jours en forêt en dévorant parfois l'âme des promeneurs égarés. Si ce sont des *chirilana* de la troisième espèce (obscurcies par la nuit des KL), le promeneur n'a aucune chance. Si, au contraire, ce sont des *chirilana* de la seconde espèce (les poupées d'argile), ce dernier pourrait devenir chamane. On raconte qu'un dénommé Rondón Tanimuca aurait ainsi subitement changé de personnalité (comme « possédé »), et acquis sans aucun apprentissage préalable des connaissances et pouvoirs chamaniques.⁶³

Voici comment ces *chirilana* sont invoquées par Túwemi:

Je'chú ejwelámi mata'ka yani,	Enfants de soeur de Je'chú, de l'abattage,
Je'chú ejwelá mata'ka i'makare yani.	Enfants de soeur de Je'chú, créée lors de l'abattage. [1ère espèce]
Eja'wá lupemi.	Restes de la Terre.
Je'chú ejwelámi makapé yani,	Enfants de soeur de Je'chú, de la Terre,
Je'chú ejwelámi makapé i'makare yani.	Enfants de soeur de Je'chú, créée avec de la Terre. [2nde espèce]
Je'chú yani,	Enfants de Je'chú,
Je'chú i'makare yani.	Enfants nées de Je'chú. [3ème espèce]
Karepayu ji'má,	Pieds éclairs,
Kajuine jipala,	Talons charnus,
Kakapichire tajné,	Mollets fluets,
Kamawiro'lare julá.	Ventre ananas,
Kajayane wakulapa,	Epaules brillantes,
Kakerachi jwilá,	Cheveux roux,
Kakeraupere numá.	Bouches rouges.
Karenapere chu palá numápiyu piká.	Dans son vent, je te fais disparaître.

Comme toujours, l'invocation débute par des vers nominatifs: ils désignent les trois espèces de *chirilana* en mentionnant leurs différentes origines, toutes trois décrites dans le mythe des KL. Et cette fois, l'invocation comporte également des vers descriptifs qui

⁶³ Ce chamane est aujourd'hui l'un des plus reconnus de la région. Il soigna Túwemi à plusieurs reprises.

précisent la forme physique (yuc. *rila'jowa*) de l'entité. Ces vers se composent de deux termes. Le premier est toujours préfixé par l'adjectivisateur *Ka-* et souvent suffixé par un classificateur de forme (par exemple: *-lare* pour la sphéricité, *-pere* pour la conicité)⁶⁴. Cet adjectif qualifie le second terme, qui correspond à la partie corporelle à décrire, par exemple: *Ka-repayu ji'má* (ADJR-éclair pieds): « Pieds en forme d'éclair ».

Après l'invocation vient le vers magique. Il s'agit encore d'une injonction, celle avec laquelle le soigneur s'approprie le vent des *chirilana* pour « faire disparaître » (*numápiyu*) le spectre.

En dehors de ces entités néfastes de la nuit, d'autres entités sont invoquées pour neutraliser les spectres. Voici ce qu'en dit Túwemi:

<p>Maareya iná jña'á riká kuwayú choje.</p>	<p>On place alors le spectre dans un engoulement trifide.⁶⁵</p>
<p>Wejí kele iná kemaka kuwayujlo: kaapukú wakaje pura'ko kuwayú kerí le'jé. we'phurú le'jena, pooroina.</p>	<p>On en nomme trois sortes : celui [de Lune] qui parle les soirs de pleine lune, celui de la Mère de la Terre, et ceux appelés <i>pooroina</i>.</p>
<p>Marí kela choje iná amata riká iná liyó.</p>	<p>Une fois qu'il est dedans, on peut détourner son attention.</p>
<p>E pa'patá piño riká.</p>	<p>Et tu continues ainsi.</p>
<p>Yujremi kajyú choje pa'a riká riwa'akaloje iná awa'á lainchú thu thu.</p>	<p>[Tu le mets] dans un caïman à tête jaune⁶⁶ pour qu'il martèle le soir ;</p>
<p>Eya piña'a sukukuwa chojé. Ripura'ko iná awa'á sukukú sukukú.</p>	<p>Dans une grenouille <i>sukukuwa</i>. On l'entendra coasser ;</p>
<p>Eyá piña'á piño komeyaphu le'jé lulú, riká chojé piña'je riká. Riwa'akaloje iná awa'á lainchú « lulú lulú ».</p>	<p>Dans un oiseau trogon⁶⁷ de Komeyaphu⁶⁸. Le soir, il criera « lulú lulú »;</p>
<p>Maareya piña'a iñe'jleru choje riká richipuka'kaloje pají nakú joo.</p>	<p>Dans un bourdon, pour qu'il tournoie en bourdonnant dans la maloca.</p>

⁶⁴ Présentons ces deux classificateurs : *-lare* indique la sphéricité dans *Ka-mawiro'-lare* (ADJR-ananas-sphérique), « la rondeur ananas » attribuée au « ventre » ; *-pere* marque une forme ayant une extrémité plus large que l'autre (conique ou pyramidal) dans *Ka-kerau-pere* (ADJR-rouge-conique), « la rougeur conique » attribuée à la « bouche ».

⁶⁵ *Kuwayu* (Yuc.). *Chotacabra* (Esp. Ver.). *Hydropsalis climacocerca*. Engoulement trifide. On dit qu'un spectre peut prendre la forme de cet engoulement.

⁶⁶ *Yujremi* (Yuc.). *Babilla a cabeza amarilla* (Esp. Ver.). Caïman à lunettes. *Caiman crocodilus*.

⁶⁷ *Lu'lú* (Yuc.). *Trogón* (Esp.). Trogon. Famille des trogonidae.

⁶⁸ Cf. Mythe de Komeyaphu. Fontaine 2010d.

Maareya lupúra'jma ipure panari. Riká choje iná yá'ta. Eyá apú lupúra'jma kera panari.	Dans un <i>phytolacca</i> ⁶⁹ à feuilles vertes ou à feuilles rouges.
Eya wéin, riká choje riyá'ta riká.	Dans une plante <i>wéin</i> . ⁷⁰
Maareya iná amata riká kaijmeru nakú rapiro'kaloje kaijmeru iñe'pú chuwa.	Ensuite on nomme les papillons de nuit pour que le spectre s'en aille les manger.
Maareya iná apumi iñe'pú chuwa. Riká piramare iná iñe'pú chuwa lapí.	Puis l'on nomme les chemins où il se manifeste de nuit pour annoncer le malheur.
Maareya iná amata riká keri kamare choje juni chuwa iná amata riká.	On nomme aussi la lumière de la lune et l'éclat des étendues d'eau pour que le spectre les regarde [au lieu de guetter les humains].

Toutes ces entités sont invoquées pour se défendre des spectres, mais utilisées de façons différentes.

Certains animaux nocturnes sont nommées à la fois pour y « installer » (*ya'tákaje*) les spectres et « détourner leur attention » (*amatakaje riká iná liyó*). Il s'agit de l'engoulevent tricolore, du caïman à tête jaune, de la grenouille *sukukuwa*, de l'oiseau trogon, et du bourdon, qui ne peuvent s'empêcher de reproduire indéfiniment certains bruits (souvent en raison d'une malédiction relatée dans les mythes). Les spectres ainsi placés dans ces animaux nocturnes sont alors occupés à reproduire ces bruits, et ne s'attaquent quasiment plus aux humains qui, de toute façon, peuvent les entendre de loin.

Par exemple, pour l'oiseau trogon, les paroles magiques sont les suivantes:

Komeyaphu arumaná.	Création de Komeyaphu,
Kakapichire tajné,	Pattes fluettes,
Kepatumare nakú,	Corps vert,
Kapaothokhélare takú.	Bec collé.
Chu palá nuya'tá Kari kuwañeko ñakanami.	J'y assoie bien le spectre de ce descendant de Karí.
Palá mácho'ko nunakú piká,	Tu ne peux plus ressortir [ni revenir] vers moi.
Pala mapirama nojló piká.	Pour moi, tu n'annonces plus le malheur.

Le spectre est mis hors d'état de nuire par les injonctions des trois derniers vers magiques, qui 1) le forcent à « s'asseoir » dans le trogon, 2) l'empêchent de « ressortir » et de s'approcher, et 3)

⁶⁹ *Lupúra'jma* (Yuc.). *Carurú* (Esp. Ver.). Espèce de *phytolacca* poussant comme une mauvaise herbe et dont les feuilles sont cuites pour être consommées. *Phytolacca spp.*

⁷⁰ *Wéin* (Yuc.). Non id. Plante considérée comme une mauvaise herbe.

lui interdisent « d'annoncer » (i.e. de susciter) le malheur.

Certaines plantes sont nommées non pour détourner l'attention des spectres, mais uniquement pour y asseoir les spectres, en raison de leur fragilité, et donc de leur capacité à les affaiblir dès lors qu'ils sont placés à l'intérieur. C'est le cas du phytolacca, une plante qui dépérit quand elle reçoit directement la lumière du soleil, et de la plante *wéin*, dont les feuilles s'affaiblissent dès qu'on la touche.

D'autres entités sont invoquées non pour y placer les spectres, mais uniquement pour détourner leur attention envers les humains. Les papillons de nuit, la lumière de la lune, et l'éclat des étendues d'eau auraient ainsi le pouvoir d'accaparer l'attention des spectres durant la nuit...

Quant aux chemins, ils sont invoqués pour qu'ils retiennent les spectres qui s'y manifestent de nuit, et pour qu'ils les empêchent de susciter le malheur (de même que précédemment).

Kawáirimi ápumi.

Palá nomata iná ñakamiwa,

Palá mácho'ro,

Palá mapirama nojló piká.

Trace de Kawáirimi.

Spectre, je te garde bien,

Tu ne ressors plus,

Pour moi, tu n'annonces plus le malheur.

Les chemins le long desquels apparaissent les spectres font référence au mythe de Kawáirimi, le premier ancêtre yucuna à avoir marché un peu partout dans le monde et qui, après avoir longtemps disparu, est réapparu devant sa famille comme un « revenant » (Jacopin 1981 : 121 ; Fontaine, à paraître).

2.1.2) L'inauguration de la maloca

L'incantation d'inauguration de la maloca est pratiquée pour inviter les ancêtres, esprits et entités surnaturelles à la fête d'inauguration de la maloca. Celle-ci a pour but d'obtenir la joie et la bienveillance des humains et des non humains. Lors de ce rituel, le soigneur cherche aussi à éloigner les nuages pour avoir du beau temps tout au long de la fête.

Comme dans le *Traitement de fondation d'une maloca*, les chouettes et autres oiseaux nocturnes de mauvais augure sont invoqués, car ils risqueraient avec leurs malédictions d'amener les nuages et les intempéries. Sont ensuite invoqués le soleil couchant et la nuit de la même façon que dans l'*Ensorcellement des spectres*. Ne changent que les injonctions des vers magiques adressés à chaque oiseau nocturne :

Makapé ja'piyá palá nupata piká piyerukure
wa'té, piyakamiwa wa'té, pime'jiwacha wa'té.

Sous cette poudre [d'obscurité] je te
saisis avec tes malédictions, inquiétudes

Palá numápiyu piká.

Kana numala Weí numala choje palá numápiyu
piká.

et maladies.

Je t'éparpille.

Jusque dans l'Embouchure de l'Eau [de
l'Amazone], je t'éparpille.

Comme dans l'*Ensorcellement des spectres* ou le *Traitement de fondation d'une maloca*, on commence toujours par prononcer l'*Invocation du soleil couchant et du soir* (Cf. plus haut) pour pouvoir ensuite exercer un contrôle sur les entités malfaisantes qui se manifestent la première moitié de la nuit, surtout durant les premières heures d'obscurité. C'est alors seulement que ce contrôle peut ensuite être effectué par des *injonctions*. On remarque que celles-ci ont encore pour objectif de réaliser certains déplacements. Précédemment, elles visaient à replacer les spectres dans une dépouille humaine, ou à les faire descendre dans l'inframonde. Cette fois, les injonctions ont pour but de *se saisir* des nuages appartenant aux animaux nocturnes, pour les *éparpiller* jusqu'à l'Embouchure de l'Amazone.

Pire encore que de la pluie durant une cérémonie dansante, c'est surtout le tonnerre qu'il faut à tout prix éviter. Même si la foudre ne percute pas directement la maloca ou ses participants, il suffit qu'elle les effraie en tombant à proximité de la fête pour que cela soit considéré comme de très mauvais augure. Quand la divinité et les esprits du tonnerre sont mécontents de ne pas avoir été correctement invités lors des incantations de préparation de la fête, leur foudre annonce la mort prochaine d'un ou plusieurs hôte(s).

Or les esprits du tonnerre (*kamarari*) se manifestent particulièrement dès les premières heures d'obscurité. A chaque heure correspond un type d'esprit de la foudre. Túwemi prononce l'invocation suivante:

Junínuma Iná Phenó Je'chú i'rí Kamarari,
" " yurikomi.

Wíyuwa'jini Je'chú I'rí maárena ja'pí Iná Phenó
Kamarari,
" " yurikomi.

Wíyuwa'jini Je'chú I'rí ipulá ja'pí Iná Phenó
Kamarari,
" " yurikomi.

Wíyuwa'jini Je'chú I'rí ta'rakomi ja'pí Iná Phenó
Kamarari,
" " yurikomi.

Fils de Je'chú, Kamarari le Tonnerre,
Chose laissée par le " " .

Tonnerre du Soleil derrière les arbres
[16h30-17h45],
Chose laissée par le " " .

Tonnerre du Soleil à moitié descendu
[20h30-22h30],
Chose laissée par le " " .

Tonnerre du Soleil debout
[23h30-0h30],
Chose laissée par le " " .

Karepayu i'má,
 Kasúine iphala,
 Kakejinare tajné,
 Kamakúnapare wajlé,
 Ke'tapare imá,
 Kakanare ijlú.

Pieds éclairs,
 Talons charnus,
 Jambes rouges,
 Au dos brillant,
 Tête [comme un] siège,⁷¹
 Yeux miroirs.

Le premier couple de vers invocatoires nomme d'abord la principale divinité du tonnerre, Kamarari, puis la « chose qu'elle a laissée » sur terre, c'est-à-dire l'esprit de la foudre.⁷² Les trois couples de vers suivants désignent successivement les différents types d'éclairs⁷³ propres à chaque heure de la nuit. Les vers descriptifs décrivent la forme anthropomorphe de la divinité du tonnerre Kamarari. Celle-ci apparaît principalement dans l'avant dernier épisode du mythe des KL. Un jour qu'il était exacerbé par les éclairs et leur vacarme, Lajmuchí décida de partir avec ses cousins dans le ciel pour tuer le responsable. Quant ils le trouvèrent, Kamarari leur assena avec sa massue des éclairs et ils tombèrent tous les quatre dans le coma. Mais sa fille eut pitié d'eux, et intervint auprès de son père pour qu'il les soigne et leur fasse reprendre conscience. Ce qu'il finit par faire. Alors les KL offrirent de la coca à Kamarari et, le soir, ils parvinrent ainsi à s'asseoir avec lui pour arriver à un accord. Dorénavant, pour faire cesser la foudre avec laquelle Kamarari déchaîne sa colère, il faudra lui faire des offrandes de coca en prononçant l'incantation adéquate. Túwemi prononce ainsi les vers incantatoires qu'il adresse à la coca :

Ya'tepuku chojé, numajmá chojé, palá nuyá'ta
 Ka'piyú nápena,
 Weí nápena,
 Paruri nápena,
 Kayuwaya nápena.
 Palá nuyá'ta Kamarari numajmá chojé.

Dans cette main, dans cette bouche, je
 [te] place bien :
 Poudre de Ka'piyú,
 Poudre de Weí,
 Poudre de Paruri,
 Poudre de Kayuwaya.
 Je [te] place bien dans la bouche de
 Kamarari.

⁷¹ *Jeta'pá* (Yuc.). Siège réservé aux hommes. Il a pour particularité d'être convexe sur le dessus (là où l'on s'assoie).

⁷² Les esprits de la foudre auraient originellement été contenus dans les massues rituelles, et la planche de danse de la divinité Kamarari (Cf. Mythe des KL). Ceci est aussi mentionné dans des vers invocatoires particuliers qui nomment chacun des bois dans lesquels sont fabriqués les massues et les planches de danse.

⁷³ Chaque type d'éclair à une couleur particulière (jaune, bleue, rouge) qui correspond à un type de bois de massue particulier, par ordre croissant de puissance et de danger. Par ailleurs, les soigneurs attribuent certaines maladies mortelles à des décharges parfois peu perceptibles des éclairs.

Wa'té palá nuyá'ta piká pipuichala chojé.

Avec cela, je t'assoie bien dans ta maloca.

Le premier vers est un vers magique, mais pour une fois, il ne s'agit pas d'une injonction, mais d'une offrande. Comme tout vers magique, il s'agit toujours d'un acte de parole performatif (Austin 1970), c'est-à-dire une énonciation qui explicite ce qu'elle est censée faire, et dont l'explicitation est l'une des conditions nécessaires à son fonctionnement ou à son succès.⁷⁴

Ici, pour offrir de la coca à Kamarari, encore faut-il le dire clairement.⁷⁵

Comme il ne peut pas le faire concrètement et à la vue de tous, le soigneur prononce certaines paroles qui sont censées réaliser l'offrande par l'explicitation de son geste d'offrande : Il « place dans cette main, [et] dans cette bouche, [cette] poudre de Ka'piyú... ».

Viennent ensuite les vers invocatoires⁷⁶ qui, avec l'ensemble des autres paroles de l'incantation, des gestes et des dispositions rituelles, conditionnent l'efficacité attendue du traitement.

L'avant-dernier vers est un vers magique qui répète le premier, tout en précisant que la coca est placée « dans la bouche de Kamarari ». Quant au dernier vers, magique également, il explicite l'un des effets escomptés de l'offrande, consistant à assoier la divinité dans la maloca. Un tel effet rituel n'est autre que la reproduction de l'effet mythique originel, lorsque les KL offrirent pour la première fois de la coca à Kamarari. On lui offre de la coca pour qu'il s'asseye et la savoure en conversant, afin d'éviter qu'il ne se lève et ne déchaîne sa colère foudroyante.

C'est, d'une manière générale, l'un des effets escomptés de l'offrande de coca : retenir celui qui la reçoit sur son siège, pouvoir parler sérieusement avec lui, obtenir un accord et engager de futurs échanges de bons et loyaux services.

Le verbe *yá'takaje* signifie à la fois « placer », « assoier » ou « installer ». En langue yucuna, le fait d' « assoier la coca dans la bouche de quelqu'un » n'est pas sans rapport

⁷⁴ Rappelons que les autres conditions (psychologiques et sociales) des actes de parole performatifs sont appelées par Austin « conditions de félicité ».

