



HAL
open science

Le maître à deux têtes : une ethnographie du rapport à soi yuracaré (Amazonie bolivienne)

Vincent Hirtzel

► **To cite this version:**

Vincent Hirtzel. Le maître à deux têtes : une ethnographie du rapport à soi yuracaré (Amazonie bolivienne). Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2010. Français. NNT : . tel-01984217

HAL Id: tel-01984217

<https://hal.science/tel-01984217v1>

Submitted on 16 Jan 2019

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.

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Doctorat nouveau régime

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

Vincent Hirtzel

LE MAÎTRE À DEUX TÊTES

**Une ethnographie du rapport à soi yuracaré
(Amazonie bolivienne)**

Thèse dirigée par M. **Philippe Descola**

Soutenue le 12 février 2010

Membres du jury

Mme Isabelle Daillant
M. Philippe Descola
M. Philippe Erikson
M. Peter Gow
M. Patrick Menget
M. Nathan Wachtel

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Doctorat nouveau régime

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

Vincent Hirtzel

LE MAÎTRE À DEUX TÊTES

**Une ethnographie du rapport à soi yuracaré
(Amazonie bolivienne)**

Thèse dirigée par M. **Philippe Descola**

Soutenue le 12 février 2010

Membres du jury

Mme Isabelle Daillant
M. Philippe Descola
M. Philippe Erikson
M. Peter Gow
M. Patrick Menget
M. Nathan Wachtel

Pour Jean.

REMERCIEMENTS

De l'ébauche du projet de recherche à la rédaction finale de cette thèse, j'ai bénéficié de soutiens si nombreux que la reconnaissance que je suis à même d'exprimer me paraît dérisoire au regard de ce que j'ai reçu. À tous mes interlocuteurs yuracaré, et plus spécialement à ceux des communautés où j'ai eu l'occasion de résider longuement, Santo Domingo, Oromomo, la Misión et San Antonio, j'adresse mes premiers remerciements, non seulement parce qu'ils ont accepté de m'accueillir, mais aussi parce qu'ils ont apporté des matériaux qui nourrissent ma réflexion depuis des années. S'il ne m'est pas possible de nommer ici tous ceux qui ont été les protagonistes de mon expérience de terrain, je mentionnerai ceux qui, en plus du savoir qu'ils ont bien voulu me transmettre, m'ont gratifié de leur inconditionnelle amitié. Ma dette envers Aniceto Herbi, Pedro Terrazas, et Gerónimo Ballivián est considérable. Je tiens à adresser également mes vifs remerciements à Jeremías Ballivián, pour les immenses services qu'il m'a rendus en m'aidant à traduire la majorité des enregistrements de la mythologie yuracaré que

j'ai recueillis sur le terrain, et qui est devenu ces dernières années, un collaborateur essentiel du projet DoBeS Yuracaré auquel je participe aujourd'hui.

La richesse de cette expérience de terrain n'aurait pas vu le jour si je n'avais reçu l'appui des membres de la formation doctorale en anthropologie sociale et ethnologie de l'École des hautes études en sciences sociales, qui m'ont permis de bénéficier d'une allocation de recherche (1998-2001). C'est grâce à ce financement que j'ai pu réaliser la majeure partie du travail de terrain dont les matériaux se trouvent exposés et analysés dans cette thèse. Une part importante de la construction intellectuelle de cette thèse a pu être élaborée durant l'année universitaire 2004-2005, au cours de laquelle j'ai occupé, au sein du LAS (Laboratoire d'anthropologie sociale), un poste d'ATER (attaché temporaire d'enseignement et de recherche). Le privilège de pouvoir réaliser un travail de terrain de longue durée et de me vouer à la rédaction de cette thèse avec autant de liberté, doit énormément à l'appui et à la confiance qu'a bien voulu m'accorder Philippe Descola.

Depuis 2006, j'ai choisi de résider en permanence en Bolivie, et j'ai investi l'essentiel de mon temps dans un projet de documentation de la langue yuracaré, élaboré de concert avec Rik van Gijn pour le compte de la fondation DoBeS. Si ce projet m'a conduit à repousser l'achèvement de cette thèse, c'est un moindre mal en comparaison de tout ce qu'il m'a apporté par ailleurs tant en matériaux de terrain nouveaux, qu'en échanges avec les membres de l'équipe que nous avons constituée.

L'idée d'entreprendre une recherche ethnographique chez les Yuracaré m'a été suggérée par Philippe Erikson que je remercie chaleureusement de m'avoir orienté vers ce choix ainsi que pour le soutien qu'il a su me manifester au retour du terrain en m'invitant à présenter mes premières ébauches de réflexion dans ses cours de l'Université de Paris X et de l'Université de Metz. Durant ces dernières années, Isabelle Daillant s'est imposée comme une interlocutrice de premier plan, pour des raisons qui vont au-delà de la contiguïté de nos terrains respectifs. Cette thèse recueille les fruits du dialogue ininterrompu que j'ai la chance d'entretenir avec elle et qui témoigne de notre désir permanent d'approfondir notre connaissance ethnographique et historique du piémont andin bolivien. Les échanges avec Isabelle Combès et Tristan Platt, qui m'a permis également d'exposer une partie des matériaux présentés dans cette thèse à l'Université de San Andrews, ont été pour moi une source importante d'inspiration, pour tout ce qui touche à l'appréhension du processus d'articulation historique des basses terres et hautes terres boliviennes. Les projets de recherches communs, forgés dans le cadre du projet DoBeS avec Rik van Gijn et Sonja Gipper, m'ont ouvert les yeux sur des pans entiers de la langue yuracaré dont je n'étais pas à

même de comprendre la complexité, et je suis particulièrement reconnaissant à Rik de m'avoir patiemment instruit aux subtilités et au raffinement de sa grammaire.