⁷⁵ Nous avons analysé par ailleurs l'importance des actes de parole performatifs, notamment lors de l'explicitation des actes et des règles, dans toute forme de don ou d'échange, en prenant pour exemple ceux qui fonctionnent non seulement au sein des institutions traditionnelles des Yucuna, mais encore dans leurs rapports avec les institutions occidentales. Nous avons aussi proposé une méthodologie pour en rendre compte (Fontaine 2007, 2008a).

⁷⁶ Les vers invocatoires nomment les différents ancêtres de la coca: d'abord Ka'piyú, le frère de Kanumá (Cf. Mythe de Kanumá, Fontaine 2010c). Ka'piyú est l'ancêtre de la coca utilisée traditionnellement par les Yucuna. Nous avons déjà mentionné Weí (l'Arbre d'Eau) qui, après avoir été abattu par les KL, aurait été à l'origine de l'Amazone et de ses affluents. Paruri est une divinité à l'origine du tabac et de la coca provenant du Brésil. Quant à Kayuwaya, il s'agit de l'ancêtre de la coca provenant des Andes.

d'analogie avec le fait d' « asseoir le mâcheur dans la maloca », ce qui pourrait expliquer l'effet magique entre l'un et l'autre (Mauss 1950 : 91).

Enfin, après l'offrande de poudre de coca, le soigneur énonce encore l'*Invocation du soleil couchant et du soir*, puis prononce les vers magiques cherchant à exploiter les propriétés de « cette poudre obscure » de la manière suivante:

Makapé ja'piyá, palá nuya'ta piká.

Palá mácho'ko nunaku piká.

Palá nupajno pi'makó chojé.

Sous cette poudre obscure, je t'assois bien.

Tu ne ressors plus vers moi.

Je te renvoie à ta place.

A nouveau, il s'agit d' « asseoir » quelqu'un au moyen d'une poudre, mais l'action est externe cette fois, et non plus interne. En d'autres termes, on ne place plus de la poudre dans la bouche de quelqu'un, mais tout autour de lui, toujours pour contribuer à l'asseoir.

Le fait que la nuit soit appelée « poudre obscure » (*makapé*) par les soigneurs Yucuna implique deux propriétés qui se conjuguent pour (r)asseoir les sujets à leur place. La première découle du fait que la nuit soit considérée comme une poudre. Celle-ci tend donc toujours, malgré sa volatilité, à descendre doucement pour se poser, s'asseoir, ou même rester collée aux choses. De là peut être interprété (par analogie) l'effet magique de la « poudre obscure » qui, lorsque elle se pose sur quelqu'un, tend également à « asseoir » celui-ci, comme si la nuit formait une gigantesque masse de poudre lourde à porter. La seconde propriété découle de la noirceur ou de l'opacité de cette poudre. En réduisant les conditions de visibilité, la nuit gêne ou annule toute possibilité de déplacement, donc elle tend irrésistiblement à « asseoir » ou à « renvoyer » (au bout d'un moment) n'importe qui « à sa place ».

2.1.3) Le traitement des morsures de serpent

Pour soigner quelqu'un qui s'est fait mordre par un serpent, Túwemi commence par invoquer les serpents et les insectes venimeux (mygale, scolopendre, scorpion, fourmis *Paraponera*, guêpes),⁷⁷ puis les entités qui piquent douloureusement (pointes en bois, différentes espèces de chenilles et de poissons-chats). La première phase du traitement consiste alors à refroidir chaque entité par différents moyens. En dehors par exemple de l'ortie et des dards de certaines fourmis⁷⁸, Túwemi invoque également « l'humidité de la nuit » (yuc. *isamani* ; esp. ver. *serena*), qui se manifeste par la rosée et la brume.

⁷⁷ Du point de vue yucuna, les insectes et les serpents partageraient le même venin. Le mythe de Kuwái(ri) raconte comment ce dernier rompit la première marmite de curare préparée par les serpents, et comment les insectes en profitèrent pour venir tremper leurs dards dans le poison répandu sur le sol (Fontaine 2010a : 22).

⁷⁸ Même si ces agents semblent échauffer dans l'immédiat, ils auraient un effet refroidissant par la suite.

<p>Kana kuwá'ko Weí kuwá'ko, Kana lupelupe Weí lupelupe,</p> <p>Kana saané Weí saané, Kanumaru saané.</p> <p>Chowi aú palá nuyakata karí nawápere chojé, karí murepí chojé.</p>	<p>Rosée suspendue [aux feuilles] de Weí, Balancée par le vent dans les branches de Weí,</p> <p>Vapeur d'eau de Weí, Vapeur de Kanumaru.</p> <p>Avec cette eau, je te refroidis bien dans ces fémurs, dans ces bras.</p>
---	--

Les quatre premiers vers invocatoires mentionnent que cette humidité ne vient pas directement du ciel (contrairement à la pluie), mais de la terre. Elle provient soit des rivières originaires de l'arbre Weí, soit du sol lié à Kanumaru, l'une des mères de la terre (soeur de Jameru).

La fraîcheur de la nuit a pour effet de condenser la vapeur d'eau sur les feuilles et les branches des arbres (qui sont, de même que les rivières, symboliquement associées à l'arbre Weí). Le dernier vers magique permet au soigneur d'exploiter la fraîcheur de la rosée et de la brume *pour refroidir* les membres endoloris du patient, et ainsi *calmer la douleur*. En langue yucuna le verbe *yakátakaje* signifie à la fois « calmer la douleur » et « éteindre (un feu) » ou « refroidir ». Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la douleur soit considérée comme brûlante (Fontaine 2010a), et qu'il convienne de l'éteindre ou de la refroidir à l'eau froide. Or l'eau de pluie reste souvent relativement tiède, surtout durant la journée, après quelques heures d'ensoleillement. Seule l'eau de la rosée est toujours assez froide pour apaiser la douleur. En outre, elle reste accrochée aux branches des arbres, malgré leur balancement sous le vent. C'est exactement cela que le soigneur souhaite (par ses paroles magiques) faire ressentir aux membres du patient : une eau ayant la fraîcheur de la nuit, qui s'accroche à lui pour le refroidir longtemps et en profondeur.

Une autre phase du traitement consiste à aller récupérer l'âme du patient chez les maîtres de la forêt (tapirs, esprits telluriques, boas), le soigneur envoie alors les lucioles. Il s'adresse à chacune d'entre elles de la manière suivante :

<p>Kana kamá'apana Weí kamá'apana. Kawanaku jepere mujrumi. Kajaparare aí, Kajayane pulá.</p>	<p>Rayon lumineux de Weí. Reste de torche <i>jepé</i>⁷⁹ de Kawanaku. Dents effilées, Front brillant.</p>
---	---

⁷⁹ *Jepé* (Yuc.). *Copai* (Esp. Ver.). Variété de bois résineux, utilisé comme bois d'éclairage ou de torche.

Wochina la'jokana chu, palá nupatá piwochina.	Dans cette enveloppe spirituelle, je saisis ton âme.
---	--

Le premier vers invocatoire fait référence au ver luisant (yuc. *kuté*),⁸⁰ censé être né de l'éclat ou de la luminosité de l'arbre Weí (qui, à l'origine, en tant qu'*Axus mundi* reliait le ciel et la terre). Le second vers invocatoire nomme une plus petite espèce de luciole (yuc. *pujiyú*)⁸¹, que la divinité Kawanaku créa à partir de ses restes de torche. Dans le cas de cette invocation, il s'agit non seulement d'exploiter certaines entités nocturnes à l'encontre d'autres entités, mais encore d'utiliser les propriétés de l'élément nocturne. Les lucioles disposant de leur propre « rayon lumineux » ou « torche », seraient particulièrement avantageées pour se déplacer la nuit, et même pour ramener ou guider les âmes dérobées par les maîtres de la forêt. Le dernier vers magique consiste à placer l'âme séquestrée au sein même de la luciole pour la « saisir » et l'emporter. La nuit, quant à elle, permettrait alors de dissimuler l'escapade de ces âmes et de ralentir leurs éventuels poursuivants.

Plus loin dans le traitement, le soigneur prononce diverses invocations à la fois pour cacher l'âme du patient et pour interroger les KL sur l'évolution de son état aux différentes heures de la nuit. Il commence alors par invoquer la maloca avec ses piliers et ses fosses funéraires comme dans *l'Ensorcellement des spectres* (où il s'agissait de renvoyer les spectres dans l'inframonde). En mobilisant ces différents éléments tout autour de lui par ses invocations, le soigneur inscrit le temps dans l'espace où il se trouve à la fois pour protéger le patient et pour pressentir l'état de ce dernier à chaque heure.

Les vers invocatoires font référence aux premières divinités mythiques ayant creusé des fosses. Comme elles sont supposées dangereuses, elles pourraient aggraver l'état du patient et emporter son âme dans leurs fosses, donc il faut les invoquer pour les éloigner (par exemple, en brûlant de la cire d'abeille ou du tabac). L'incantation nomme d'abord Jameru, qui non seulement habiterait dans la fosse des rapides de Córdoba (sur le fleuve Caqueta), mais encore aurait fait s'affaisser sous terre l'arbre Weí abattu par les KL.

Jameru mata'jné , Jameru puichajla, Jameru (j)apátajne,	Tranchée de Jameru, Fosse habitée par Jameru, [17h-18h] ⁸² Affaissement de Jameru,
---	---

⁸⁰ *Kuté* (Yuc.). *Luciérnaga* (Esp. Ver.). Lampyre, ver luisant, luciole. *Lampyris noctiluca*. *Kukui* est le terme générique pour les lucioles.

⁸¹ *Pujiyú* ; *Runi kamará* (Yuc.). *Luciérnaga pequeña* (Esp. Ver.). Petite luciole.

⁸² Toutes les heures mentionnées dans cette partie ne sont que des heures approximatives (celles données par Túwemi et Okúyajna). Dans la langue d'origine, les termes employés dans les vers se suffisent en eux-mêmes. Ils ne correspondent pas à des heures précises, et il n'est nullement besoin de se référer aux heures introduites par les Blancs.

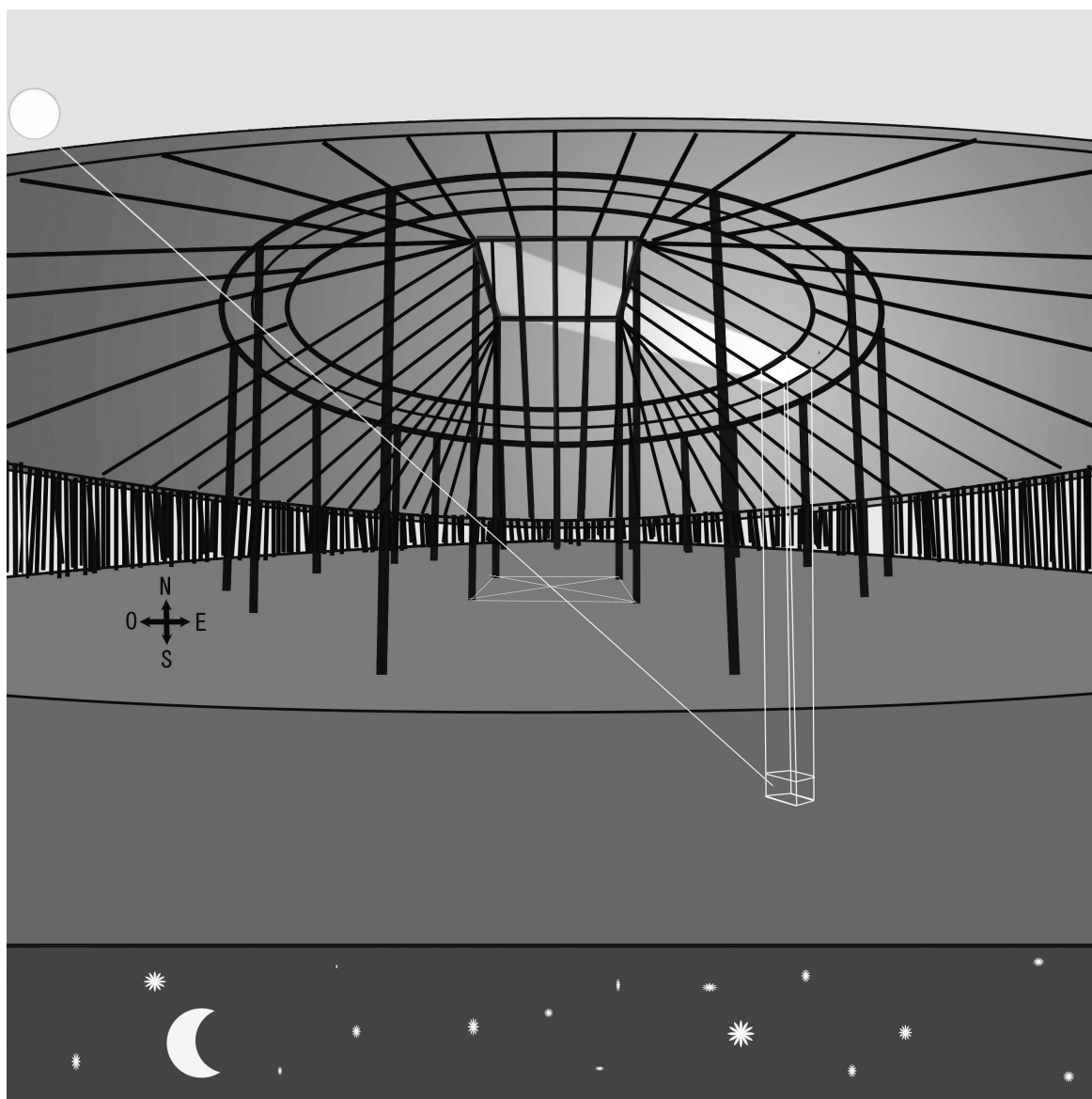
Kana (j)apátajne Weí (j)apátajne.	Affaissement de l'eau, de l'arbre Weí. [18h-19h]
Puichaku liyá, Wíyuwa'jini Je'chú i'rí ja'pejé, palá numá piwochina i'íja.	A partir de son trou, sous la lumière du soleil, je protège ton âme.

Le dernier vers est un vers magique mentionnant à la fois le soleil couchant et les fosses de Jameru. Celles-ci font référence à certaines fosses mortuaires de la maloca. Les fosses mortuaires (yuc. *pechu*) ont des dimensions à peu près constantes servant de mesure dans la construction des malocas. Leurs dimensions correspondent toujours aux projections perpendiculaires dans le sol des quadrillages formés par les chevrons avec les trois cerceaux médiaux de la charpente de la maloca (photo 2). Ici, les fosses de Jameru correspondent aux projections des quadrillages illuminés par le soleil aux environs de 17 heures au travers des ouvertures triangulaires de la charpente⁸³ (Figure 1), de part et d'autre du côté Est de la maloca⁸⁴.

⁸³ Signalons que la maloca constitue un gigantesque cadran solaire négatif. C'est donc la lumière projetée à travers un orifice qui marque la position du soleil et non pas l'ombre d'un gnomon comme dans un cadran solaire conventionnel. Sur les différentes heures marquées par la maloca Cf. Martin Von Hildebrand 1987 : 244-247.

⁸⁴ Pour simplifier, nous n'avons représenté qu'une seule fosse sur notre figure, celle correspondant au carré du quadrillage délimité par le cerceau médial du haut, sur la moitié nord de la toiture. Mais quatre fosses sont associées au nom de Jameru. D'une part, celle correspondant au quadrillage délimité par le cerceau médial du bas ; d'autre part, celles de la moitié sud. En effet, comme les Yucuna se trouvent très près de la ligne équatoriale, le soleil se trouve dans la moitié nord entre le 21 mars et le 21 septembre et dans la moitié sud le reste de l'année (Beckers 2004 : 6), donc il éclaire les parties opposées de la maloca. Les fosses désignées comprennent donc toujours les deux autres fosses en face des deux premières, symétriques par rapport à l'axe Est-Ouest, formé par le faite de la toiture.

Figure 1. Maloca de 17h.



Lorsque le soigneur prononce les vers invocant ces fosses, il est particulièrement attentif à ses propres sensations corporelles car chacun de ces vers sert à la fois à protéger le patient et à prévoir l'évolution de son état ; à savoir, donc, si la fosse servira juste de cachette pour protéger l'âme du patient ou si elle symbolisera finalement ... sa tombe. Un influx nerveux partant de la cheville du soigneur permet à celui-ci d'évaluer l'état du patient à chaque heure. S'il remonte jusqu'au genou, le patient va guérir. S'il fait le tour du genou puis redescend jusqu'à la plante du pied, c'est la mort qui attend le patient. S'il s'arrête un peu avant, celui-ci en réchappera de justesse.

Si le soigneur ne ressent pas de signal fatal en nommant le trou de Jameru, il passe aux

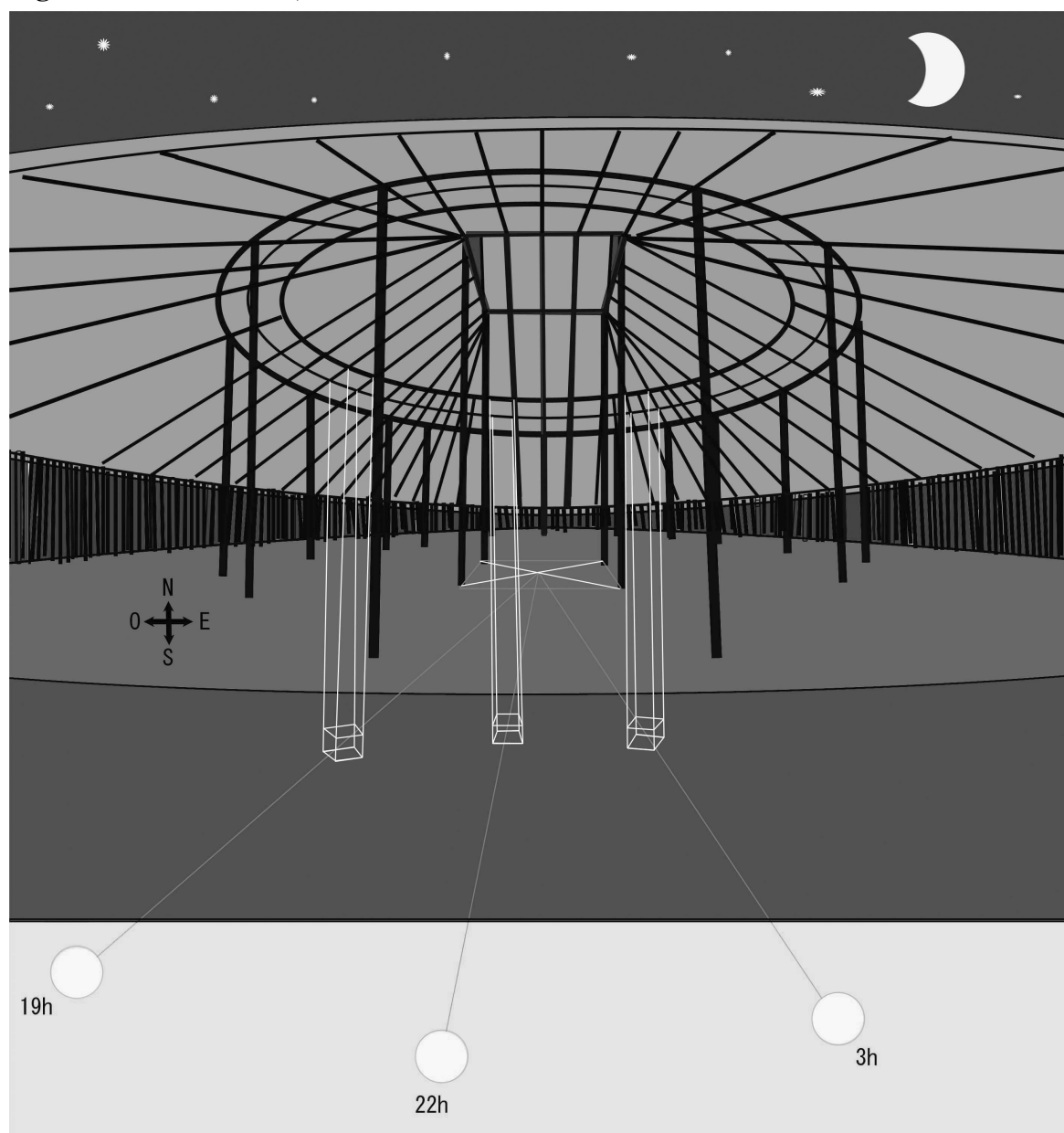
fosses suivantes : celle que Majnori⁸⁵ creusa pour piéger son grand-père Je'chú et lui soutirer sa cuirasse de tapir ; et celle de Mawochí, un gouffre dans lequel ce dernier fit tomber son frère Kawáirimi, qui se retrouva en pleine obscurité dans le monde du bas. Rappelons que dans le mythe de Kawáirimi, l'inframonde est décrit comme étant en phase nyctémérale opposée à celle de la surface de la terre, en raison de la navigation des divinités Soleil et Lune au dessus et en dessous de celle-ci (Jacopin 1981 : 79).

Majnori mata'jné	Tranchée de Majnori,
Majnori puichajla.	Fosse de Majnori. [19h-20h]
Je'chú I'rí Mawochí mata'jné	Tranchée du fils de Je'chú Mawochí,
Je'chú I'rí Mawochí puichajwé.	Fosse du fils de Je'chú Mawochí. [20h-21h]
Puichaku liyá palá numá piwochina i'íja.	A partir de son trou, je protège ton âme.

De même que les fosses de Jameru, les fosses de Majnori et de Mawochí sont nommées pour se référer à une certaine heure, mais nocturne cette fois. Il s'agit des deux fosses se trouvant au croisement des projections des cerceaux médiaux et des chevrons de la charpente avec les lignes imaginaires reliant le centre de maloca et le soleil de l'autre côté de la terre, de part et d'autre du côté ouest de la maloca. Dans la figure 2, est représentée à gauche l'une des fosses de 19 heures, appartenant à Majnori (celles de 22h. et de 3h. appartiennent à d'autres divinités qui seront présentées par la suite).

⁸⁵ Rappelons que Majnori est le fils né de l'inceste entre Lune et sa soeur Malaniya (Mythe de Majnori).

Figure 2. Maloca à 19h, 22h et 3h.



Dans toute incantation, le soigneur doit régulièrement entrecouper les unes avec les autres les différentes séries de strophes invocatoires pour pouvoir se référer aux différents types d'entités implicitement mentionnées dans les vers magiques. Dans le cas que nous avons transcrit, Túwemi a donc interrompu momentanément la série de l'invocation des fosses, en enchaînant avec l'*Invocation du soir* (vue précédemment) pour nommer les maîtres des premiers moments de la nuit, une invocation nécessaire dès lors qu'il s'agit de nommer les fosses mortuaires signalées durant la nuit.

Tapú(r)ina ijñaká, (...) Tapú(r)ina kená' alare. Makapé ja' pejé palá numá piwochina i'íja.	Maloca obscure de Tapurina, (...) Rayons rouges de Tapurina. [18h-20h] Sous sa poudre obscure, je protège ton âme.
Karipú Lakena warúwa'jne, (...) Karipú Lakena kená' alare. Ja'pejé palá numá piwochina i'íja.	Ce que les Karipú Lakena ont acheté, (...) Rayons rouges des Karipú Lakena. [20h-24h], Dessous, je protège ton âme.

Pour protéger son patient, et atteindre certaines sensations qui l'informeront sur l'état de celui-ci à chaque heure de la nuit, le soigneur a besoin de deux types d'entités – les fosses et la nuit. Il est alors obligé de prononcer leurs invocations respectives, sans oublier d'alterner les strophes de chaque entité, pour pouvoir se référer à ces deux types d'entités à la fois dans les vers magiques.

Túwemi a donc repris ensuite son énumération des fosses:

Jayí mata'jné Jayí puichajwé Kuwañawi(ri) mata'jné Kuwañawi(ri) puichajwé. Puichaku liyá, palá numá nukuwañeko wochina i'íja.	Tranchée de Jayí, Fosse de Jayí . [21h-22h] Tranchée de Kuwañá, Fosse de Kuwañá. [22h-23h] A partir de ce trou, je protège l'âme de mon enfant.
--	--

Jayí est le dieu Ver de Terre. Celui-ci aurait creusé un gigantesque tunnel lorsqu'il poursuivit Iyánuma le jaguar, son fils adoptif, enfuit de chez lui avec sa mère (Mythe de Iyánuma). Kuwañá, quant à lui, est un singe géant, maître de la forêt, ayant ouvert des tunnels pour ses animaux domestiques, les tatous.

Comme précédemment, on nomme ici deux fosses se trouvant au croisement des lignes imaginaires reliant le centre de maloca et le soleil de l'autre côté de la terre, mais selon sa position supposée à 22 heures (Figure 2).

Le vers invocatoire suivant constitue le premier vers de l'*Invocation de la nuit*, et désigne le milieu de la nuit, ou minuit. Cette invocation ne désigne que des animaux nocturnes, à commencer par le boa constricteur :

Kana kuwa Weí kuwa.	Boa suspendu de Weí. [23h-1h],
---------------------	--------------------------------

Ja'pejé palá numá piwochina i'íja. | Dessous, je protège ton âme.

On peut se demander pourquoi cette divinité boa suspendue à l'arbre Weí est invoquée pour désigner le milieu de la nuit. D'abord, parce que le boa est un animal arboricole qui, selon les Yucuna, se manifesterait particulièrement au milieu de la nuit. Et peut-être aussi parce qu'à l'origine, lorsque l'arbre Weí reliait encore le ciel et la terre, ce dieu boa, perché à ses branches, pouvait monter vers minuit et cacher le soleil qui, selon le mythe des KL, restait autrefois fixé au zénith.

Túwemi reprend ensuite son invocation des fosses de la manière suivante:

Periyapú mata'jné	Tranchée de Periyapú,
Periyapú puichajwé	Fosse de Periyapú, [1h-2h],
Kaí (ij)wilapi Weí (ij)wilapi,	Casier de l'arbre Weí. [2h-3h]
Puichaku liyá, palá numá piwochina i'íja.	A partir de ce trou, je protège ton âme.

Periyapú est une divinité du tonnerre (Cf. Mythe des Karipú Lakena) supposée être à l'origine des trous des éclairs et des terriers des tatous géants⁸⁶ associés au tonnerre.

L'arbre Weí est également mentionné, car après avoir été abattu par les KL, il est le premier bois à être passé sous terre. Ainsi, il est considéré comme le père ancestral de tous les casiers mortuaires (yuc. *ka'piri*).⁸⁷

Comme précédemment, les fosses se trouvent encore au croisement des lignes reliant le centre de la maloca et le soleil, mais selon leurs positions supposées entre 1 heure et 3 heures du matin.

L'invocation de la nuit se poursuit ensuite avec les coqs, qui chantent souvent à partir de 2 heures du matin:

Jatá Pero pirana,	Gallinacé domestique de Saint Pierre,
Jatá Pero jarepere,	Oiseau blanc de Saint Pierre,
Jatá Pero kala'pare,	Oiseau noir de Saint Pierre,
Jatá Pero kenapere.	Oiseau rouge de Saint Pierre.
Je'chú Tupana pirana,	Gallinacé domestique de Jésus Tupana,
Je'chú Tupana jarepere,	Oiseau blanc de Jésus Tupana,
Je'chú Tupana kala'pare,	Oiseau noir de Jésus Tupana,

⁸⁶ *Ja'tá* (Yuc.). *Armadillo trueno* (Esp. Ver.). *Priodontes maximus*.

⁸⁷ *Ka'piri* (Yuc.). *Ijwilapi* (langue yucuna réservée aux incantations, notée Yuc. I.). Casier mortuaire en bois dans lequel on place le défunt (en position fœtale) pour qu'il ne soit pas écrasé par la terre.

Je'chú Tupana kenapere.	Oiseau rouge de Jésus Tupana. [2h-3h]
Kapukuwá tajné,	Jambes droites,
Kamatú núrupi,	Cou large,
Kajiñapama cha,	Visage osseux,
Kawajé takú.	Bec jaune.
Jme'taka ja'pejé, palá numá	A son réveil ⁸⁸ , je protège l'âme de mon enfant.
nukuwañeko wochina i'íja.	

Cette invocation, qui considère à la fois les coqs et les poules, nomme comme d'habitude les premières divinités qui en sont à l'origine. Ici, ce sont les « dieux des Blancs », Saint Pierre et Jésus⁸⁹, qui sont invoqués, ce qui tend à montrer que les Yucuna ont bien conscience du fait que ces gallinacés ont été introduits par les Blancs. En effet, leur création n'est jamais attribuée à d'autres divinités mythiques. Dans la mythologie, ces animaux apparaissent principalement et inévitablement dans les légendes sur les Blancs, et Pierre (*Pedro* en espagnol) y est d'ailleurs représenté (Fontaine 2008b : 112). Mais on peut aussi les rencontrer dans certains mythes, comme nous avons pu le voir en première partie dans le mythe d'origine. Partout, les coqs sont principalement mentionnés pour leur chant de réveil. Le cri de ces volatiles est donc devenu un repère temporel incontournable de la deuxième moitié de la nuit.

L'invocation de la nuit se termine avec un animal nocturne déjà rencontré dans le mythe d'origine : le grillon.

Karipú Lakena lama'jné,	Chose transformée et répandue ⁹⁰ par les Karipú Lakena,
Karipú Lakena puichata.	Chose plate des Karipú Lakena.
Kakapéra'tare yuphé	Ailes à rayures,
Jme'taka ja'pejé, palá numá nukuwañeko	Au réveil de ce grillon [3h-4h], je protège l'âme
wochina i'íja.	de mon enfant.

Rappelons que les KL seraient les premiers à avoir prononcé l'incantation de la nuit

⁸⁸ *Jme'taka ja'pejé* (Yuc.). Quand il ouvre [les yeux].

⁸⁹ Rappelons que la langue yucuna n'utilise pas certains phonèmes (le [d] et le [z] par exemple) et qu'il existe une variation libre entre le [h] et le [s]. D'où la transformation de *Santo Pedro* en *Jatá Pero*, et de *Jesús* en *Je'chú* (Je'chú est aussi un nom clanique attribué à de nombreuses divinités, il signifie « Ciel »). Quant au nom de Tupana, il provient de la langue des Indiens Tupi qui appelaient Tupan leur divinité du tonnerre. Les premiers missionnaires l'assimilèrent au dieu chrétien pour faciliter l'évangélisation.

⁹⁰ *Lama'jné* (Yuc. I.). Chose s'est multipliée ou « répandue » au même moment de sa transformation. Lama'jné est un terme dérivé du verbe *lama'kaje* « répandre ».

pour contrer ses effets maléfiques. Dans la version de Túwemi du mythe des KL, Lajmuchí créa un arbre *Hymenaea*, en mâcha les feuilles, et les transforma en un grillon (yuc. *chi'chipira*). Puis il « l'essaya », ce qui fit : chi chi chi chii. Et ses cousins en firent autant. Lajmuchí dit alors : « Ceci annoncera le milieu de la seconde partie de la nuit [environ 3 heures du matin] à nos descendants. » (Cf. plus haut, Chap. 1.2.7.2, Tu. 1793-1799).

Après l'invocation de la nuit, Túwemi nomme les derniers trous de l'invocation des fosses, toujours en rapport avec l'arbre Weí.

Kana lojena Weí lojena	Fosse mortuaire de l'eau, de l'arbre Weí. ⁹¹ [3h-4h]
Kane e'chujú Weí e'chujú.	Engouffrement de l'arbre Weí. ⁹² [4h-5h]
Puichaku liyá palá numá nukuwañeko wochina i'íja.	A partir de ce trou, je protège l'âme de mon enfant.

On retrouve l'arbre Weí en raison du trou ou plutôt du caveau⁹³ qu'il laissa dans la terre en s'engouffrant définitivement sous la surface du sol.

L'invocation de l'aube et du lever du soleil est ensuite prononcée de la manière suivante:

Kuwái jme'takana,	Coupe de Kuwái [5h-6h],
Wíyuwa'jini Je'chú i'rí jme'takana ja'pejé,	Moment de l'ouverture du Soleil Fils du Ciel [6h-7h],
Wíyuwa'jini Je'chú i'rí maarena ja'pejé,	Lorsque le Soleil est derrière les arbres [7h-8h],
Wíyuwa'jini Je'chú i'rí iphulá ja'pejé,	Lorsque le Soleil est au sommet des arbres [8h-9h],
Wíyuwa'jini Je'chú i'rí yakatako ja'pejé,	Lorsque le Soleil est assis au dessus des arbres [9h-10h],
Palá numá nukuwañeko wochina i'íja.	Je protège l'âme de mon enfant.

L'aube est invoquée en tant que « coupe » ou « ouverture » (*jme'takana*) de Kuwái, en référence aux coups tranchants que ce personnage mythique assena aux serpents sortis du

⁹¹ On désigne ici sépulture rectangulaire appelé *pechu*. Ses dimensions sont celle d'un rectangle dont les dimensions sont toujours à peu près les mêmes. Elles servent de mesure dans la construction des malocas.

⁹² Ce trou est le dernier mentionné, Píteru dit qu'il est « invisible ».

⁹³ En passant sous terre, cet arbre emporta avec lui de nombreux êtres, dont certains devinrent des esprits telluriques ou aquatiques (tels les *junapiri*, êtres anthropomorphes maîtres de l'eau).

ventre de sa soeur (elle avait été fécondée par une divinité serpent, Cf. Mythe de Kuwáiri).

Est ensuite invoqué le lever du soleil. Tout d'abord en tant qu' « ouverture », de la même manière que le vers précédent, mais cette fois, il s'agit de celle du dieu Soleil en personne. Dans ces deux vers, la nuit est toujours pensée comme une épaisse canopée que l'on « ouvre » ou « coupe » à l'aide d'un objet tranchant, comme lors d'un abattage en forêt, où les arbres, en tombant, laissent soudain passer la lumière du jour.

Les premières heures de la matinée sont ensuite nommées en fonction de la hauteur du soleil par rapport aux arbres⁹⁴. Lorsque « le soleil est assis au dessus des arbres », les arbres sont pour lui comme un siège masculin (yuc. *jeta'pá*) sur lequel un maître de maloca doit resté assis le plus souvent pour penser, et diriger son clan.

2.1.4) Le traitement du monde

Nous examinerons dorénavant les incantations de Píteru. Elles diffèrent des précédentes dans la mesure où le soigneur appartient cette fois au groupe de filiation matapi (ou *jupichiya*) – dont la langue d'origine a aujourd'hui été remplacée par la langue yucuna, mais conserve certains termes chamaniques employés dans les incantations qui sont propres au chamanisme matapi. Leurs incantations restent dans l'ensemble assez différentes de celles des derniers descendants des « vrais Yucuna » (appelés *kamejeya*), dont fait partie Túwemi, même si beaucoup de références et de noms mythiques, de termes et de procédés incantatoires sont communs.

Commençons avec le traitement du monde, l'une des incantations les plus importantes et les plus longues des Indiens de langue yucuna Celle-ci a pour but de prévenir les malédictions suscitant des intempéries, des maladies ou d'autres dangers attribués aux divinités, maîtres de la forêt, esprits et animaux.

L'*Invocation du soir*, présentée précédemment, est à nouveau nécessaire, non pas cette fois pour bénéficier de certains bienfaits de la nuit (éloigner des entités malfaisantes, dissimuler ou protéger l'âme du patient), mais au contraire pour contrer ses dangers. En l'occurrence, il s'agit ici de forcer les « maîtres de la nuit » (yuc. *lapí miná*) à « rappeler leur esprit » pour éviter ses effets nuisibles.

L'*Invocation du soir* de Píteru, transcrite ci-dessous, est très différente de celle de Túwemi. Un seul point commun : la référence au maître Tapurinami.

⁹⁴ Il en est de même pour certaines heures de l'après-midi :

Wíyuwa'jini Je'chú I'rí to'kó ja'pejé,
Wíyuwa'jini Je'chú I'rí iphulá ja'pejé,
Wíyuwa'jini Je'chú I'rí maarena ja'pejé,

Lorsque le Soleil, Fils du Ciel, s'abaisse [14h-15h],
Lorsque le Soleil est au sommet des arbres [15h-16h],
Lorsque le Soleil est derrière les arbres [16h-17h],

Laí i'maká,	Moment de Laí, [18h.]
Laí suwá'kami.	Nuit de Laí.
Ñamiñari i'maká,	Moment de Ñamiñari, [21h]
Ñamiñari suwá'kami.	Nuit de Ñamiñari.
Tapurinami i'maká,	Moment de Tapurinami, [23h]
Tapurinami suwá'kami,	Nuit de Tapurinami,
Tapurinami i'wami.	Bas du corps de Tapurinami [minuit].
Numala yerukure, palá pipajno'tá nojlo piwochino.	Par le pouvoir de ma parole, tu rappelles ton esprit.