L'orientation générale de cette thèse, les idées qu'elle développe, mais aussi les thèmes plus spécifiques sur lesquels elle se penche, doivent beaucoup à l'enseignement et aux travaux de Philippe Descola. C'est en dialoguant en permanence avec ses propositions théoriques que j'ai pensé et repensé le contenu de ce travail, dans une mesure qui va au-delà des références explicites et des traces matérielles que l'on y trouvera. Les travaux d'Eduardo Viveiros de Castro ont constitué une autre source fondamentale d'inspiration. J'ai cherché dans cette thèse, moins à appliquer directement ses propositions théoriques plutôt qu'à les mettre en résonance avec un matériau ethnographique qui me semble à même de les transformer. J'espère ainsi avoir pu contribuer, dans la mesure de mes moyens, à prolonger la réflexion de ces auteurs, en l'unissant à l'interprétation d'une société dont on verra qu'elle n'est pas sans révéler quelques surprises.

INTRODUCTION

Ethnographie conçue comme une enquête sur la question générale du rapport à soi, cette thèse propose une caractérisation de l’appréhension discursive que les Yuracaré ont d’eux-mêmes en tant que collectif et en tant que personne, et elle examine plus particulièrement les dispositifs rituels qui lui font écho. Elle étudie d’abord les éléments qui les ont amenés à opter pour une conception d’eux-mêmes fondée sur la figure de l’incomplétude, de l’abandon et de la perte, en prenant pour objet la geste du démiurge *Tiri*, récit mythologique à travers lequel ils content non seulement l’origine de leur collectif spécifique, mais aussi celle de l’humanité. Elle explore ensuite les dispositifs rituels qui répondent à cette conception particulière du rapport à soi en la mettant au regard d’un duel de flèches réalisé entre rivaux, de rituels de saignées exécutés pour accéder à un statut d’agent accompli individuellement et socialement, et de pratiques chamaniques (cérémonies d’invitation des esprits et initiations permettant

l'accès au monde de ces derniers). Cette thèse s'interroge ainsi sur le rapport entre la constitution d'une image de soi, inscrite dans la mythologie et dans la cosmologie, et les moyens rituels qui permettent, chacun à leur manière, d'en "dépasser" les limites ou d'en contourner les problèmes. C'est autant à la spécificité des réponses rituelles et à celle des domaines de la pratique sur lesquels ces rituels s'appuient pour trouver leur sens, qu'à l'entrelacement des configurations relationnelles qui les unissent les unes et les autres au discours mythologique, que cette thèse est dédiée, proposant au final une vision d'ensemble du système socio-cosmique à travers lequel l'idiosyncrasie du rapport à soi yuracaré s'est historiquement constitué. Pour résumer, les thèmes qui orientent le mouvement de la thèse, et servent à jalonner le parcours qu'elle décrit dans l'ethnographie de cette société, sont les réponses que les Yuracaré se sont données à deux questions qui s'impliquent mutuellement. La première, « qui sommes-nous ? », est de l'ordre de la connaissance et reçoit une réponse explicite de leur part. La seconde, « que pouvons-nous faire ? », est de l'ordre de la pratique. Si elle n'est pas exactement verbalisée en ces termes et n'est pas "travaillée" discursivement, cette question ne se pose pas moins implicitement, et c'est précisément par le biais de l'intelligence des dispositifs rituels que l'on entend non seulement la découvrir, mais l'articuler à la dimension mytho-cosmologique du discours.

Fruit d'un projet ethnographique n'ayant pas présélectionné un objet spécifique pour mieux pouvoir se laisser guider par l'étonnement, la problématique de cette thèse et la contribution qu'elle compte apporter aux études amazonistes en général ne furent pas déterminées à l'avance. L'analyse s'est construite progressivement, au retour du terrain, par étapes successives de décantation, avec pour objectif de mettre en rapport des domaines et des questions qui *a priori* pouvaient paraître déconnectés, comme les pièces d'une machine compliquée dont le plan d'ensemble aurait été dérobé. Le premier défi résidait dans le récit mythologique yuracaré évoqué ci-dessus, à l'examen duquel est consacrée la première partie de ce travail : celui-ci paraissait une illustration vivante, d'une caractéristique que l'on peut indirectement inférer des propriétés de constitution des cosmologies amazoniennes, si on les analyse du point de vue de l'animisme et du perspectivisme¹. L'incomplétude y apparaît comme une sorte de corollaire subjectif du rapport à soi que de telles populations (et le sujet générique qu'elles actualisent chacune) tendent à entretenir avec elles-mêmes.

¹ Sur l'animisme proprement dit, cf. Descola (1992, 1996) pour son premier stade d'élaboration théorique, (2005) pour le second. Pour le perspectivisme tel que le posera Viveiros de Castro, cf. 1996b, 2002b, et 2004. Pour d'autres recherches parallèles sur le perspectivisme, cf. aussi Lima (1996 et 2005).