Laí est le premier ancêtre d'une cigale (yuc. *laíntaya*) qui sort aux alentours de 18 heures. On l'invoque pour nommer cette heure marquant la fin de l'après-midi ou le début de la nuit et, avec elle, le début des malédictions. On retrouve la même racine dans *lainchú*, qui signifie à la fois l'après-midi et le début du soir.

Ñamiñari est le nom invocatoire de Ñaminami, « le maître de l'obscurité » (*kalajeruni miná* en yucuna), déjà mentionné en première partie, dans notre présentation de l'épisode de la nuit de la version de Píteru du mythe des KL. Son heure est celle où la nuit a atteint son seuil maximum d'obscurité, vers 21h.

Enfin, nous retrouvons Tapurinami, le maître du sommeil et des rêves. Pour chacune de ces divinités, la nuit est appelée *suwá'ka-mi*, un substantif dérivé du verbe *júwa'kaje*⁹⁵, signifiant « s'obscurcir » (déjà évoqué). Le suffixe *-mi* traduisant le temps révolu, *suwá'kami* signifie littéralement « l'après obscurcissement » : une autre façon de désigner la nuit. Le terme *i'wa-mi* est aussi un terme intéressant car il constitue un concept que nous n'avons pas encore rencontré pour désigner ce qu'est la nuit. Ce mot est d'abord composé de *i'wa* qui signifie la partie sous la ceinture d'une chose, d'un animal ou de tout être anthropomorphe. Et lorsqu'il suit un tel substantif, le suffixe *-mi* traduit l'idée d'un détachement. L'une des origines de la nuit, aurait été créé par Tapurinami à partir d'une partie de lui-même: la moitié basse de son corps. Cette conception associant la nuit à la moitié basse du corps rappelle celle qui a été analysée chez les Otomi par Galinier (2011), et est également reliée à l'inframonde, puisque le monde du bas est toujours supposé être en phase nyctémérale opposée à celle de la surface de la terre comme il a été signalé plus haut.

Le dernier vers montre à quel point la « parole chamanique » (Yuc. I. *numala*) est puissante du point de vue yucuna. Par le « pouvoir magique » (Yuc. I. *yerukure*) acquis du

⁹⁵ Comme il existe une variation libre entre le [s] et le [x], on peut tout aussi bien dire *júwa'kaje* que *súwa'kaje*, en yucuna.

fait même d'avoir prononcé leur nom dans les conditions rituelles adéquates, les maîtres de la nuit sont forcés de rappeler leur esprit.

Comme dans l'*Ensorcellement des spectres* (de Túwemi), ce retour forcé nécessite certaines lignes à suivre pour guider les esprits en pleine obscurité. Mais à la différence de Túwemi, Píteru ne nomme pas des lueurs de couleur pour guider des entités malfaisantes dans un gouffre jusqu'au fin fond de la terre, il invoque des « cordes soutenant le monde » (yuc. *eja'wá iyo*) pour les mener jusqu'au ciel :

<p>Kaná kumáena Weí kumáena, " " tokeló. Kaná iyuná Weí iyuná, " " tokeló. Numala yerukure, palá pipajno'tá nojló piwochino.</p>	<p>Corde <i>kumáena</i>⁹⁶ de Weí, Etendue de la Corde <i>kumáena</i> de Weí. Corde <i>iyuná</i>⁹⁷ de Weí, Etendue de la Corde <i>iyuná</i> de Weí. Par le pouvoir de ma parole, tu rappelles ton esprit.</p>
---	---

Les cordes *kumáena* et *iyuna* sont deux types de plantes *Astrocaryum chambira* dont les fibres des feuilles servent à filer diverses formes de cordages (filets à provision et filets-hamacs, par exemple). Les Yucuna ne connaissant que ces deux espèces d'*astrocaryum* pour tisser leurs cordages, ils supposent d'emblée que s'il existe des liens pouvant soutenir le monde, ces liens doivent forcément provenir de telles plantes, ou du moins de leurs ancêtres, disposant d'une même propriété de résistance, mais idéalisée. Ici ces cordes proviendraient de l'arbre ancestral Weí qui aurait formé, à l'origine, un axe entre la terre et le ciel. Lorsque l'arbre fut abattu par les KL, ces cordes seraient restées les seuls liens reliés au ciel, des liens que Píteru invoque pour guider les esprits des maîtres de la nuit, et les faire remonter chez eux.

2.1.5) Le traitement d'un fœtus

Cette incantation est réalisée pour préparer l'accouchement, voire pour le précipiter s'il est en retard (postmaturité), surtout si la mère ressent trop de douleurs ou de faux symptômes d'accouchement (fausses contractions) ; on dit alors que l'enfant « ment à sa mère » (*ripajlá rujwa'té*).

L'incantation est prononcée pour traiter chamaniquement de l'eau froide qui sera ensuite donnée à boire à la mère. Le soigneur nomme d'abord cette eau froide (supposée avoir le pouvoir d'extraire) et l'appareil génital féminin. Puis il invoque toutes les entités

⁹⁶ *Kumáena* (langue matapi réservée aux incantations, notée Mat. I.). *Ku'mé* (Yuc.). *Cumaré* (Esp. Ver.). *Astrocaryum chambira*.

⁹⁷ *Iyuná* (Mat. I.). Autre type de *cumaré* (*Astrocaryum chambira*)

soupçonnées d'empêcher la sortie du bébé pour contrer leurs maléfices : les poissons-chats à épines censés avoir le pouvoir d'harponner le fœtus, les larves de charançons qui, pouvant creuser des galeries et monter dans les stipes de palmier, auraient aussi le pouvoir magique de faire remonter la créature dans la matrice, et enfin les plantes qui accrochent solidement (plantes à sel, lianes), pouvant retenir magiquement l'enfant.

Comme toujours dans les incantations yucuna, chaque effet présumé sur une entité affectée oblige à nommer tous les agents responsables possibles, c'est-à-dire tous les ancêtres ou divinités supposés maîtriser cet effet, du simple fait que leurs descendants, ou les entités qu'elles ont créées, sont soumis à ce même effet ou disposent des propriétés pour le produire.

Ensuite, le soigneur invoque toutes les entités qui montent et descendent facilement, et dont on suppose de ce fait qu'elles ont le pouvoir de « faire descendre » (*witúka'takaje*), afin d'appliquer ce type d'effet sur l'enfant⁹⁸ : les oiseaux qui passent leur temps à monter et descendre (hocco, pénélope, agami, coq et poule, qui vivent perchés de nuit et descendent de jour), les animaux qui descendent les arbres en courant (écureuils), et les fruits qui tombent seuls des arbres.

Enfin, les différentes entités du jour et de la nuit sont également nommées pour leur capacité à monter et à descendre quotidiennement en marquant des heures particulières. Ainsi, le soleil est invoqué de son lever jusqu'à son coucher.

Considérons par exemple le lever du soleil :

<p>Wa'jini keráto'o La'jokana ja'pejé, palá piwitúka'ta nukuwaiko keráto'ko.</p>	<table border="0"> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">Soleil naissant [6h-7h]</td> </tr> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">Dans cette chose, tu fais bien descendre mon enfant.</td> </tr> </table>	Soleil naissant [6h-7h]	Dans cette chose, tu fais bien descendre mon enfant.
Soleil naissant [6h-7h]			
Dans cette chose, tu fais bien descendre mon enfant.			

On remarque que le nom invocatoire du Soleil est quelque peu abrégé en langue matapi (Wa'jini) par rapport à la langue yucuna (Wíyuwa'jini) et qu'il n'est pas décrit comme Fils du Ciel (*Je'chú I'ri*). Par ailleurs, ses positions sont nommées différemment : Túwemi parlait d' « ouverture » *jme'taka* et non pas de « naissance » *keráto'o*.⁹⁹

⁹⁸ Traditionnellement, les femmes yucuna, comme la plupart des femmes indigènes d'Amazonie, accouchent accroupies ou assises (par terre dans leurs jardins), donc la sortie du nourrisson est orientée vers le bas.

⁹⁹ Píteru nomme les autres positions du soleil par des expressions différentes de celles que nous avons notées chez Túwemi :

<p>Wa'jini keyajnoka Wa'jini tara'komi Wa'jini to'komi Wa'jini keyajnoka Wa'jini witúka'kami</p>	<table border="0"> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">Soleil à mi niveau [8h-9h]</td> </tr> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">Soleil debout [11h-13h]</td> </tr> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">Soleil qui s'allonge [13h-15h]</td> </tr> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">Soleil à mi niveau [15h-16h]</td> </tr> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">Soleil couchant [17h-18h]</td> </tr> </table>	Soleil à mi niveau [8h-9h]	Soleil debout [11h-13h]	Soleil qui s'allonge [13h-15h]	Soleil à mi niveau [15h-16h]	Soleil couchant [17h-18h]
Soleil à mi niveau [8h-9h]						
Soleil debout [11h-13h]						
Soleil qui s'allonge [13h-15h]						
Soleil à mi niveau [15h-16h]						
Soleil couchant [17h-18h]						

De la même manière que lorsque le soigneur cherchait à prévoir l'évolution de l'état d'un patient mordu par un serpent, l'invocation des heures du jour et de la nuit permettrait de connaître l'évolution de la parturiente à chaque moment cité.

Par exemple, si l'enfant va naître à l'heure du « Soleil naissant », le soigneur doit ressentir, en prononçant ce vers invocatoire, la sensation de quelque chose qui remonte le long de la cheville et de la jambe puis redescend jusqu'à la face intérieure de la cuisse.¹⁰⁰

Quant au vers magique, il est toujours le même pour toute « entité qui descend », donc pouvant aussi « faire descendre ». Chaque ancêtre invoqué est interpellé pour placer à l'intérieur de lui-même ou de l'entité qu'il a créée, l'enfant que l'on veut faire sortir. En l'occurrence, on cherche ici à profiter du mouvement du soleil pour qu'il aide à tirer l'enfant avec lui.¹⁰¹

En ce qui concerne la nuit, celle-ci pourrait faire descendre l'enfant de la même manière que lorsqu'il s'agissait de faire descendre les spectres dans un gouffre. Du fait que la nuit soit perçue comme quelque chose qui descend sur le monde,¹⁰² cette propriété est toujours susceptible d'être utilisée dans les invocations pour s'appliquer à d'autres entités, en l'occurrence pour les tirer vers le bas.

Le soigneur commence alors à prononcer l'*Invocation du soir* en alternant chaque strophe mentionnant le nom d'une divinité avec le vers magique « Dans cette chose, tu fais bien descendre mon enfant ». C'est donc au sein de cette « nuit tombante » (comme on dirait en français) ou plutôt de cette « poudre descendante » qu'il place la créature pour qu'elle l'emporte avec elle.

Puis, il poursuit avec l'*Invocation de la seconde moitié de la nuit*. Elle est composée d'une série de strophes mentionnant chacune une entité différente.

Tout d'abord, le grillon nocturne (yuc. *chi'chipirá*) qui se fait entendre vers 1h. du matin:

Iná ajuna Karipú Lakena yumakane,
Iná ajuna Karipú Lakena lúutapare.

Enveloppe des KL, [1h]
Chose cendrée des KL.

¹⁰⁰ Selon Píteru, cette sensation ressemblerait au traçage d'une raie sur la peau. Cette sensation ou cet influx nerveux semble de même nature dans le cas du présage d'un décès ou d'une naissance. Les deux sensations diffèrent néanmoins en ce qui concernent leurs parcours et leurs points d'arrivée. Nous avons dit plus haut que la sensation laissant présager un décès partait également de la cheville, mais faisait le tour du genou et redescendait jusqu'à la plante du pied.

¹⁰¹ A noter que la mère accouche alors face au soleil, non seulement pour mieux éclairer le nourrisson, mais aussi pour bénéficier de ce mouvement qui est censé contribuer à tirer l'enfant.

¹⁰² Nous avons vu que l'obscurité de la nuit est vue comme une masse recouvrante, tantôt comme une poudre, tantôt comme une toiture de feuilles tressées, venant du haut (même s'il s'agit plus exactement du côté opposé au soleil couchant), alors que les dernières lueurs de clarté s'amenuisent toujours par le bas (à l'horizon du soleil couchant).

Kalúutapare nakú,
Kapiyuitare wichá.

Corps cendré,
Ailes couvrantes.

Il s'agit du même grillon que celui invoqué par Túwemi. Il est important de remarquer que les vers invocatoires diffèrent, mais restent cohérents avec la description de la version du mythe propre à chaque narrateur. Selon Píteru, le grillon est une « enveloppe » (*yumakane*) prise par les KL (ils se sont transformés en grillon), tandis que selon Túwemi, le grillon n'est qu'une « chose transformée et répandue » (*lama'jné*), des feuilles d'hymenaea que les KL ont changées en grillon (Chap. 1.2.7.1, Pi. 1016-1057 ; Chap. 1.2.7.2. Tu. 1793-1799).

A noter aussi que les heures de référence des vers invocatoires de ce grillon sont aussi différentes. Ceci peut s'expliquer par le fait que le grillon est entendu à plusieurs moments de la nuit (et pas à une seule heure précise). Ce qui concorde d'ailleurs avec les descriptions mythologiques des deux versions, puisque les KL l'auraient « essayé » à tour de rôle à différents moments de la nuit (entre de longs moments de silence).

Píteru invoque ensuite le hocco alector (*Crax alector*) :

Je'chú i'rí.

Fils de Je'chú. [2h]¹⁰³

Jañawainaká Je'chú piraku,
Jañawainaká Je'chú pilajné,
Jañawainaká Je'chú lama'jné.

Animal du Jaguar Jañawainaká Je'chú,¹⁰⁴
Chose tournée et transformée¹⁰⁵ par le Jaguar,
Chose transformée et répandue par le Jaguar. [2h30]

Kamorophani takú,
Kakanare ijlú,
Kapiyutenare núupi,
Kapukápiwa tajné.

Bec coloré,
Yeux noirs,
Cou de boa,
Jambes acajou.

Le hocco (yuc. *kuchí*) est aussi mentionné dans la version de Píteru, notamment par ses cris caractéristiques (*kuuchí*, *kuuchí*, *tuuu*, s. 1025 et 1029), mais il n'est pas l'une des enveloppes ou créations des KL. Les vers invocatoires distinguent deux variétés de hocco en leur attribuant deux origines différentes. La première variété de hocco aurait pour

¹⁰³ Ce vers invocatoire est normalement suivi des vers descriptifs et du vers magique, tout comme la strophe invocatoire suivante. Mais j'ai préféré m'abstenir de trop de répétitions.

¹⁰⁴ *Yawi kuté* (Yuc.). *Paujil de tigre* (Esp. Ver.). « Hocco du jaguar. »

¹⁰⁵ *Pilajné* (Yuc. I.). Chose transformée en étant tournée. Le fait que la chose est été tournée expliquerait sa forme ronde.

ancêtre l'un des fils de Je'chú : quant à la seconde, elle serait une « chose transformée et répandue » par le Jaguar. Ceci signifie que le premier est un solitaire, contrairement au second qui vit en horde.¹⁰⁶

L'invocation suivante est celle d'un oiseau déjà présenté lorsque Túwemi nommait les heures nocturnes : le coq.

Je'tupana piraku	Animal de Je'tupana,
Je'tupana pilajné,	Chose tournée et transformée par Je'tupana,
Je'tupana ajeware.	Blanc de Je'tupana. [3h]
Ata María piraku	Animal de Ata María,
Ata María pilajné,	Chose tournée et transformée par Ata María,
Ata María ajeware.	Blanc de Ata María. [4h]
Kakaenalare takú,	Bec rouge,
Kajalare wichá,	Plumes charbon,
Kajeware nakú,	Corps blanc,
Keñaphela tajné.	Jambes rouges.

Les origines du coq chez Píteru ne sont pas les mêmes que chez Túwemi.

Appelé Tupana en yucuna¹⁰⁷, Je'tupana est le nom invocatoire du dieu chrétien pour Píteru.¹⁰⁸ Ce « dieu des Blancs » (esp. *dios de los Blancos*) serait, selon lui, l'ancêtre des Brésiliens. Quant à Ata María, il s'agit sans doute d'un nom invocatoire de Sainte Marie,¹⁰⁹ une divinité que Píteru considère être l'ancêtre des Péruviens.

De même que les hoccos, les coqs font partie des animaux, mentionnés plus haut, qui « font descendre ». Et par le fait qu'ils soient associés à la nuit, donc à son pouvoir à elle de « faire descendre », ils contribueraient d'autant plus à précipiter la sortie vers le bas du nourrisson dès lors que le soigneur prononce le vers magique « Dans cette chose, tu assoies bien mon enfant. »

Rappelons-nous que dans la version de Píteru du mythe des KL (Chap.1.2.7.1), il

¹⁰⁶ Les incantations des Yucuna distinguent généralement les espèces animales si elles vivent en solitaires ou si elles vivent en groupe. *Lama'jné* est un mot dérivé du verbe *lama'kaje* signifiant « répandre ». Il désigne des espèces vivant en horde.

¹⁰⁷ Ce nom a été emprunté à la *língua geral* (deux langues véhiculaires du groupe Tupi-Guarani utilisées par les colonisateurs portugais à partir du XVIème siècle pour communiquer avec les indigènes).

¹⁰⁸ Je'tupana pourrait à première vue être la même divinité que Je'chú Tupana invoqué par Túwemi (le même nom serait simplement abrégé). Mais un autre « dieu des Blancs » du nom de Je'tú Tupana est parfois invoqué par Píteru (notamment dans l'invocation de la grippe). Comme le son [tch] est souvent prononcé [t] par les locuteurs yucuna, nous en déduisons que Je'chú Tupana correspond plutôt à Je'tú Tupana ; les deux traduisant sans doute le nom de Jésus Christ. Il est selon Píteru, l'ancêtre des Colombiens.

¹⁰⁹ Ata María, est sans doute un nom dérivé de Santa Maria (en portugais) ou Santa María (en espagnol).

était dit que « l'heure où les coqs se mettent à chanter » était aussi celle où « le Jaguar ancestral descendit du ciel » (Pi. 1062). Ce dernier trancha un peu plus tard dans le ciel, puis les KL firent de même (Pi. 1070-1076). Enfin, « au moment de l'aurore », le diable arriva également » et trancha à son tour pour s'approprier cet instant de pénombre (Pi. 1077-1080).

Là encore, la version du mythe de Píteru est tout à fait cohérente avec les vers de son invocations de la seconde moitié de la nuit:

Jañawainaká Je'chú mata'jné, Jañawainaká Je'chú aichokami.	Coupe du Jaguar Jañawainaká Je'chú, [4h30] Aube du Jaguar.
Iná ajuna KL mata'jné, Iná ajuna KL aichokami.	Coupe des KL, [5h] Aube des KL.
Iná Ñakami mata'jné, Iná Ñakami aichokami. La'jokana ja'pejé, palá piwitúka'ta nukuwaiko keráto'ko.	Coupe du Diable Iná Ñakami, [5h30] Aube du Diable Iná Ñakami. Dans cette chose, tu fais bien descendre mon enfant.

Signalons bien qu'en dehors de Ñamiñari et de Tapurinami, les autres divinités et leurs créatures intervenues aux différentes heures de la nuit ne sont pas invoquées pour avoir créé la nuit, mais seulement pour l'avoir marqué à des heures différentes (par les cris de leurs animaux ou par des coups tranchants). En cela, elles se sont chacune appropriées un moment particulier du temps nocturne. Si le vers magique mentionne toujours la nuit comme une « chose », ou plus précisément comme une « création matérielle » (*la'jokana*), il ne s'agit pas de la chose créée par chaque divinité invoquée, mais de celle qui fut divisée et répartie entre toutes ces divinités. Pour ces dernières, on comprend bien l'importance des invocations: elle sont la marque de leur appropriation, qui ne sera reconnue que tant que leur nom sera prononcé pour invoquer chaque partie de la nuit.

2.1.6) Le traitement d'éveil spirituel d'un enfant

Nous examinerons une dernière incantation : celle qui permettrait au jeune d'avoir un corps et un esprit apte à mémoriser les chants cérémoniels et/ou les incantations. Elle est pratiquée sur l'enfant dès lors que lui et ses parents acceptent qu'il reçoive un tel apprentissage, avant ses premiers rituels d'initiation.

Cette incantation se déroule principalement en deux étapes. Lors de la première, le

soigneur fait un traitement au genipa pour purifier l'enfant et particulièrement ses oreilles après tout ce qu'il a pu manger de mauvais. Pour réaliser un tel lavage, il doit d'abord invoquer toutes les entités supposées impures : le sang vaginal, le feu et les instruments pour le produire, les insectes comestibles gras (larves de charançons, certaines fourmis), les fruits huileux (*Jessenia bataua*, aguaje, açai, parépou, umari) et les animaux dont la consommation ferait vieillir (daguets, pécaris à collier, agoutis, acouchis, paresseux, singes, martres, sarigues, tamanduas, coatis, tatous, tortues).

Lors de la seconde étape, le soigneur appelle au contraire toutes les entités bénéfiques pour l'apprentissage du jeune : les divinités orphelines et savantes ayant appris seules (singe géant Makeratú, Majnori, les KL, Iyánama le jaguar, Je'chú), les maîtres des bals (Waruwachí, Kari, divinité jaguar, divinité raie, les KL, Yurupari, ancêtres kamejeya et jupichiya, etc.), les oiseaux chanteurs à fort thorax et à voie puissante (hocos, toucans, cassiques) et tous les animaux joyeux ou jacassants, dont le pouvoir serait d'animer les fêtes (grenouilles, aras, amazones farineuses, cassiques).

L'objectif est alors de placer l'enfant au sein de ces entités, ou inversement. Plusieurs éléments magiques sont alors mis à contribution pour réaliser cette fusion entre l'enfant et les êtres porteurs de la qualité que l'on veut lui transmettre :

1) La coca à mâcher, car, comme nous l'avons vu précédemment, celle-ci permet d'asseoir de manière agréable, pacifique et coopérative les esprits et divinités au sein de la maloca, mais aussi au sein de n'importe quelle autre enveloppe, et particulièrement celle de l'enfant ;

2) les dents de jaguar, car celles-ci sont des contenants dans lesquels sont « assis » (par des offrandes de coca) les esprits des divinités savantes en matière d'incantation ou de chant¹¹⁰ ;

3) la maloca, car celle-ci constitue le lieu rituel par excellence où les chanteurs et guérisseurs sont censés exercer leurs compétences, et donc s'asseoir ; c'est aussi là que les divinités et esprits bénéfiques sont conviés lors des rituels ;

4) la nuit enfin, car elle est considérée, nous l'avons vu, comme un élément descendant, donc favorable à la descente ou à l'assise des entités. Elle est aussi un moment fort, donc dangereux qu'il s'agit de maîtriser au cours de toute période rituelle chamannique ou de chant.

Ainsi, la nuit est invoquée à la fin de l'incantation pour asseoir les animaux à fort thorax et les animaux joyeux dans le corps de l'enfant.

Considérons d'abord l'installation des oiseaux à fort thorax.

¹¹⁰ Il existe deux types de colliers de dents de jaguar (principalement les canines) : les uns réservés aux chanteurs-danseurs, les autres aux soigneurs et chamanes. Ces colliers portés sur le thorax sont censés aider le chanteur ou le guérisseur à prononcer les chants ou les paroles rituelles.

Elle commence par les deux premières strophes de l'invocation du soir, ponctuées par les vers magiques appropriés :

<p>Laí i'maká, Laí suwá'kami. La'jokana ja'pejé, palá piya'ta nojló nukuwaiko ochino. Ñamiñari i'maká, Ñamiñari suwá'kami. La'jokana ja'pejé, palá piya'ta nojló nukuwaiko ochino.</p>	<p>Moment de Laí, [18h] Nuit de Laí. Sous cette chose, tu assoies bien l'esprit de mon enfant. Moment de Ñamiñari, [21h] Nuit de Ñamiñari. Sous cette chose, tu assoies bien l'esprit de mon enfant.</p>
---	---

Le but recherché est aussi de pousser l'enfant à s'asseoir sous la pression de la nuit, de la même manière que lorsque l'on cherche à asseoir les esprits du tonnerre pour éviter qu'ils ne déchaînent leur colère. On peut ainsi l'obliger à s'asseoir, par exemple, dans un hocco de Spix.

<p>Je'chú itu, Je'chú itu we'irí. Kakena'lare takú, Kakanare ijlú, Kapiyutenare núupi, Kapukápiwa tajné. Puichata i'kuta la'jokana chu, palá piya'ta nojló nukuwaiko i'kuta. Tapurinami i'maká, Tapurinami suwákami, Tapurinami i'wami. La'jokana ja'pejé, palá piya'ta nojló nukuwaiko ochino.</p>	<p>Fille de Je'chú,¹¹¹ Hocco de la fille de Je'chú. Bec rouge, Yeux noirs, Cou de boa, Jambes rouges. Dans ce torse, tu assoies bien le torse de mon enfant. Moment de Tapurinami, [23h] Crépuscule de Tapurinami, Bas du corps de Tapurinami [minuit]. Sous cette chose, tu assoies bien l'esprit de mon enfant.</p>
---	--

Les vers magiques ayant pour but d'asseoir l'enfant requièrent ici deux procédures. Dans l'une, le soigneur invoque la nuit pour forcer l'esprit du jeune à s'asseoir. Dans l'autre, il invoque le hocco de Spix pour préciser l'entité dans laquelle il souhaite le placer. Le vers magique précise d'ailleurs l'endroit le plus pertinent pour réaliser la fusion : le

¹¹¹ *Wepana* (Yuc.). *Paujil camarana, paujil de rebalso* (Esp. Ver.). Hocco de Spix. (*Mitu tomentosum*).

torse (*i'kuta*). Le torse du hocco est vu comme la partie la plus intéressante pour transférer une grande puissance de chant à l'enfant. C'est donc précisément le torse de ce dernier qui est projeté dans le torse de l'oiseau.

Plus loin, l'*Invocation du soir* est reprise avec les animaux joyeux ou jacassants.

Cette partie du traitement a pour but de rendre l'enfant loquace et allègre durant les fêtes, afin qu'il contribue à les animer par ses bavardages et ses chants. Dans toute fête, il est important que les gens dansent joyeusement et ne restent pas silencieux. Le silence – et donc l'ennui – des spectateurs durant les danses serait mauvais signe, car il annonce des morts à venir parmi les organisateurs de la fête ou les chanteurs invités (probablement en raison de la colère des divinités et esprits qui se seraient eux aussi ennuyés à la fête).

Ci-dessous, les vers invocatoires du crépuscule permettent de placer la bouche de l'enfant dans la bouche de la grenouille nocturne *sukukuwa*, particulièrement bruyante durant la nuit¹¹² :

<p>Laí i'maká, Laí suwákami. La'jokana ja'kojé, palá numá yejrú.</p>	<p>Moment de Laí, [18h] Nuit de Laí. Sous cette chose, je te rends heureux.</p>
<p>Iná Ñaká pajajné, Iná Ñaká sukukuwá. Kayapukure numá, Kakenatare wajlé, Kakapera'lare kujoyú, Kamuyure yathé. Numala la'jokana chu, palá piya'ta pinumalo nukuwaiko numala la'jokana chojé. Numala la'jokana aú, palá numá yejrú.</p>	<p>Pâté du spectre Iná Ñaká, Grenouille de Iná Ñaká. Bouche en demi-cercle, Dos rouge, Cuisses peintes, Mains rondettes. Dans cette bouche, tu places bien la bouche de mon enfant. Avec cette voix, je te rends heureux.</p>

Les strophes invocatoires du crépuscule et de la grenouille sont chacune suivies de vers magiques qui leur sont particuliers. Après les deux premiers vers invocatoires du crépuscule, le premier vers magique a deux fonctions principales : l'une, implicite, étant de contribuer à faire s'asseoir l'enfant « sous la pression de la nuit » (*la'jokana ja'koje*), l'autre, de le « rendre heureux » (*numá yejrú*) au sein de l'élément nocturne, c'est-à-dire

¹¹² Dans notre présentation de l'Ensorcellement des spectres, nous avons vu que Túwemi plaçait les spectres dans ces grenouilles pour mieux les entendre de loin.

de l'adapter à la nuit pour qu'il s'y sente bien.

Quant aux vers invocatoires et descriptifs de la grenouille *sukukuwa*, ils sont suivis d'un vers magique de placement, qui consiste à nouveau à préciser la partie de l'animal dans laquelle le soigneur projette la partie de l'enfant qu'il veut améliorer. Enfin, le dernier vers magique a pour but que l'enfant s'adapte à la voix qu'il acquiert grâce à la bouche de la grenouille, et qu'il prenne du plaisir à bavarder.

Pour clore cette sous-partie sur les incantations, récapitulons brièvement les différents usages des entités nocturnes et des effets de la nuit dans le tableau suivant :

Usages des entités nocturnes et des effets de la nuit dans les incantations

<u>Incantations</u>	Entités nocturnes nuisibles (invoquées pour être contrées)	Entités nocturnes exploitées (invoquées pour utiliser leurs effets dans les vers magiques)	Usage des entités nocturnes exploitées (mobilisées dans les vers magiques)	Marqueurs horaires de la nuit (invoqués pour utiliser certaines heures nocturnes dans les vers magiques)	Effets de la nuit exploités (significations des verbes employés dans les vers magiques)
<u>Ensorcellement des spectres</u> (Túwemi)	Spectres	<i>Chirilana</i> ,	Repousser avec le vent		
		Lueurs de couleurs	Guider		
		Engoulevants trifides, caïmans à tête jaune, grenouilles nocturnes, oiseaux trogons, bourdons	Réceptacle, Eloigner, alerter		Asseoir,
		Papillons de nuit, lune	Détourner l'attention		
<u>Inauguration de la maloca</u> (Túwemi)	Oiseaux nocturnes,				Saisir,
	Esprits du tonnerre				Placer, asseoir, renvoyer à sa place

<u>Traitement des morsures de serpent</u> (Túwemi)		Humidité de la nuit	Refroidir		
		Lucioles	Réceptacle, Emporter		Saisir, placer
				Fosses mortuaires nocturnes, boa, coq, grillon nocturne, aube.	Cacher et protéger, interroger
<u>Traitement du monde</u> (Píteru)	Maîtres de la nuit				
<u>Traitement d'un foetus</u> (Píteru)				Grillon nocturne, hocco alector, coq, aube	Faire descendre, interroger
<u>Traitement d'éveil spirituel d'un enfant</u> (Píteru)		Grenouille <i>sukukuwa</i>	Réceptacle, Rendre loquace et joyeux		Placer, asseoir.

2.2) Diagnostics nocturnes

Après avoir examiné un éventail assez représentatif des façons d'invoquer la nuit et ses entités dans les incantations, nous étudierons deux situations nocturnes dans lesquelles plusieurs soigneurs ont prononcé leur diagnostic, chacune de ces situations ayant d'abord été filmée, puis transcrite et traduite tout en tenant compte de la gestualité des interlocuteurs.

2.2.1) Une nuit de traitement et de soûlerie chez Túwemi (14 juillet 2009)

La première situation nocturne que nous allons étudier se déroula dans un contexte domestique, c'est-à-dire entre plusieurs membres d'une même famille partageant un même groupe de maisonnées proches les unes des autres (5 maisons voisines).

Comme la plupart des autres familles yucuna, celle-ci sème et récolte un bon nombre d'ananas pour préparer de l'alcool appelé *guarapo* en espagnol vernaculaire, ou *mawiru ala* (« jus d'ananas ») en yucuna. Traditionnellement, cet alcool devrait normalement être offert à des non-résidents, c'est-à-dire à des invités au cours d'une visite, d'un travail coopératif entre plusieurs familles, ou d'une cérémonie dansante (Fontaine 2008a). Lorsqu'il est ainsi utilisé, l'alcool d'ananas offert aux autres familles permet d'entretenir

des relations de parenté ou de voisinage, et souvent de voir si certains conflits plus ou moins latents peuvent être réglés pacifiquement ou non.¹¹³ Mais de nos jours, lorsqu'une famille n'a pas ou plus particulièrement de relations de solidarité à entretenir, que certains membres se sont fâchés avec les autres familles voisines dans de telles beuveries, et qu'aucun visiteur n'est venu bénéficier de son hospitalité, il arrive aussi que les membres de cette famille boivent eux-mêmes l'intégralité de leur *guarapo* toute la nuit jusqu'au matin, ne serait-ce que pour entretenir et rafraîchir leurs ferments¹¹⁴ avant qu'ils ne se dessèchent trop et deviennent impropres à la fermentation. Ce qui est le cas dans la situation que nous allons étudier.

En plus des conditions particulières à cette nuit de beuverie domestique, nous avons aussi une cure comme d'habitude, le soir, chez les guérisseurs yucuna. Ici, Túwemi a transmis une bonne partie de son savoir chamanique à son fils Okúyajna. L'un et l'autre traitent régulièrement et par ordre de préférence les membres de leur famille ou de leur communauté, et parfois des proches ou des patients en visite non membres de la communauté.¹¹⁵ Dans la situation présentée ici, le père et le fils réalisent des soins chamaniques l'un pour l'autre.

Vers 20 heures, juste après avoir terminé son repas, Túwemi est allé s'asseoir sur son siège *jeta'pá*, à côté de son lit¹¹⁶ dans l'unique chambre de sa petite maison sur pilotis.

Il a alors ouvert son pot en plastique¹¹⁷ rempli de coca à mâcher, et en a pris deux bonnes cuillérées à l'aide d'une cuillère en métal à manche cassé.¹¹⁸ Cette coca en

¹¹³ Dès lors que la plupart des participants sont bien ivres, et que plusieurs d'entre eux se sont provoqués verbalement, les conflits latents non résolus se règlent généralement par la violence (parfois à la machette).

¹¹⁴ L'origine de ces ferments appelés *mawiru i'jñé* (« excrément d'ananas ») est généralement considérée comme très ancienne ; elle est censée remonter au temps des premiers ancêtres éponymes des Kamejeya et Jupichiya. Ces ferments sont donc transmis de génération en génération entre représentants d'un même lignage. Nous avons aussi observé qu'un beau-fils pouvait récupérer les ferments de son beau-père décédé, lorsque ce dernier n'a pas eu d'héritier masculin à qui les transmettre. Ces ferments sont faits des restes de pulpe d'ananas fermentée que l'on garde après chaque beuverie, après les avoir soigneusement fait sécher au soleil sur une vannerie.

¹¹⁵ Selon un accord pris au sein de la communauté, ses membres peuvent être soignés gratuitement par eux, en échange d'une part des subventions annuelles de la communauté reçues de la préfecture de Leticia. Si le patient n'est pas membre de la communauté, il doit généralement offrir une rétribution directement au soigneur (argent, coca, cigarettes, nourriture, artefact traditionnel ou marchandise).

¹¹⁶ A proximité de La Pedrera, les planches découpées à la tronçonneuse sont relativement faciles à se procurer. Lorsqu'ils ne dorment pas dans des hamacs, beaucoup d'Indiens se sont construits des lits rudimentaires faits uniquement de planches, sur lesquels ils posent un matelas en mousse (de 5 à 10 cm. d'épaisseur).

¹¹⁷ Les récipients contemporains utilisés pour garder la coca à mâcher sont le plus souvent des boîtes cylindriques en plastique fermant hermétiquement par un couvercle qui se visse, qui étaient à l'origine des boîtes de chocolat en poudre (300 grammes) pour boisson instantanée de marque colombienne *Chocolisto* (photos 6 et 8). Les maîtres de maloca utilisent aussi des boîtes de lait en aluminium de plus grande capacité pour recevoir de nombreux invités durant les bals.

¹¹⁸ Pour absorber la coca, les Yucuna utilisent souvent des cuillères auxquelles ils ont cassé le manche pour les faire rentrer plus facilement dans leur pot en plastique. Leurs cuillères traditionnelles, appelées *ta'pá*,

poudre¹¹⁹, il la laisse ensuite fondre doucement dans ses joues, et en reprendra régulièrement toute la durée des deux traitements qu'il s'apprête à réaliser. Túwemi a aussi avec lui deux autres éléments à consommer durant le rituel : un paquet de cigarettes sans filtre *Piel Roja*, et un peu d'alcool d'ananas dans unealebasse. Contrairement à la coca à mâcher, les cigarettes ne sont pas absolument indispensables à tout traitement¹²⁰, mais la plupart des guérisseurs préfèrent en fumer durant les cures, car elles font partie des éléments offerts en offrande aux principales divinités chamanes (les Karipú Lakena, le Jaguar ancestral). L'offrande se fait alors en soufflant régulièrement de la fumée de tabac sur l'élément employé pour le traitement (encens, cire d'abeille, cendres de termitières, genipa, etc.). Dans ce cas, il s'agit de l'alcool d'ananas (*guarapo*).

Le traitement réalisé par Túwemi est une *Incantation de neutralisation du guarapo*, destinée à prévenir les problèmes éventuels de la soûlerie qui va suivre (pour mieux supporter l'alcool, et éviter la violence). Elle consiste aussi à recevoir l'accord des ancêtres pour que son fils puisse enseigner les chants du *guarapo* à son beau-frère César Matapi (de groupe de filiation *jupichiya*).