« Éternellement en quête d'une complétude introuvable, environné de formes trompeuses et d'âmes dissimulées, écrit ainsi Descola, le sujet animique ne peut être sûr que d'une chose : il mange et sera mangé »². Incomplet mais ramené à la réalité par la seule certitude des rapports prédateurs, le sujet animique est si profondément détotalisé qu'on peut même le tenir pour un "non-sujet" (ou un sujet en perpétuel devenir). Comme Viveiros de Castro, adepte de ce type d'analyse le déclare : « [...] ce que l'animisme affirme, en fin de compte, ce n'est pas tant que les animaux sont similaires aux humains, mais qu'eux – comme nous – sont différents de soi-même »³.

Complétude introuvable, rapport réflexif qui ne peut par définition se boucler : tous ces ingrédients étaient présents dans la geste de *Tiri*. Mais avec une différence pourtant. Cette incomplétude et la finitude ou la dérélition qui s'y ajoute ne s'infèrent pas indirectement des propriétés d'un modèle de distribution contrastive de propriétés ontologiques, ou d'un système de rapports sous-jacents au statut de personne des non-humains : il est directement présent à la conscience réflexive, affluant à la surface du discours. On peut argumenter qu'il n'y a pas à s'étonner d'une telle situation, puisqu'elle est théoriquement prévue ou du moins prévisible ; tout au plus pourrait-on être surpris que les Yuracaré aient été capables de mettre en lumière et de projeter dans leur mythologie les principes mêmes qui peuvent par ailleurs se déduire de systèmes plus généraux de positionnement de soi dans le monde. Toutefois cette "transparence" pose des problèmes spécifiques qu'il convient d'examiner et qui découlent des "moyens littéraires", que les Yuracaré ont mis à contribution pour penser leur propre incomplétude et pour la mettre en intrigue : si celle-ci, en effet, peut être considérée comme un reflet de la structure animique ou perspectiviste de leur monde, elle ne s'élabore pas directement ou mécaniquement sur les principes à partir desquels ces approches théoriques se déploient. C'est donc la spécificité des ressources d'intelligibilité retenues par les Yuracaré qu'il paraissait important de cerner.

Mais une fois redéfini à sa mesure particulière le problème de l'incomplétude, restait à s'interroger sur ce qu'il y a autour (ou à côté) du mythe par quoi les Yuracaré disent ce manque, et l'ont littéralement fait leur, pour se déterminer dans leur rapport à eux-mêmes. Un thème aussi complexe que le rapport à soi peut trouver dans la mythologie ou la cosmologie un puissant moyen d'expression, à la fois fondamental et fondateur, mais le reconnaître ne contraint pas à y borner le problème du rapport à soi. Bien qu'il puisse apparaître difficile de les articuler à la mythologie, car leur signification ne se recueille pas à la surface d'un

² Descola (2005, p. 397).

³ Viveiros de Castro (2002b, p. 377).

discours, les rituels constituent pour leur part une dimension dont l'intérêt est critique, non seulement en raison des fonctions de surface qu'on leur accorde lorsqu'on les accomplit, mais surtout à cause des configurations relationnelles qui les chevillent. S'il est un thème qui a paru fécond à de nombreux chercheurs en Amazonie, c'est bien celui qui traite de l'espace du rituel comme d'espace privilégié pour transposer cette unique certitude du sujet animique que mentionne Descola : « la certitude de manger et d'être mangé ». Pour le dire autrement, un lien intime paraît souvent associer, dans le domaine amazonien, le rapport à soi – et son incomplétude – avec la prédation et la figure d'une inimitié qui peut se décliner sous de multiples formes. Si la question consistant à chercher « où est l'ennemi ? », peut passer pour primordiale, c'est qu'elle a été érigée par de nombreuses populations en une configuration relationnelle fondamentale dans des pratiques rituelles diverses, permettant le dépassement d'une conception de soi marquée par l'incomplétude. À l'échelle ethnographique amazonienne, les populations tupi-guarani sont sans doute l'exemple paradigmatique de ces sociétés qui travaillent rituellement l'inimitié pour tenter de compenser et de dépasser leur incomplétude. Cette constatation générale a eu un rôle heuristique fondamental dans la démarche réflexive que l'on a suivie. Elle permettait de se demander si les Yuracaré, qui explicitent leur détotalisation, à l'instar de maintes populations tupi-guarani, dans leur discours mythologique – sur la base d'un récit dont on verra qui plus est qu'il est largement commun – avaient opté, eux aussi, pour des moyens similaires de la dépasser.

La réponse que suggèrent les pratiques rituelles yuracaré est négative. Si l'hostilité peut y être toujours considérée comme un horizon relationnel englobant, les Yuracaré ne cherchent jamais à la mettre à contribution ou à tirer parti du point de vue que leurs ennemis peuvent avoir sur eux, et lorsqu'ils s'en préoccupent, c'est à travers des formules par lesquelles ils affirment qu'ils ne sont précisément pas des victimes (des proies) : « Nos ennemis sont dehors, et qu'ils y restent », disent en substance les Yuracaré. Une telle affirmation paraît évoquer l'importance de la production de la consubstantialité dans le soi local d'un groupe de parents idéalement consanguins, de l'esthétique du partage et du rejet de la dangerosité vers l'extérieur, ou de la critique de la polarité entre sociabilité domestique et publique, autant de dimensions explicitement associées à la socialité ordinaire amazonienne auxquelles J. Overing a su rendre attentif, donnant une impulsion décisive à de multiples travaux.⁴ Ce n'est cependant pas directement à travers une anthropologie de la vie quotidienne, que l'on entend parvenir à démontrer le rôle différent que les Yuracaré accordent à l'inimitié ou à rendre