Dans les premiers dialogues qui suivent, Okúyajna est entré vers 21 heures dans la chambre de son père pour que celui-ci l'informe sur ses sensations ressenties durant l'*Incantation de neutralisation du guarapo*. Selon Túwemi, le traitement semble s'être déroulé sans encombre, donc il n'a rien de particulier à signaler.

En parlant de sa cure, il dit :

<p>« Palani nuli'chaka richa, nu'rí. Kaja nuli'chajla riká piyuke nuwe'pika ñakeji ketana. Marí nukeño'cha kapichakaje ja'piyá wapechuwa patakana. Palani nuwe'pichaka rinakoje, nu'rí. »</p>	<p>« Je l'ai bien réussie, mon fils. Maintenant que c'est fait, je sais toutes les informations que je pouvais en tirer. J'ai énuméré tous les dangers. Rien ne m'a été signalé, mon fils. »</p>
---	--

sont taillées dans des fémurs de tapir.

¹¹⁹ La préparation de la coca à mâcher (esp. ver. *mambe*) se fait en grillant sur une platine en terre cuite les feuilles de coca, qui sont ensuite pulvérisées dans un long pilon en bois. Des feuilles de *Cecropia* (esp. ver. *yarumo*) ou de *Pourouma cecropifolia* (esp. ver. *uva de monte*) sont brûlées et réduites en cendre avant d'être parfumées avec de l'encens (résine de certains arbres) et mélangées à la coca. Pour être finement tamisé, le mélange est ensuite secoué dans une gaine en tissu (autrefois en écorce) enroulée et ficelée autour d'une tige en bois. Enfin, la poudre volatile est recueillie à l'intérieur d'une caisse, aujourd'hui découpée à l'intérieur d'un jerricane en plastique (Cf. Fontaine 2008c).

¹²⁰ Les cigarettes s'achètent relativement bon marché à La Pedrera. Mais il est souvent difficile de s'en procurer à mesure que l'on s'éloigne du village (en amont sur les rives du Caqueta ou du Miriti-Parana, où habitent aussi beaucoup de Yucuna).

Okúyajna, lui, a préparé unealebasse de jus de genipa.¹²¹ Il la place alors sur un porte-alebasse *jumichiripuku*, devant un siège *jeta'pá* qu'il a disposé à l'extérieur, accolé au mur de la chambre de son père, dans la véranda. Là, son beau-frère l'attend avec une grande cuve remplie de guarapo, et lui demande comment s'est passé le traitement du vieux. Okúyajna lui répond alors que tout va bien.

Vers 21h15, après avoir posé par terre un pot de coca à mâcher et des cigarettes à portée de main, Okúyajna commence à prononcer l'*Incantation de protection au genipa* destinée à son père (photo 6).

Depuis un moment, son beau-frère César s'est occupé seul du *guarapo*. Il a devant lui une cuve en aluminium de cent litres, remplie au quart d'une pâte d'ananas râpé, laissée à fermenter depuis la fin de la matinée avec les ferments de la dernière beuverie. Au centre, il a placé une vannerie cylindrique, destinée à filtrer la pulpe en fermentation, et à en tirer le jus alcoolisé. Régulièrement, il rajoute de l'eau sur la pulpe d'ananas pour contrôler la vitesse de fermentation, et accroître la quantité de boisson. Mais pour l'instant les ananas n'ont pas encore atteint un seuil suffisant de fermentation, donc César ne fait qu'une première tournée, en servant une petitealebasse d'alcool à Okúyajna, et à son invité ethnologue (les seuls hommes présents). Túwemi, lui, s'est allongé dans son lit après la cure, car il est très malade. Il vomit énormément depuis quatre jours, surtout la nuit. Et c'est pour cela qu'Okúyajna lui fait un traitement de protection. Bien sûr, le vieillard ne boira pas de guarapo cette nuit.

Dès lors qu'Okúyajna s'est assis près de César et s'est mis à prononcer l'incantation de protection au genipa, César a commencé à chanter le chant du guarapo (*luma'lá*), un chant qui dure toute la nuit de la beuverie. Il sait qu'Okúyajna le reprendra s'il se trompe. Et en effet, Okúyajna interrompra à de nombreuses reprises son incantation du genipa pour chanter les parties du chant qui ne sont pas bien connues par son beau-frère.

Vers 23 heures, le guarapo a atteint une fermentation suffisante. César commence à en offrir généreusement non seulement aux deux autres hommes présents, mais aussi à sa femme (sœur d'Okúyajna), et sa belle-mère (femme de Túwemi).

Vers minuit, Túwemi vient participer à la fête en chantant également pour corriger les chants de son beau-fils.

Vers 1 heure du matin, Okúyajna a terminé l'incantation de protection. Après en avoir avisé son père, il échange avec lui des paroles cérémonielles (yuc. *yukupereji*) destinées à lui communiquer son diagnostic. Le début des paroles cérémonielles rappelle alors le compromis du fils par rapport à son père. Deux conditions étaient requises pour que Túwemi transmettent les incantations à Okúyajna : l'une était que ce dernier fasse tout son

¹²¹ Ce jus est également mélangé avec des feuilles d'autres plantes qui foncent davantage la teinture.

possible pour les mémoriser au mieux¹²², l'autre, qu'il soigne son père lorsque ce dernier ne sera pas en état de se défendre seul.

1.	OKÚYAJNA	– Marí iná chi'ná i'maká ñakeji yukuna inajlo ke kaja keja iná we'pichaka ñakeji paliyaka iná chi'ná wa'té pa'yú.	– J'ai appris cette incantation autant qu'il est possible de la recevoir d'un parent [de mon lignage], papa.
2.	TÚWEMI	– Kaje i'makale nu'rí.	– C'était bien le but recherché, mon fils.
3.		Ilé kaje penaje nu'michami ñakeji yukuna i'maká iná yanikejlo nu'rí penaje aú pila'á nojló ijaji me'jiwakaje pumi chiyá nu'rí.	C'est pour cela que je te l'ai enseignée, comme il convient de l'enseigner à un fils, afin que tu puisses me défendre quand je suis malade.
4.		Palá paja piwe'pika nojló me'jiwakaje nakoje iná we'pikaloje penaje.	Cela permet de me soigner, et de me dire ce que j'ai.

Puis Okúyajna l'informe des résultats en lui disant comment il a réalisé l'incantation et ce qu'il a ressenti en la prononçant.

5.	OKÚYAJNA	– Palani nuli'cha riká, pa'yú.	– J'ai bien réussi la cure, papa.
6.		Marí nukeño'cha rila'kana.	Voilà comment j'ai commencé.
7.		Marí kapichakajo chiyá nupa'chiya pipechu.	J'ai récupéré ton âme partout où elle était en danger.
8.		Palanija ri'michaka.	Tout c'est très bien passé.
9.		Rejomi nukeño'cha yeruku minana kapiya pipechu pa'tákana.	Ensuite j'ai été la reprendre chez tous les maîtres des malédictions qui s'en étaient saisis.
10.		Kaja piyuke nupa'chiyaka pipechu, pa'yú.	Je l'ai récupérée entièrement.

¹²² La plupart des incantations sont transmises sous cette condition. Etant donné que les jeunes sont de moins en moins motivés pour les apprendre jusqu'au bout, les soigneurs sont de plus en plus réticents à les transmettre (Fontaine 2011 : 141-142).

11.	Marí kaje tajnichakajo piyuke ejomi nukeño'cha juni puicha, palanija, ja'pá puicha, lerú puicha, yawajlu le'jé, mujrí.	Après cela, j'ai commencé à énumérer les poisons de l'eau ¹²³ , les poisons du curare, les poisons des chenilles, la grippe.
12.	Unká, palanija.	Mais non, ça va.
13.	Kaja piyuke nuli'chaka riká.	J'ai tout terminé.
14.	Rejomi nukeño'cha juni yajné kapiya pipechu pa'takana.	J'ai poursuivi avec les poissons qui pouvaient retenir ton âme.
15.	Maareruna i'michaño kanakuwani pa'yú.	Ceux-là je les ai bien ressentis, papa.
16.	Juni yajné wataño piwá'kana, e'iyonaja kaja nupa'chiya nakapiya pipechu naliyá.	Ils veulent t'emmener avec eux, mais j'ai réussi à leur reprendre ton âme.
17.	Marí kaje tajnichakoja nuya'chiya pipechu.	Après cela, je l'ai bien cachée.
18.	Unká meke la'laño chu pipechu kaje chu.	Là où elle est, ils ne sont pas prêts de la retrouver.
19.	Pala ri'micha piño nojló, pa'yú.	Selon moi, ça s'est bien passé, papa.
20.	Eyá eja'wá minana i'michaño nojló kanakuwani kaja.	Mais j'ai aussi senti les maîtres de la forêt.
21.	Jemana, neká kanakuwani ne'michaka nojló.	Particulièrement les tapirs.
22.	Eyá jarechina, la'yana, piyutena, palanija nanakuwa i'michaka nojló.	En ce qui concerne les esprits telluriques <i>jarechina</i> et <i>la'yana</i> , ainsi que les boas, rien à signaler.
23.	Aú marí keja nu'má pijló riyukuna, pa'yú.	Voilà ce dont je devais t'informer, papa.
24.	TÚWEMI – Ñakeka nu'rí.	– Bien, mon fils.

¹²³ *Juni puicha* (Yuc.). Vapeur s'échappant des troncs d'arbres (par temps de chaleur) et qui sont censées emmagasiner des maladies considérées comme des « poisons » (*puicha*), notamment le paludisme.

25.	Pala paja piwe'pichaka nojló ñakeji nakoje nu'rí iná we'pikaloje penajeja kalé nu'rí.	Je me réjouis que tu aies appris là-dessus pour pouvoir m'informer ainsi, mon fils.
-----	--	---

Pour expliquer ce diagnostic, il serait beaucoup trop long de présenter ici l'incantation du *genipa*, mais nous pouvons néanmoins en dresser ses étapes essentielles, signaler les procédures communes avec celles que nous avons déjà rencontrées, et souligner celles qui mobilisent particulièrement les propriétés ou les entités de la nuit.

Tout d'abord, l'état de Túwemi qui souffre de vomissements, et de troubles de la conscience, laisse penser que son « âme » (yuc. *pechují*) a été en partie emportée par des maîtres des malédictions (yuc. *yeruku minana*) en divers endroits. Okúyajna a donc nommé tous les lieux où ces derniers sont supposés demeurer (ce qu'il évoque dans la séquence 7) en localisant ces endroits par rapport aux fleuves et à leurs affluents (Fontaine 2011). Après cela, il a été « récupérer » son âme chez ses maîtres des malédictions (s. 9 et 10), ce qui se fait de la même manière que lors d'un *Traitement de morsure de serpent*, en envoyant de nuit des lucioles pour se saisir des parties séquestrées de son âme, et les ramener.

Par ailleurs, les vomissements de Túwemi peuvent aussi laisser penser qu'il s'est fait empoisonner (par des humains ou des non humains). Okúyajna a alors invoqué toutes les divinités et ancêtres à l'origine des poisons (s. 11), comme cela se fait aussi dans le *Traitement de morsure de serpent* ou dans un *Traitement contre la grippe*. Mais ces doutes n'ont pas été confirmés par des sensations corporelles lors des invocations des ancêtres des poisons, donc tout va bien de ce côté-là (s. 12).

Okúyajna a poursuivi en particulier avec les poissons (s. 14), qui eux aussi peuvent empoisonner quelqu'un en raison de l'ayahuasca (yuc. *kapí*, esp. ver. *yajé*) qu'ils sont censés boire avec le Yurupari juste avant de remonter les fleuves et les rivières pour arriver dans la région de La Pedrera entre la mi-juin et la mi-juillet. Il s'agit d'une saison d'abondance de poissons, que les Indiens essaient toujours de conserver sous forme fumée, salée, ou de farine desséchée, mais qui souvent, lorsqu'ils tardent trop longtemps, restent insalubres¹²⁴. Les intoxications et vomissements qui en résultent sont alors très fréquents et parfois fatals. Du point de vue indigène, les poissons seraient particulièrement disposés à empoisonner les humains qui les consomment, ou à les attaquer pour emporter leurs

¹²⁴ Le fait que ces poissons se soient fortement engraisés lors de leur remontée des grands fleuves (Amazone et Caqueta) accélérerait leur putréfaction, et donc rendrait plus délicate leur conservation sous forme salée ou séchée. Ceci expliquerait que beaucoup de gens s'empoisonnent en les consommant (communication personnelle de Santiago R. Duque, ichtyologue de l'Université Nationale à Leticia).

âmes (Fontaine 2010a).

Deux nuits plus tôt, un mauvais rêve de Túwemi était d'ailleurs cette conception yucuna. Dans son rêve, il se trouvait à l'Embouchure de l'Amazone (*Juni Ji'lami*, lit. « Origine de l'Eau ») au milieu d'une foule de gens qui étaient en fait des poissons. En tant que soigneur représentant des humains, Túwemi se faisait réprimander par des poissons fous de rage qui n'acceptaient pas que les hommes pêchent trop de leurs congénères. Les poissons l'avertissaient alors de leur intention de se venger chaque année à la même époque, en faisant toujours davantage de victimes. Túwemi savait alors à quoi s'en tenir, parce qu'en tant que porte-parole averti, il était le premier dans leur collimateur... Selon Okúyajna, qui écouta en même temps que moi son récit onirique, ce rêve est typiquement celui que seuls les guérisseurs peuvent faire. Ce rêve a pour particularité de montrer directement la forme des êtres de la nature tels qu'ils sont censés exister, ou se percevoir eux-mêmes, dans leur monde, et de permettre de communiquer ou d'interagir avec eux. C'est ainsi que se déroule la plupart des voyages extatiques des chamanes dans les différents univers qui leurs sont réservés. Et lorsqu'ils voyagent dans ce monde (visible), ils peuvent aussi rêver qu'ils prennent la forme d'un prédateur (par exemple, un jaguar) pour s'attaquer aux humains, au moment même où l'événement arrive réellement...¹²⁵ Ces rêves proprement chamaniques sont à distinguer des autres rêves, non réservés aux chamanes, qui, eux, ne montrent jamais directement la réalité du monde tel qu'il est réellement, même si ceux-ci ont aussi une signification divinatoire dont l'interprétation fait régulièrement l'objet de discussions entre initiés (Fontaine, 2008a : 176-177, 199-200), au cours desquelles les récits oniriques sont souvent accompagnés d'une « prédiction généralement inversée » (Galinier, 2011 : 70), comme un peu partout ailleurs.¹²⁶

Selon les sensations ressenties par Okúyajna lors de l'invocation de ces poissons, ce serait donc eux qui affligeraient son père, en retenant son âme et en voulant l'emporter (s. 14-16). Mais Okúyajna a pu protéger et cacher cette âme (s. 17-18). Là encore, cette partie d'incantation du *genipa* est très proche du *Traitement des morsures de serpent*, car elle reprend les mêmes procédures de dissimulation et d'interrogation requérant l'invocation de la nuit et l'invocation des fosses mortuaires. Par ces procédures, Okúyajna

¹²⁵ Túwemi me raconta l'histoire de plusieurs chamanes yucuna (dont l'un de ses grands-pères), qui « se nourrissaient » de cette manière sans avoir à consommer de viande.

¹²⁶ Bien que j'ai recueilli de nombreuses informations sur les rêves et leurs interprétations chez les Yucuna, j'ai préféré m'abstenir de traiter plus longuement de ce thème. D'une part, parce que la place me manque pour traiter du rêve autant qu'il le mérite, et parce que le rêve n'est pas propre à la nuit chez les Yucuna, du moins pas autant que ne le sont les mythes et les incantations. D'autre part, parce que ce rêve est désormais un thème classique (qui a largement été traité en ethnologie depuis ses origines, comme le signale Descola, 1993 : 465, qui interprète le rêve en s'inspirant de la méthode structurale) sans avoir eu à se doter préalablement d'une anthropologie de la nuit.

a non seulement pu cacher l'âme de son père dans l'obscurité des fosses mortuaires aux différentes heures de la nuit, mais il a pu interroger les divinités chamanes (KL) sur l'évolution de l'état de son père, notamment aux heures nocturnes, qui sont supposées être les plus dangereuses (pour cette nuit et les nuits qui vont suivre). N'ayant pas ressenti de signal défavorable, il peut alors dire que « ça s'est bien passé » (s. 19).

Enfin, Okúyajna a invoqué les tapirs, les esprits telluriques, et les boas qui, en tant que maîtres de la forêt (yuc. *eja'wá miná*), peuvent avoir des ressentiments contre Túwemi (s.20-22).

En l'occurrence, Okúyajna a ressenti un danger de la part des tapirs.¹²⁷ Túwemi devra prendre garde à ne pas manger de leur viande (ni même y toucher) pour éviter de subir leur vengeance (Fontaine 2010a).

2.2.2) Une baptême au sel végétal chez Píteru (14 août 2009)

Comme beaucoup d'autres indigènes de l'Amazonie, les Yucuna ont réussi à subsister dans cette gigantesque jungle en fabriquant du sel à partir des cendres de différentes espèces de plantes. Bien que ce sel végétal ne soit plus consommé quotidiennement de nos jours par la plupart des Yucuna en raison de la commercialisation du sel d'origine marine, ces derniers fabriquent encore parfois du sel végétal (yuc. *jiwi*) pour certains rituels, principalement pour le baptême des enfants.

La seconde situation que nous allons étudier, se déroule aux alentours de minuit et demi, lorsque Píteru a terminé son *Incantation du sel végétal (jiwi maná)*, et qu'il a convoqué les parents avec leurs jeunes enfants à baptiser et leurs futurs parrains. Le rituel qui suit est alors un baptême au sel végétal qui permet, d'une part, de donner un nom à ces enfants et de leur donner à chacun un parrain ou une marraine et, d'autre part, de les protéger vis-à-vis des nourritures, et de prévenir leurs fragilités ou leurs maladies liées à certaines entités particulières.

La veille du jour de l'incantation, Fermín et son frère cadet Ómar, deux pères de deux des enfants à baptiser sont allés chercher ensemble des plantes à sel (photo 8). A leur retour, ils les ont coupées et entassées au milieu de la surface de terre battue de la maison de Píteru, puis les ont brûlées. Une fois qu'il ne reste plus que des cendres, et que celles-ci ce sont refroidies, Fermín les a mis sur une grande vannerie égouttoir puis les a arrosé avec de l'eau, pour en recueillir le jus filtré dans un récipient rempli de jus de manioc. Dans ce jus, la femme de Píteru y fit cuire toute une nuit la viande d'un agouti¹²⁸ venant

¹²⁷ Si les tapirs sont en colère contre Túwemi, c'est probablement parce qu'il a consommé de leur viande alors même qu'il faisait des traitements chamaniques, qui nécessitent leur invocation, donc des services de ces tapirs.