⁴ Cf. plus particulièrement Overing (1985, 1989, 1999), Overing y Passes (2000), mais aussi, par exemple, MacCallum (1998) Belaunde (2000).

compte des solutions alternatives qui se sont imposées à eux pour chercher à dépasser la perception d'incomplétude qu'ils ont d'eux-mêmes, mais bien à travers les objets d'études privilégiés par ceux qui ont mis en évidence l'importance de l'inimitié ou de la prédation dans l'analyse des sociétés amazoniennes⁵. C'est ainsi que l'on s'attachera à décrypter la place que tiennent la prédation et l'inimitié dans des pratiques rituelles particulières sans pour autant, évidemment, les détacher de leur ancrage ethnographique général, seul à même de permettre la mesure de leurs significations particulières. La seconde partie de cette thèse a ainsi pour point de départ le duel de flèches – l'institution agonistique qui tient lieu chez les Yuracaré de guerre de vendetta – que l'on analyse en parallèle au statut qu'a eu pour eux la guerre externe. On entend s'intéresser, dans cette partie, au noyau des pratiques associées à l'hostilité, non pas tant pour y chercher des similitudes propres à l'Amazonie, que pour mettre en évidence ce que le cas yuracaré présente de dissonant dans ce contexte comparatif général. Il en ira de même dans la troisième partie de la thèse, traitant des saignées et du complexe chamanique. Si ces pratiques essentielles à l'accomplissement du soi yuracaré ne peuvent se comprendre sans tenir compte de l'inimitié des esprits et plus généralement des causes d'une adversité avec laquelle les Yuracaré composent au quotidien, elles démontrent que ces derniers ne sont séduits ni par l'appel d'une identification à leurs ennemis, ni par le souhait de s'approprier pour leur compte de puissances prédatrices dont ils chercheraient à devenir maîtres.

Sans que l'on dévoile le détail de l'argumentation que l'on présentera au cours de ces trois parties, dont la logique et l'articulation aux problématiques théoriques de la discipline feront l'objet de préambules spécifiques, il convient de dire deux mots sur les points forts que révèle l'ethnographie yuracaré : les configurations relationnelles et les figures d'autrui qui s'imposent à eux et qui nous paraissent justifier le point de vue que l'on entend développer à travers cette thèse. Si les Yuracaré ne cherchent pas de totalisation par la voie de l'inimitié, c'est précisément qu'ils estiment qu'elle est virtuellement possible à travers des rapports de maîtrise. Cette formule dyadique qui unit deux termes hiérarchiquement disposés, dont l'un précisément englobe l'autre, tout en dépendant de lui, est omniprésente dans leur univers socio-cosmique : non seulement, comme ailleurs en Amazonie, elle caractérise le rapport de certains esprits au gibier, des Yuracaré à leurs animaux familiers mais elle tient un rôle crucial

⁵ Le type d'analyse développé dans cette thèse appartient davantage à la perspective de « l'économie symbolique de la prédation » qu'à celle de « l'économie morale de l'intimité » pour reprendre les expressions forgées par E. Viveiros de Castro (1996) pour désigner les deux principales traditions d'études amazonistes de ces vingt dernières années. Toutefois, comme on aura l'occasion de s'en rendre compte, cette thèse n'en adopte pas moins une position critique (mais une critique que l'on peut dire "du dedans") ethnographiquement fondée sur certains des postulats de l'économie symbolique de la prédation.

sur deux points supplémentaires. En premier lieu, c'est à cette formule que se rattachent leur manière d'envisager leur propre incomplétude et la stratégie qu'ils adoptent pour affirmer leur présence en tant que personne. La geste de *Tiri* expose comment le « nous » yuracaré s'est défini précisément au moment où leurs aïeux ont perdu leur démiurge, dont le statut peut être assimilé à celui d'un maître désireux non seulement de prendre soin d'eux, mais souhaitant aussi se totaliser avec eux. Si c'est l'absence de leur maître qui a généré aux yeux des Yuracaré leur statut d'abandon et rendu possible ainsi qu'ils soient l'objet d'une omniprésente hostilité qui vient de l'extérieur ou d'une adversité toujours recommencée, cette même relation conditionne la manière dont ils conçoivent le rapport qu'un individu peut établir avec lui-même pour affirmer qu'il est authentiquement ou intensément présent à lui-même ou à autrui : en d'autres termes, cette relation se situe dans un rapport transformationnel étroit avec l'expression conceptuelle de ce qu'est une personne en yuracaré. On cherchera à établir que la pratique des saignées entretient, elle aussi, un lien étroit à cette dimension du rapport à soi : elle est précisément le moyen par excellence de démontrer que l'on est maître de sa propre personne, à travers une douleur qui n'est plus infligée arbitrairement de l'extérieur, mais causée volontairement et par conséquent souhaitable et bénéfique.

Le second point que l'on peut considérer comme essentiel de l'ethnographie yuracaré, c'est l'attention portée à des termes intermédiaires entre soi et ses ennemis et avec lesquels une identification est possible précisément en-deçà d'un seuil prédateur. La première manifestation de ce que l'on définira plus avant comme des doubles de soi, est une catégorie que l'on peut définir comme « ceux que nous aurions pu être mais ne sommes pas », et dont l'existence est mise en valeur dans la geste de *Tiri* pour définir, entre autres, les gens qui demeurent avec leur démiurge *Tiri* et bénéficient de tout ce dont les Yuracaré s'estiment privés (par exemple l'immortalité). C'est d'ailleurs sur cette catégorie mythique que peut se replier le statut des Blancs, lorsqu'il n'est pas envisagé sous le biais de l'inimitié. Cette figure de double pas tout-à-fait soi, mais à laquelle on ne s'identifie pas moins, dépourvue des caractères de l'ennemi, a pour première réalisation l'adversaire ou le rival que l'on affronte dans le duel. Il ne s'agit pas ici d'un ennemi ou d'un affiné, mais d'un rival dont le statut particulier peut être déchiffré à partir des catégories sociales yuracaré. Ni ami ni ennemi, il correspond à une forme spécifique de rapports de coaffinité dont la reconnaissance et la singularisation échappent à la logique dualiste des systèmes dravidiens et, partant, à toute caractérisation *via* l'affinité potentielle. Enfin, le domaine spirituel est marqué par le rôle



Fig. 1. : Le piémont andin et le rio Chapare depuis Villa Tunari, 2005. (Photo V. Stevaux)

Fig. 2. : Le rio Moleto à proximité de San José de Langosta, 2008. (Photo V. Hirtzel)



Fig. 3. : Vallon encaissé des *yungas* d'un formateur du rio Paracti. Environs d'Incachaca, 2005. (Photo V. Stevaux)



fondamental d'esprits mauvais et prédateurs (voleurs d'âmes humaines) et aussi maîtres des animaux (pour les principaux), mais il inclut une seconde catégorie d'esprits, auxquels les Yuracaré peuvent s'identifier et qui ont ceci de particulier qu'ils partagent leur point de vue : ces esprits, les plus puissants et les plus beaux de tous, sont ainsi les ennemis des esprits mauvais, et c'est reconnu par eux, s'ils s'en montraient dignes, que les chamanes pouvaient exercer leur office.

Avant de débiter l'enquête dont les principaux thèmes et enjeux ont été en partie dévoilés, quelques considérations d'ordre plus général sur les Yuracaré, leur environnement naturel et social ainsi que sur le contexte de production de cette thèse, sont indispensables, pour mieux comprendre la situation des gens dont il sera question ici autant que le travail d'enquête qui l'a rendue possible. Aussi loin que les sources historiques permettent de nous en faire une idée, à savoir depuis le dernier tiers du XVI^e siècle, les Yuracaré ont toujours été attachés à un habitat de forêt tropicale piémontais situé au cœur géographique de la Bolivie actuelle. Ils constituent de fait, le groupe le plus méridional de forêt tropicale qui longe les Andes (avec les Yuqui tupi-guarani), avant que ne commence l'aire chaquéenne. Bien que leur territoire ait été relativement stable dans le temps, il n'a cependant pas toujours été le même. On peut déduire d'un faisceau d'indices concordants que les Yuracaré occupaient, à l'époque de l'arrivée des Espagnols, une région plus proche qu'aujourd'hui de l'emplacement de Santa Cruz de la Sierra, la capitale du département du même nom.⁶ C'est au cours des siècles postérieurs à l'arrivée des Espagnols qu'ils sont remontés le long de la Cordillère vers le nord-est. Relativement lente, cette translation s'est accomplie durant les XVII^e et XVIII^e siècles et s'explique en premier lieu par les effets directs et indirects de la pression du monde colonial installé au sud (dans les Andes) et à l'est (dans la région de Santa Cruz), puis par la suite au nord de leur territoire avec la création des missions jésuites dans les plaines de Mojos.

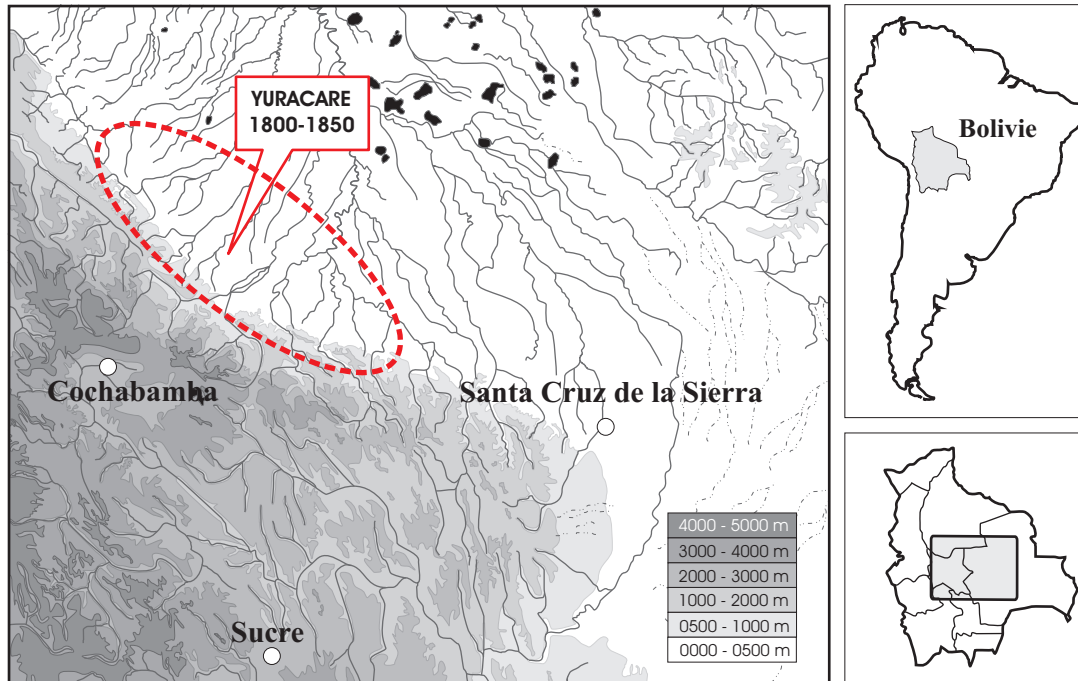
L'emplacement général du territoire yuracaré contemporain recouvre celui qui était le leur au début du XIX^e siècle, à cela près qu'il a perdu, en partie, sa proximité immédiate avec le massif andin et sa stricte position piémontaise. Deux raisons concomitantes, propres à leur histoire moderne (XX^e siècle) l'expliquent. L'expansion de la colonisation d'origine andine dont l'économie est centrée sur la production de coca, et qui a contribué à redéfinir socialement et géographiquement la zone de piémont anciennement connue sous le nom de *Yungas de Yuracarees* et aujourd'hui sous celui de Chapare, les a amputés d'une partie du