¹²⁸ Il pourrait aussi s'agir de tout autre gibier comestible pour les Yucuna.

juste d'être tué par le père de Fermín et Ómar. On obtient alors un bouillon de viande assez épais, appelé *ko'chí*.



Les cendres de plantes à sel (*jiwi*) filtrées avec de l'eau dans une vannerie égouttoir, et le bouillon de viande destiné à recevoir le sel (*ko'chí*).

Píteru, lui, a commencé certains traitements préalables deux nuits avant le jour de l'*Incantation au sel végétal* proprement dite. Ces traitements préalables sont particulièrement nécessaires car plusieurs des enfants à baptiser n'ont pas reçu de traitement de sevrage au *kerá* (bouillon de crevette ou d'anguille cuite dans du jus de manioc pimenté) six ou sept jours après leur naissance. Les incantations préalables au traitement au sel végétal ont donc repris l'essentiel des étapes du traitement au *kerá*.

Le premier soir, entre 18 heures et 3 heures du matin, Píteru doit nommer en incantation les nouveaux nés avec les noms de tous leurs ancêtres, c'est-à-dire ceux de leur groupe de filiation (*kamejeya*, *jupichiya* ou *je'rúriwa*, par exemple) afin que la cure les prennent bien en compte. C'est cette invocation qui lui permet aussi de connaître le nom de chaque enfant au moment où il en ressent le signal lors de son énumération des différents noms. Par la suite, Píteru traite chamaniquement de la peinture rouge d'origine végétale (yuc. *kena* ; esp. ver. *carayurú*), et des colliers fournis par les parents afin d'accroître les aptitudes de chaque enfant à danser durant les bals. Il invoque alors les éléments

nécessaires à leur fabrication (par exemple: le *chambira*)¹²⁹. Ensuite, il prononça l'*Incantation de neutralisation des nourritures maudites (rikajwátakana ajñapajoji liyá)* afin de protéger chaque enfant avant que ceux-ci les consomment. Tous les animaux et poissons comestibles sont alors nommés afin de neutraliser leurs effets nuisibles, notamment en raison de la graisse qu'ils contiennent (Fontaine 2010a) et d'anticiper les dangers qu'ils pourraient avoir sur chaque enfant.

Le second soir, aux mêmes heures, il nomma les différents maux et malédictions des divinités, esprits et maîtres de la forêt, en interrogeant les Karipú Lakena pour savoir si chaque enfant allait être vulnérable par rapport à chaque maladie. Il traita également des cendres de bois pour épaissir et renforcer la peau des pieds de l'enfant contre les pointes sur lesquelles celui-ci pourrait marcher. Et il traita aussi l'eau de laalebasse pour le protéger des rayons du soleil.

Le troisième jour est le jour de l'incantation au sel végétal proprement dite. Píteru prépara tôt le matin l'espace rituel réservé à la cure, en dissimulant et en isolant cet espace du reste de la maisonnée par des paravents, car les femmes et les enfants n'ont pas le droit de le regarder prononcer l'incantation à la lumière du jour. Puis il réunit les derniers éléments indispensables au traitement : le bouillon de viande et de sel végétal, unealebasse remplie d'eau, des cendres de termitière, des cendres de bois, de la coca en quantité suffisante, la peinture rouge *carayurú* et les colliers traités (photo 9).

Píteru commença ensuite l'incantation vers 8 heures du matin et la termina un peu après minuit. Lors de cette dernière journée rituelle, il invoqua d'abord le jus de manioc servant à la composition du bouillon, laalebasse qui le contient, et son porte-alebasse afin de neutraliser les nuisances potentielles de chacun de ces éléments. Après cela, il invoqua toutes les espèces végétales renommées pour leur teneur en sel : les plantes à sel proprement dites (yuc. *jiwi*),¹³⁰ les palmiers fruitiers à sel (*Maximiliana maripa*, *Jessenia bataua*, *Inga sp.*, cocotiers et bananiers), et le palmier aguaje (dont chaque variété particulière est nommée en fonction de son lieu d'origine, de l'Embouchure de l'Amazone jusqu'en haut du fleuve Miriti). Toutes ces plantes sont supposées être à la fois dangereuses et vertueuses, ce qui suppose que, une fois invoquées pour être neutralisées, elles permettraient de protéger les enfants contre toutes les nourritures qu'ils consommeront durant leur vie.

Píteru n'interrompt son incantation qu'à quelques moments pour faire de courtes

¹²⁹ *Ku'mé* (Yuc.). *Cumare, chambira* (Esp. Ver.). Palmier chambira. (*Astrocaryum chambira*). Ses fibres sont utilisées pour filer des ficelles avec lesquelles sont tressés des colliers, des bracelets et des filets-hamacs (Esp. Ver. *chinchorro*).

¹³⁰ Ces plantes sont le plus souvent des palmiers (*Lepidocaryum tenue*, par exemple) ou des plantes grimpantes.

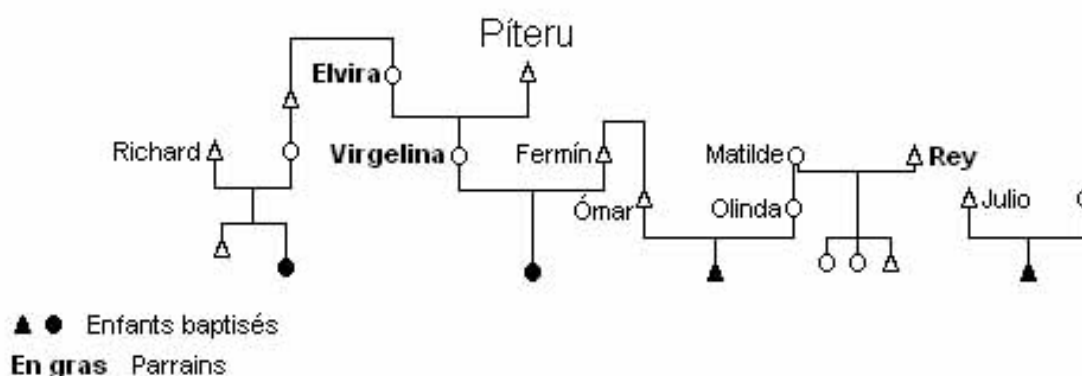
pauses, un peu avant midi pour aller vomir¹³¹, et pour prendre un léger repas (sans viandes grasses ou poissons gras) aux environs de 18 heures. Après cela, tous les résidents, voisins et visiteurs se mirent à l'écart du soigneur, pour éviter de le déranger. Ce dernier poursuivit alors son incantation dans l'obscurité de la nuit, mais cette fois sans se dissimuler derrière les paravents.

L'incantation terminée, Píteru fit venir les parents avec leurs enfants à baptiser, leurs parrains et marraines qui, cette nuit-là, attendaient ce moment dans les maisons voisines les plus proches, celles de Fermín et Ómar.

Arrivent alors les familles suivantes:

- Virgelina, la fille de Píteru, et son mari Fermín (de filiation Je'rúriwa) avec leur petite fille de 4 mois, et sa future marraine¹³² Elvira (de filiation Kamejeya) qui est la femme de Píteru.
- Ómar, sa femme Olinda et leur petit garçon de 2 mois. Ils m'ont choisi comme futur parrain.
- Matilde (Tanimuca) qui est la mère d'Olinda et Rey (Kamejeya) qui est le père des trois derniers enfants de Matilde (mais qui n'est pas le père d'Olinda),
- Julio (Kamejeya), sa femme (Tanimuca) et leur petit garçon de 3 mois. Ils ont choisi Rey comme futur parrain.
- La fille du frère cadet d'Elvira, son mari Richard, leur fille de 4 ans à baptiser, et leur fils de 16 ans. Les parents ont choisi Virgelina comme futur marraine.

Relations de parenté entre les participants du baptême au sel végétal



Vers minuit et demi, lorsqu'ils sont tous arrivés, Píteru s'adresse d'abord à son

¹³¹ Certaines parties de l'incantation requièrent d'aller vomir pour se purifier.

¹³² Dans les baptêmes traditionnels yucuna, chaque enfant baptisé a soit un parrain, soit une marraine.

beau-fils Fermín (également guérisseur) pour annoncer les résultats de la cure devant tout le monde. Il annonce alors son diagnostic pour les 4 jeunes enfants de la manière suivante :

1.	- Kaja nuñapachiya jiwí la'kana.	- J'ai terminé la cure.
2.	Marí ke ilé kamujiru nomicha.	Voilà ce que j'ai ressenti pour la petite [la fille de Fermín]:
3.	Palani. Unká na i'malá.	Tout va bien. Rien de grave à signaler.
4.	Kanaku wani rojlo ñani. E mujrí wejapaja.	J'ai juste un peu ressenti le signal de grippe.
5.	Eyá ilé Julio i'rí. Unká paala nomichaka riká.	Quant au fils de Julio. Ce n'est pas très bon.
6.	Ajné ño'jó chami rila'jó ritami.	Plus tard, il va tomber malade.
7.	Kaja kalé no'pachiyajla riká richiya.	Heureusement j'ai réussi à faire passer cette maladie.
8.	Rimoto'ka wakaje richi'na a'ño ra'jné mapeja makajwatakanaru.	Depuis qu'il est né, ses parents le nourrissent sans aucune protection.
9.	Lana nula'jé rinakoje.	Je lui ferai une protection au genipa.
10.	Raú no'pataje riká richiya.	Avec ça, cela va passer.
11.	Ómar i'rí ichira'taña riká kajuni aphi riyai'po'ko piyá, rikaja unká paala rijló.	Quant au fils de Ómar, ne le sortez pas quand il fait mauvais temps. C'est la seule chose à craindre pour lui.
12.	Richar itu, romoto'ko wakaje paneja rojñaka walijipuna.	En ce qui concerne la fille de Richard, depuis sa naissance, elle mange des viandes et poissons frais qui lui sont défendus.
13.	Riká la'rí me'jiwa ruká. Raú iñaphí ruká.	C'est pour ça qu'elle est faible et maigrichonne.
14.	Rojñajika jiwí, eyá kaja rutejmo'tajo.	Une fois qu'elle aura pris ce sel, elle prendra des forces.
15.	Nulapachiya chila'kaje, koka'laji, mujrí, iwakajiwa.	J'ai énuméré les vomissements, la diarrhée, la grippe, le paludisme.
16.	Palani piyukeja. Unká na i'malá kanaku waní.	Tout va bien. Je n'ai ressenti aucun signal particulier.

Píteru annonce son diagnostic en se référant à ce qu'il a ressenti lors de la seconde

soirée de traitement préalable à l'incantation du sel végétal proprement dite (*jiwi maná*). Comme pour le *Traitement des morsures de serpent*, ou pour l'*Incantation de protection au genipa*, les conditions nocturnes étant favorables à la divination, le soigneur en a profité pour invoquer les différents maux risquant d'affecter les enfants : la grippe, le paludisme, les vomissements et les diarrhées, souvent interprétés comme des malédictions d'ancêtres, d'esprits ou de maîtres de la forêt. Durant l'invocation de chaque type de mal, le soigneur se réfère aussi à chaque enfant en nommant ses ancêtres ethniques. Lorsqu'un influx nerveux de mauvais augure se fait sentir dans le corps en invoquant les ancêtres d'un enfant, le soigneur en déduit que celui-ci sera particulièrement vulnérable au type de mal en question.

Après ce diagnostic, Píteru dit à sa femme Elvira d'initier les gestes rituels qui lui reviennent en tant que marraine de sa petite-fille. Les actes rituels se déroulent alors dans l'ordre séquentiel suivant :

1. Avec la peinture rouge *carayurú*, la grand-mère commence par lui tracer trois raies horizontales sur le visage, l'une au milieu du front, et les deux autres de chaque côté du nez, sur les joues (photo 10).
2. Elle lui met le collier autour du cou.
3. Elle lui fait absorber une pincée de cendre de termitière.
4. Elle lui fait goûter un peu du bouillon d'agouti au sel végétal en lui mettant brièvement l'un des os du bouillon dans la bouche.
5. A bout de bras, elle pose la petite fille debout sur les cendres de plantes à sel, puis la lève le plus haut qu'elle peut vers le ciel.¹³³
6. Elle mouille la tête de l'enfant avec l'eau de la calebasse.
7. Enfin, Píteru annonce le nom traditionnel de la petite:
« Elle s'appelle Jemai. » (*Ruí Jemai*).

Par la suite, chaque autre enfant à baptiser recevra chacun son tour les mêmes gestes rituels de la part de son parrain ou de sa marraine, et enfin un nom de la part de Píteru.

Relions à présent ces différents actes rituels aux incantations qui les ont précédées.

Le *carayurú* et le collier ont été traités la première soirée d'incantation préparatoire pour que les enfants apprennent rapidement à danser durant les bals. Le *carayurú* aurait aussi pour vertu d'embellir les enfants, surtout lorsqu'on leur peint ainsi le visage pour ces fêtes.

¹³³ Un homme peut aussi réaliser ce geste avec plus de force et de signification. Ainsi Rey leva son filleul vers le ciel en le secouant vigoureusement, ce qui symboliquement est censé le débarrasser de tout lien retenant sa croissance par malédiction.

Les cendres de termitière (*mujalá*) ont aussi été traitées lors de cette première soirée rituelle. Elles sont toujours utilisées pour neutraliser les effets néfastes de certaines substances. Ici, celles des graisses des animaux et poissons à chair grasse, et celles des végétaux invoqués dans le traitement du sel végétal.

Le bouillon de viande au sel végétal (*ko'chí*) complète cet effet de neutralisation. Grâce à lui, chaque enfant devrait pouvoir consommer toutes sortes de nourriture tout au long de sa vie.

Les cendres (*paila*) répandues sur des feuilles de cacao sauvage, ont été traitées pour protéger les pieds de l'enfant, contre les branches cassées, pointes et épines qui pourraient les blesser.

Quant à l'eau que l'on asperge sur le crâne de l'enfant, on l'appelle « eau du soleil » (*kamula*), il s'agit d'une eau que l'on a exposé aux rayons du soleil toute une journée. Cette eau lui permettrait de le protéger contre les rayons solaires, lui évitant coups de soleil et insolation.

Enfin, le nom de baptême annoncé par Píteru est le nom d'un ancêtre du groupe de filiation de l'enfant en question. Ce nom fut signalé à Píteru par un influx nerveux dans son corps, alors qu'il nommait tous les ancêtres de cet enfant la première nuit de traitement préparatoire.

CONCLUSION

Maintenant que nous avons parcouru le mythe d'origine et les incantations des Yucuna, nous sommes mieux préparés à comprendre leurs conceptions de la nuit et leurs activités nocturnes. Il convient alors de faire un récapitulatif des principales analyses qui ont été faites, et de signaler les résultats qui nous paraissent les plus intéressants, susceptibles d'être repris dans d'autres études sur la nuit, et comparés à d'autres sociétés.

Tout d'abord, nous avons vu que si la nuit est un moment particulier durant lequel certaines activités sont privilégiées, voire plus valorisées que les activités diurnes, il est pertinent d'un point de vue méthodologique de prendre en compte les paroles qui traitent des conceptions de la nuit. Ce sont elles qui ont permis de présenter « l'ethno-nocturnologie » des Yucuna. Comme chez ces derniers, ce sont les mythes et les incantations qui rendent le mieux compte de leur point de vue emic sur la nuit, ce sont ces deux genres de parole que nous avons choisi d'examiner, pour en présenter les extraits les plus significatifs. L'analyse de corpus est bien sûr particulièrement intéressante en anthropologie, car elle permet de réduire considérablement les interprétations rendues invérifiables par manque de précaution dans la façon de décrire (Sperber, 1982). Grâce à l'élaboration raisonnée et méthodique de corpus, beaucoup de pièges de l'ethnocentrisme peuvent être évités, en présentant d'abord systématiquement des transcriptions d'énoncés et des descriptions de situations (relativement faciles à se représenter), avant de soumettre au lecteur des interprétations et des hypothèses théoriques plus ou moins fortes et difficiles à accepter (mais qui pourront ainsi être vérifiées ou testées).

Commençons par résumer les apports du mythe que nous avons étudié : le mythe d'origine. Celui-ci explique la réalité nocturne des Yucuna, en décrivant leurs activités telles qu'elles ont toujours été censées exister, et donc telles qu'elles doivent se reproduire aujourd'hui. A chaque fois qu'elle est prononcée, la parole mythique pose ou rappelle toute une série d'obligations, de normes et de valeurs, qui décrivent, légitiment et valorisent les activités nocturnes qui reviennent à chacun, selon son genre, son âge, son statut et le type de contexte dans lequel il se trouve (vie domestique, visite, travail coopératif, cérémonie dansante). En outre, le mythe d'origine décrit un bon nombre d'actes magiques réalisés par les divinités, certains expliquent non seulement l'apparition de la nuit ainsi que ses effets négatifs et positifs sur les activités humaines et animales, mais aussi avec quoi elle fut créée, comment, et de quelle manière ses effets bons ou mauvais furent amplifiés ou réduits. Ces explications sont lourdes de conséquences sur la vie quotidienne des Yucuna pour les raisons suivantes :

- 1) Elles postulent l'existence de la nuit en tant que création des divinités, insistant sur la « puissance dangereuse » (yuc. *ñáta'pe*) que celles-ci représentent si elles ne sont pas écoutées.
- 2) Elles décrivent bon nombre de lois et de propriétés de la nuit d'un point de vue chamanique, c'est-à-dire à la fois les régularités observées et ressenties par les guérisseurs et ce à quoi ils peuvent s'attendre en condition nocturne.
- 3) Elles montrent et attestent le pouvoir de la parole, c'est-à-dire les effets qu'elle peut engendrer sur le cours des événements ; celle des divinités, d'une part, qui peut créer ou transformer les lois de la nature, et celle des humains, d'autre part, qui peut exploiter ces lois pour agir magiquement au sein de cette nature, principalement durant la nuit.
- 4) Elles contiennent le savoir de référence qu'il faut acquérir pour maîtriser de telles paroles de pouvoir ; en l'occurrence, l'origine de chaque entité nocturne, les substances avec lesquelles elle a été créée, le lieu où elle se trouve, l'heure où elle se manifeste, le nom de son créateur, etc. Une multitude d'informations qui sont nécessairement mobilisées non seulement pour mémoriser les incantations et savoir de quoi elles parlent, mais aussi pour pouvoir les prononcer de nuit.