⁶ Pour une vision diachronique approximative du rythme et de l'ampleur de ce déplacement, cf. Cartes 1 à 3.

territoire qu'ils occupaient jusqu'alors. De l'autre côté, le développement de l'économie agropastorale dans les plaines de Mojos, depuis les centres de population qui ont pris le relais des missions jésuites (Loreto, Trinidad, San Ignacio, San Borja) a servi de pôle d'attraction. De nombreux Yuracaré ont choisi de se rapprocher des domaines des éleveurs pour y trouver des revenus dans les *haciendas*. Mais toutes les communautés yuracaré n'ont cependant pas quitté le piémont, comme c'est le cas dans la région de l'Isiboro-Sécure, où la colonisation andine s'est certes étendue depuis environ 30 ans, mais où l'influence de l'élevage ne s'est pas fait sentir (*cf.* Carte 3).

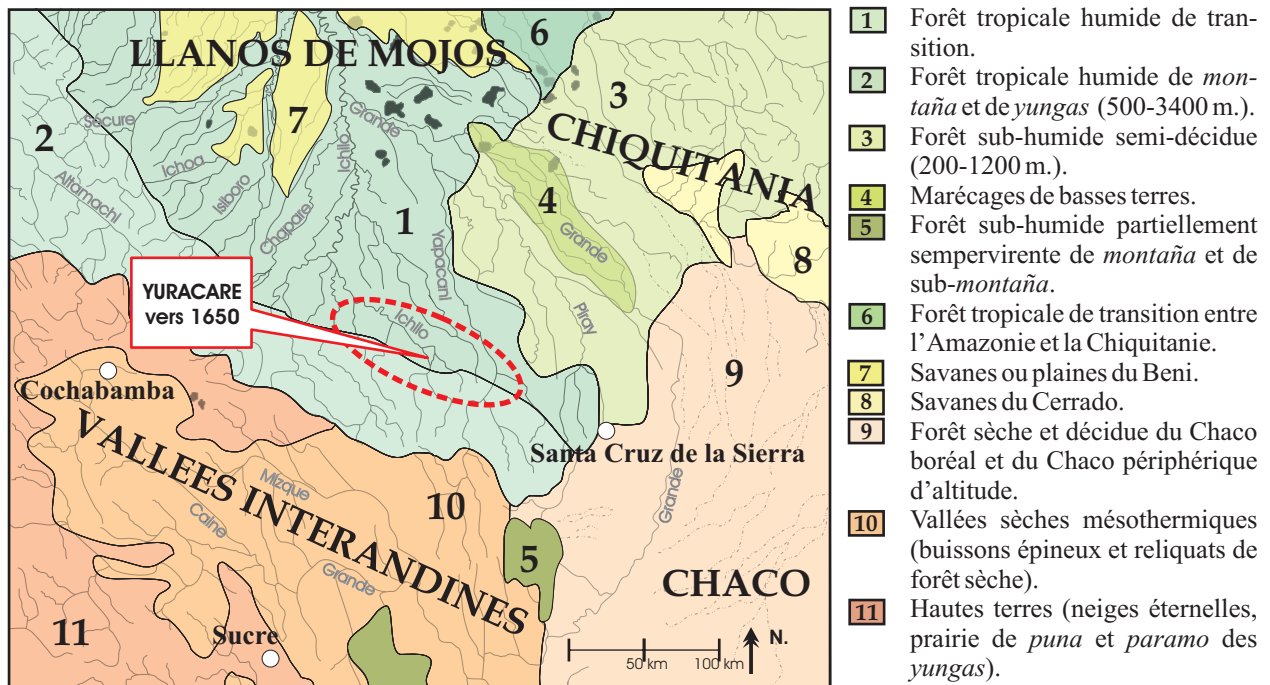
L'espace dans lequel se sont mus historiquement les Yuracaré, au cours de ces 500 dernières années au moins, est marqué par une orientation privilégiée amont / aval, haut / bas, qui prédomine sur l'axe solaire est-ouest, ce dernier pouvant, malgré un désaxement important, se trouver au plan cosmologique replié sur le premier. L'axe aquatique n'était occupé par les Yuracaré que le long d'une étroite bande de forêt longeant les Andes. Leur territoire (historique) est une zone de haute forêt, dont le paysage se distingue tant de l'amont que de l'aval. Lorsque l'on quitte le piémont en suivant les rivières, celles-ci demeurent certes bordées de forêt galerie, mais traversent bientôt de grandes savanes parsemées de lacs et de zones marécageuses. Ce sont les *llanos* de Mojos. Vers l'aval, les rivières acquièrent un profil plus amazonien qu'il ne l'est dans le territoire yuracaré piémontais. Les cours d'eau forment des méandres de plus en plus poussifs, érodant des berges de terre et charriant des alluvions légères, de vase ou de sable. Durant la saison des pluies (décembre à mars), les rivières atteignent leur débit maximum et provoquent de fréquentes et durables inondations.

La prévalence du domaine aquatique, dans le centre des basses terres de la Bolivie actuelle, a conduit à juste titre les archéologues à désigner les sociétés qui y habitaient comme des sociétés "hydrauliques". Elles ont laissé, en effet, d'imposants aménagements (chenaux, collines surélevées) qui témoignent de cette omniprésence de l'eau. Le territoire piémontais n'est toutefois pas soumis à cette déterminante domination du domaine aquatique. Doté d'une élévation suffisante pour que les crues n'y soient pas aussi périlleuses qu'ailleurs, il est traversé de rivières qui, grâce à l'élan qu'elles ont acquis en dévalant les Andes, s'écoulent avec un débit suffisamment rapide pour leur donner la force de charrier les pierres et galets qui constituent leur lit. Le régime des eaux, marqué par des variations d'étiage et de crue saisonnières, se révèle plus capricieux, tributaire qu'il est des précipitations qui tombent sur les Andes. Un gros orage localisé conduit à la croissance subite d'une rivière, rendant opaque son eau et pouvant faire ressentir ses effets bien loin en aval. Sur le piémont, le trait paysager le plus remarquable est bien évidemment l'imposante barrière que présentent les ultimes



Élaboration personnelle à partir de *Mapa físico de Bolivia*, 1:1000000 Instituto Geográfico Militar (1997).

Carte 1 : Topographie et réseau hydrographique du territoire yuracaré et de ses environs.



Élaboration personnelle à partir de *Mapa de las ecoregiones de Bolivia*, www.agua.bolivia.org/situacionaguaX/Riego/mapas/mapecog.htm y de *Mapa físico de Bolivia*, 1:1000000 Instituto Geográfico Militar (1997) pour l'hydrographie.

Carte 2 : Régions biogéographiques de Bolivie centrale.

contreforts des Andes. D'un bleu sombre, au-dessus de la fûtée, fondant progressivement dans le ciel et les nuages, la Cordillère se découvre d'une berge de rivière, mais même par temps ensoleillé, les détails de son relief sont en général soustraits à la vue. Les masses cotonneuses qui l'enrobent, produites par l'accumulation de l'humidité et les changements progressifs de température, ne laissent que deviner son imposante présence.

Lorsque l'on quitte le piémont proprement dit, en suivant le cours des rivières vers l'amont, celles-ci prennent un aspect de plus en plus torrentueux : elles dévalent des vallées encastrées, produisant un friselis permanent qui devient grondement en cas d'orage, accompagné des coups secs de l'entrechoquement des pierres déplacées par l'eau. S'il est vrai que les sommets de la Cordillère orientale baissent progressivement à mesure que l'on se rapproche de Santa Cruz, et que le relief s'y fait moins accentué, ce n'est pas le cas au nord et au nord-est de Cochabamba. Contrairement à d'autres zones piémontaises du Pérou ou d'Équateur, il n'y a pas ici d'élévations par paliers. Les rivières, qui prennent leur source dans des chaînons culminant à plus de 4000 mètres d'altitude, sortent des Andes avec un fort débit, à quelque 250 mètres d'altitude. Sur cette portion des Andes, le pourcentage de la dénivellation atteint même des records : les sommets qui dominent Tiraque (à l'est de Cochabamba), ne sont séparés que de 50 kilomètres à vol d'oiseau de Villa Tunari, située 4500 mètres plus bas (*cf. supra* Carte 1.) Durant ce parcours escarpé, la forêt tropicale du piémont se transforme progressivement, et s'adapte à de nouvelles conditions en se faisant plus menue, agrippée à des versants sur lesquels les éboulements ne sont pas rares. L'abaissement de la température couplé au fort taux d'humidité est propice à l'épanouissement d'une végétation où les espèces du bas cèdent la place aux épiphytes, aux fougères arborescentes ou aux lichens, pour citer les plus saillantes d'entre elles. La forêt tropicale qui croît sur ces versants et le paysage en général qu'elle constitue sont communément appelées *montaña* en espagnol, mais on préfère généralement en Bolivie, y faire référence par le terme *yungas*, emprunté au vocabulaire éco-topographique du quechua.