Venons-en à présent aux incantations. Celles-ci constituent des paroles magiques laissées aux humains par certaines divinités pour subsister, se défendre ou attaquer. Leur provenance a généralement été expliquée dans les mythes, principalement dans le mythe d'origine. Ces paroles sont supposées exploiter les lois de la nature créées ou transformées par les divinités pour avoir des effets sur le monde. Or de tels effets ne peuvent être obtenus sans que soient respectées un certain nombre de conditions requises, dont beaucoup font appel à la nuit.

La nuit participe ainsi au fonctionnement de nombreuses incantations, là encore pour plusieurs raisons :

- 1) La présence de la nuit est nécessaire aussi bien pour être invoquée que pour utiliser ses effets supposés, de même que pour toute autre substance magique exploitée dans les incantations (coca, tabac, cendre de termitière, genipa, cire d'abeille, etc.).
- 2) Certaines entités nocturnes doivent être invoquées, soit pour être contrées, soit pour emprunter leurs propriétés ou leurs pouvoirs, soit pour désigner certaines heures nocturnes.
- 3) La nuit posséderait en elle-même certains effets que les guérisseurs ont souvent besoin d'utiliser pour parvenir aux objectifs visés par leurs incantations. Ces effets recherchés sont toujours explicités par les verbes employés dans leurs vers magiques. Grâce à de tels actes de parole (au sens d'Austin), la nuit permettrait principalement de manipuler

des entités (« saisir »), de les déplacer dans l'espace (« renvoyer »), et de les insérer dans d'autres entités ou dans des lieux particuliers (« placer », « asseoir », « faire descendre », « cacher »). De même, l'obscurité de la nuit est utilisée pour dissimuler certaines entités à d'autres.

- 4) La diminution de la perception visuelle occasionnée par la nuit serait compensée par le développement d'autres perceptions, spécifiquement chamaniques. Ainsi la communication ressentie à distance avec les divinités chamaniques (KL, divinité jaguar) serait facilitée. Ceci permettrait aux guérisseurs de disposer d'une meilleure réception des signaux (influx nerveux) transmis par ces divinités dans leurs corps, des signaux interprétés de façon divinatoire lors de l'énonciation de certains vers dans le cours des incantations.
- 5) Enfin, pour les Yucuna, la nuit est le seul moment durant lequel on peut apprendre des incantations extrêmement longues et complexes. Il est donc possible que la nuit ait des effets favorables sur la mémorisation ou sur d'autres facultés cognitives. Lorsqu'on est habitué à veiller très tard dans la nuit, serait-on effectivement plus éveillé pour apprendre ou pour exercer certaines activités intellectuelles ? Chez les Yucuna, l'amélioration des facultés de mémorisation durant la nuit requiert certaines préparations rituelles régulières, liées aux épreuves de l'initiation, à l'absorption de certaines substances, à l'abstinence sexuelle et aux diètes alimentaires. D'autres sociétés ont sans doute testé depuis longtemps le développement des facultés cognitives et perceptives dans des conditions nocturnes comparables, mais encore peu explorées par nos sciences. Il s'agit à mon avis d'une belle piste de recherche pour l'anthropologie de la nuit.

S'il convient maintenant de retenir une chose sur la nuit, et sur les paroles que nous avons choisies d'analyser pour l'appréhender, c'est que la nuit n'est pas un objet d'étude comme les autres ; elle est un contexte à part entière pouvant encadrer quotidiennement aussi bien des actes et des paroles que les situations¹³⁴ et les sociétés dans lesquelles ils se réalisent. Elle est donc un *macrocontexte périodique*, par opposition aux *microcontextes* qu'elle englobe, et qui se définissent en tant que cadres d'interaction plus restreints (Hanks 2009), pouvant avoir également leurs propres systèmes de règles et valeurs, tels que la vie domestique, les visites, les travaux coopératifs et les cérémonies dansantes des Yucuna (Fontaine 2008a).

Or pour interpréter au mieux certains actes ou certaines paroles choisies dans chacune des situations nocturnes de cette société, nous ne pouvons absolument pas nous passer d'une enquête sur ce qu'est la nuit du point de vue de ses membres (de préférence ses

¹³⁴ Sauf évidemment les situations qui doivent obligatoirement être diurnes.

« experts »), en les interrogeant et en observant ce qu'ils en disent et ce qu'ils en font, en dehors même des actes et des paroles nocturnes que l'on cherchait à comprendre au départ.

Cela signifie, par exemple, que si notre objectif était de comprendre certains diagnostics nocturnes pouvant être observés en situation (tels que ceux étudiés à la fin de ce livre), toute notre enquête sur l'origine mythique de la nuit, et sur les incantations de la nuit était nécessaire. L'essentiel de notre enquête aura finalement été une recherche pour définir « le contexte nocturne » de toute activité ou de toute parole chez les Yucuna. Un contexte nocturne dont nous connaissons à présent une bonne partie des prémisses nécessaires pour faire des inférences correctes uniquement à partir des énoncés qui nous sont donnés.

Par exemple, reprenons un simple énoncé comme la dernière parole rituelle prononcée par Píteru :

| *Ruí Jemai*

| Elle s'appelle Jemai

Comment pourrait-on expliquer une telle phrase sans avoir connaissance des conceptions yucuna des lois de ce monde (notamment durant la nuit) et des incantations que le locuteur a dû prononcer pour arriver à ce choix ? Sans une étude ethnographique des contextes d'énonciation, on peut douter que les études pragmatiques parviennent à réaliser les inférences adéquates, simplement en postulant certains principes (coopération de Grice, pertinence de Sperber et Wilson) qui permettraient d'interpréter correctement les énoncés dans la plupart des situations de communication.¹³⁵ Les nuits des Yucuna ne sont précisément pas des situations de communication comme les autres.¹³⁶

Ce n'était que par une enquête préalable sur la nuit en tant que contexte possible des actes et des paroles du point de vue d'une société, que nous avons pu finalement prendre en compte l'ensemble du domaine des possibilités des Yucuna en condition nocturne, c'est-à-dire non seulement sur ce qu'ils peuvent attendre de la nuit, mais encore sur ce qu'ils peuvent en faire. Et c'est seulement entre les limites ethnographiquement étudiées de ce domaine des possibilités nocturnes que nous pouvons réaliser certaines interprétations et anticipations.

¹³⁵ Pour une critique des théories de la pragmatique en ce qui concerne les problèmes qu'elles posent en anthropologie, Cf. entre autres : Ochs Keenan 1976 ; Rumsey 2009.

¹³⁶ Durant leurs conversations nocturnes, les initiés yucuna se plaisent souvent à parler de manière énigmatique ou ambiguë, surtout lorsqu'ils abordent de près ou de loin les secrets des incantations, de la sorcellerie ou du rite de Yurupari. Selon Okúyajna, lorsqu'un non initié ou un ennemi potentiel pose une question dont la réponse pourrait laisser deviner certains de ces secrets, il change délibérément de sujet, ou place rapidement une boutade pour détourner définitivement la conversation. Il s'agit alors non seulement d'un cas évident de non coopération, mais encore d'une violation délibérée du principe de pertinence.

Références citées

- AUSTIN, John Langshaw
1970 *Quand dire, c'est faire* (Paris, Seuil).
- BECKERS, Benoit
2004 *Le diagramme solaire*.
http://www.heliodon.net/downloads/Beckers_2004_Ir_Le_diagramme_solaire.pdf
(consulté le 01/11/2011).
- DESCOLA, Philippe
1993 *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, Haute-Amazonie* (Paris, Plon).
- FONTAINE, Laurent
2003 Corpus yucuna. Introduction à la langue et à l'écriture yucuna, *Archive du Lacito*,
<http://lacito.vjf.cnrs.fr/archivage/languages/Yucuna.htm#intro>
2007 Logiques modales et anthropologie : Des règles à la parole chez les Indiens yucuna
d'Amazonie colombienne, *L'Homme*, n° 184, octobre, pp. 131-154.
2008a *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie
colombienne* (Paris, L'Harmattan).
2008b *Récits des Indiens yucuna de Colombie. Texte bilingue* (Paris, L'Harmattan).
2008c Les monnaies chez les yucuna d'Amazonie colombienne : de la coca à mâcher au
peso, in E. Baumann, et al., *L'argent des anthropologues, la monnaie des
économistes* (Paris, L'Harmattan), pp. 135-166.
2008d Les nouvelles interactions entre Yucuna et intervenants extérieurs, (Colombie
amazonienne), *Société suisse des Américanistes*, 70, pp. 49-58.
http://www.ssa-sag.ch/bssa/pdf/bssa70_08.pdf
2010a « Agents » ou « patients » ? De l'agentivité des chamanes yucuna d'Amazonie
colombienne, *Ateliers du LESC*, 34. <http://ateliers.revues.org/8526>
2010b (En collaboration avec Jacques Galinier, Aurore Monod Becquelin *et al.*)
Anthropology of the Night. Cross-Disciplinary Investigations. *Current Anthropology*,
Volume 51, Number 6, December, pp. 819-847.
2010c *Mythe de Kanumá*, http://crdo.risc.cnrs.fr/data/fontaine/YCN_KANUMA.pdf
2010d *Mythe de Komeyaphu*,
http://crdo.risc.cnrs.fr/data/fontaine/YCN_KOMEYAPHU.pdf
2011 Les cours d'eau dans les incantations chamaniques des Indiens yucuna (Amazonie
colombienne). *Journal de la Société des Américanistes*, 97-1, pp. 119-149.
En préparation, De l'agentivité mythique et incantatoire. Le mythe de Kawáirimi chez les
Yucuna (Amazonie colombienne), *Ateliers du LESC*.

- GALINIER, Jacques
 2011 *Une nuit d'épouvante. Les Indiens Otomi dans l'obscurité* (Nanterre, Société d'ethnologie).
- GALINIER, Jacques et al.
 2010 Anthropology of the Night. Cross-Disciplinary Investigations. *Current Anthropology*, Volume 51, Number 6, December, pp. 819-847.
- GIRARDEAU, Gabrielle et al.,
 2009 Selective suppression of hippocampal ripples impairs spatial memory, *Nature Neuroscience*, 12, 1222-1223.
- GRICE, H. Paul
 1979 Logiques et conversation. *Communications*, 30, pp 57-72.
- HANKS, William F.
 2009 Comment établir un terrain d'entente dans un rituel ?, *Cahiers d'anthropologie sociale*, C. Severi et J. Bonhomme (éd.), Paroles en actes, 5 (Paris, L'Herne), pp.87-113.
- HUGH-JONES, Steven
 1979 *The Palm and the Pleiades : Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. (Cambridge, Cambridge University Press).
- JACOPIN, Pierre-Yves
 1972 Contribution au débat sur l'ethnocide des Indiens d'Amazonie, in R. Jaulin (éd.). *Le Livre Blanc de l'ethnocide en Amérique* (Paris, Fayard), pp. 193-204.
 1977 Habitat et Territoire Yucuna, *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXI, pp. 107-139.
 1981 *La parole générative de la mythologie des Indiens Yukuna*, Thèse de doctorat (Université de Neuchâtel).
 1988 On the Syntactic Structure of Myth, or the Yukuna Invention of Speech. *Cultural Anthropology* 3 (2), pp 131-158
 1993-1994 (sous la dir. de) La parole mythique en Amérique du sud, *Société Suisse des Américanistes*, bulletin 57-58.
 2010 De l'agentivité dans, et de la parole mythique, *Ateliers du LESC*, 34.
<http://ateliers.revues.org/8533>
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine
 1998 *Les interactions verbales. 1/ Approche interactionnelle et structure des conversations* (Paris, Armand Colin, 3ème édition).
- MAUSS, Marcel
 1950 *Sociologie et anthropologie* (Paris, Quadridge).

- MARSHALL, Lisa et al.
 2006 Boosting slow oscillations during sleep potentiates memory, *Nature*, 444, pp. 610-613.
- MESSINGER, Joseph
 2009 *Le dico illustré des gestes* (Paris, Flammarion).
- MICH, Tadeusz
 1994 The Yuruparí Complex of the Yucuna Indians : The Yuruparí Rite. *Anthropos*, 89, pp 39-49.
- PAROZ, Jules
 1867 *Histoire universelle de la pédagogie* (Paris, Delagrave et Cie).
- REICHEL, Elizabeth
 1987 Astronomía Yukuna-Matapi, in A. De Greiff et E. Reichel (éds.), *Ethnoastronomías Americanas* (Bogota, Ediciones de la Universidad Nacional), pp. 193-232.
- RUMSEY, Alan
 2009 L'anthropologie a-t-elle besoin de sa propre pragmatique ?, , *Cahiers d'anthropologie sociale*, C. Severi et J. Bonhomme (éd.), Paroles en actes, 5 (Paris, L'Herne), pp.43-62.
- SCHACKT, Jon
 1989-1990 Rango y alianza entre los Yukuna de la Amazonia colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol XXVII. Bogota, pp 137-157.
 1990 Hierarchical Society : The Yukuna Story. *Ethnos* Vol. 55 (III-IV), pp 200-213.
 1994 *Nacimiento Yucuna. Reconstructive ethnography in Amazonia*. Thèse de doctorat (Université d'Oslo).
- SCHAUER, Stanley et SCHAUER, Junia
 1975 Texto Yucuna por Quehuají Yucuna. La Historia de los Caripú Laquena. In : *Folclor indígena de Colombia* T.1, Bogota, pp. 252-333.
http://archive.org/stream/rosettaproject_ycn_vertxt-1#page/n1/mode/2up (consulté le 17/04/2012)
 1978 Una gramática del Yucuna. *Articulos en lingüística y campos afines* (Bogota, Instituto Lingüístico de Verano - Digidec), pp. 1-52.
 2000 El Yucuna. *Lenguas indígenas de Colombia. Una visión descriptiva*, Bogota, Institut Caro y Cuervo, pp. 515-532.
 2005 (Comp.) Diccionario bilingüe Yucuna-Español, Español-Yucuna. Bogotá : Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.
<http://www.sil.org/americas/colombia/pubs/abstract.asp?id=45802>
- SMITH, Carlyle,
 2001 Sleep states and memory processes in humans: procedural versus declarative memory systems, *Sleep Med Rev*, 5(6), pp.491-506.
- SPERBER, Dan

- 1982 *Le savoir des anthropologues* (Paris, Hermann).
- SPERBER, Dan et WILSON, Deirdre
- 1989 *La pertinence. Communication et cognition* (Paris, Éditions de Minuit).
- STICKGOLD, Robert
- 2005 Sleep-dependent memory consolidation, *Nature*, 437, pp. 1272-1278.
- TURCHET, Philippe
- 2009 *Le langage universel du corps. Comprendre l'être humain à travers la gestuelle* (Montréal, Les Editions de l'Homme).
- VAN DER HAMMEN, Maria Clara
- 1991 *El manejo del mundo* (Bogota, Tropenbos).
- VON HILDEBRAND, Martin
- 1987 Datos etnograficos sobre la astronomía de los indígenas del noroeste amazónico, in A. De Greiff et E. Reichel (éds.), *Ethnoastronomías Americanas* (Bogota, Ediciones de la Universidad Nacional), pp. 233-253.
- WALKER Matthew et STICKGOLD, Robert
- 2004 Sleep-dependent learning and memory consolidation, *Neuron*, 44(1), pp.121-133.



1 et 2. Vues extérieure et intérieure de la maloca de Píteru récemment édifíée (17 août 2003, Communauté de Camaritagua, près de La Pedrera). Sur la photo 2, en bas à gauche, on peut voir la projection sur le sol des rayons du soleil au travers de l'une des deux fenêtres de la toiture aux environ de 14h30 (la maloca forme un cadran solaire négatif). Sous la toiture de feuilles tressées, on aperçoit aussi les trois cerceaux médiaux croisant les chevrons de la charpente. Les projections de ces quadrillages sur le sol délimitent les fosses funéraires souvent invoquées dans les incantations. Au milieu et à gauche, Píteru dialoguant avec Túwemi lors d'une visite de voisinage.



3. Platine à griller les galettes de cassave.



4. La même platine est aussi utilisée de nos jours pour griller les feuilles de coca.



5. Fabrication d'un porte-calebasse *jumichiripuku*



6. Okúyajna s'apprêtant à prononcer l'*Incantation de protection au genipa* destinée à son père. Il a devant lui un support à calabasse (*jumichiripuku*), censé projeter les substances à traiter dans l'inframonde et dans le monde céleste.



7. César en train de mélanger la pâte d'ananas fermentée à laquelle il vient d'ajouter de l'eau. L'alcool sera ensuite recueilli à l'intérieur de la vannerie cylindrique.



8. Plantes à sel végétal (*jiwi*) destinées à être brûlées.



9. Píteru récitant l'*Incantation au sel végétal* (14 août 2009). Sur le support *jumichiripuku*, il a déposé unealebasse contenant de la viande cuite dans du jus de manioc au sel végétal, des colliers destinés aux enfants, et l'un de ses colliers de dents de jaguar. Son pot en plastique rempli de coca à mâcher est à portée de main, ainsi que des feuilles entre lesquelles sont déposées des cendres de bois.



10. La petite-fille d'Elvira à la fin de son baptême au sel végétal. Sa grand-mère et marraine lui a tracé des marques de peinture rouge (yuc. *kena* ; esp. ver. *carayurú*) sur le visage, et lui a enfilé son collier lors des premiers gestes rituels.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	1
1. LA NUIT DANS LE MYTHE D'ORIGINE DU MONDE.....	18
1.1) Les premiers épisodes avant l'épisode de la nuit.....	18
1.1.1) Version de Píteru	19
1.1.2) Version de Túwemi	21
1.2) L'épisode de l'apparition de la nuit.....	30
1.2.1) Les conditions préalables à l'apparition de la nuit	30
1.2.2) Les paroles qui déterminèrent les effets de la nuit	34
1.2.3) La chose avec laquelle la nuit fut créée	39
1.2.4) Les recommandations du maître.....	42
1.2.5) Les actes qui libérèrent précipitamment la nuit	44
1.2.6) Les effets nuisibles de l'apparition de la nuit.	46
1.2.7) Le réaménagement de ses effets	53
2) Incantations et diagnostics nocturnes.....	68
2.1) Les incantations de la nuit.....	68
2.1.1) L'ensorcellement des spectres.....	69
2.1.2) L'inauguration de la maloca	76
2.1.3) Le traitement des morsures de serpent.....	80
2.1.4) Le traitement du monde	91
2.1.5) Le traitement d'un fœtus	93
2.1.6) Le traitement d'éveil spirituel d'un enfant.....	98
2.2) Diagnostics nocturnes.....	103
2.2.1) Une nuit de traitement et de soulerie chez Túwemi (14 juillet 2009).....	103
2.2.2) Une baptême au sel végétal chez Píteru (14 août 2009)	111
CONCLUSION.....	118