Au cours de leur histoire, les Yuracaré ont connu et parcouru non seulement la variété des paysages décrits ci-dessus, mais d'autres encore, car leur territoire se situe dans une zone de convergence de climats et de zones biogéographiques d'une grande variété (*cf.* Carte 2). Lorsqu'ils résidaient, par le passé, dans les environs de Santa Cruz, ils étaient voisins d'une région de forêts moins humides, comprenant de nombreuses espèces caducifoliées caractéristiques du paysage de la Chiquitanie. Mais c'est aussi dans cette région que vient mourir le Chaco septentrional, à l'aridité caractérisée, où l'eau, au contraire de la situation qui prévaut dans les plaines de Mojos, est une denrée rare, spécialement en saison sèche. Le

climat du Chaco et les associations floristique et faunistique qui le caractérisent, n'est d'ailleurs pas restreint à la plaine. Les associations végétales typiques des Vallées interandines (*valles*) que les Yuracaré découvraient lorsqu'ils allaient commercer avec leurs voisins du haut (à Cochabamba ou à Pocona) sont du même ordre.

Par ailleurs, le territoire yuracaré est soumis à des phénomènes climatiques méridionaux que ne laisse pas soupçonner la luxuriance de la forêt qui s'y déploie. En juin et juillet plus spécialement, le vent du sud (*Sur*), remontant de la pampa argentine, amène un courant froid qui abaisse parfois la température à 15 degrés. L'humidité ambiante rend difficilement supportables ces coups de froid surprenants pour qui se fait une image de l'Amazonie, à partir du cœur de son étendue ou des Guyanes équatoriales. La moyenne annuelle des températures n'en est cependant pas drastiquement affectée, puisqu'elle oscille sur le piémont entre 22 et 24 degrés⁷, avec des niveaux de précipitations élevés. La région circonvoisine de Villa Tunari reçoit plus de 5000 mm de pluie par an et établit les records pluviométriques de Bolivie⁸.

Les Yuracaré, bien qu'ils soient historiquement une population d'horticulteurs itinérants sur brûlis, de chasseurs et de pêcheurs, complètent leur alimentation par les produits de la collecte, l'espèce la plus emblématique étant le palmier semi-cultivé *Bactris* (*tembi* dans leur langue). Par certains aspects, et bien qu'il s'agisse d'une société typiquement associée à un environnement amazonien, ils se rapprochent non sans surprise, des populations de l'aire chaquéniennne. C'est ainsi par exemple qu'à l'instar des populations de cette région, ils utilisent un filet de portage de fibre végétale (*wërta*) qui contraste diamétralement avec le sac de coton tissé de leurs voisins Chimane. De même, ils comptaient parmi leurs rares instruments de musique des flûtes globulaires aplanies, creusées dans le bois (*biriya, serre*), que l'on retrouve dans l'espace du Chaco, mais absentes au nord de leur territoire. Par ailleurs, leur terminologie de parenté, qui échappe à la constellation dravidienne, se rapproche également de celle de plusieurs groupes Guaycuru et Ayoreo. Des motifs mythologiques semblent également partagés avec la même aire géographique, alors qu'ils disparaissent plus au nord.

Que conclure de ces "traits" de continuité entre le Chaco et les Yuracaré ? Rien de plus sans doute, pour le moment, qu'une confirmation de leur habitat autrefois plus méridional et du poids des relations qu'ils ont dû établir avec des populations de cette région avant l'arrivée des Espagnols. Si ces indices semblent relier les Yuracaré à cette aire extérieure à l'Amazonie

⁷ CIDEBBENI (2001) *apud* SERNAP (2005, p. 12).

⁸ La moyenne pluviométrique annuelle au lieu-dit *Cavernas del Repechón* atteint 6500 mm (Ramírez, Sánchez *et al.*, 2005, p. 28).

proprement dite, rien ne vient l'appuyer à ce jour au plan linguistique.⁹ Le yuracaré demeure, malgré quelques tentatives qui n'ont pas emporté l'adhésion des spécialistes, extérieur à toute famille linguistique, et est considéré comme isolé par de nombreux chercheurs¹⁰. Il s'ajoute ainsi à la relativement longue liste des langues des basses terres de Bolivie qui partagent ce statut et qui, prises toutes ensemble, concourent à faire de cette région un conservatoire de l'idiosyncrasie linguistique sud-américaine. Les linguistes qui ont cherché à sortir le yuracaré de son statut de langue orpheline ont postulé les affiliations les plus diverses, il est vrai sur des matériaux linguistiques anciens. On a, par exemple, proposé de les classer dans un groupe macro-quechua. Associé aux populations des Andes, les Yuracaré se retrouveraient dans cet ensemble au côté d'autres langues boliviennes – généralement non classifiées – telles celles de leurs voisins Mosetene (et Chimane), mais aussi celles de plus lointains habitants des *llanos* de Mojos, les Itonama et les Cayuvava¹¹. La tentative d'associer le yuracaré au mosetene, au pano-takana et aux langues chon de la Terre de Feu, dans une entité appelée macro-pano-takana, n'a pas donné de suites¹². Et plus récemment, on s'est contenté de dire que les Yuracaré feraient partie du vaste tronc équatorien-tucano, classification œcuménique qui n'apporte pas grand-chose à la position de leur langue, puisqu'on y retrouve aussi les langues arawak et tupi-guarani¹³. Tout est encore à faire donc pour découvrir un parent au yuracaré, mais la tâche s'avère difficile. Les récentes études de typologie linguistique, qui voient le jour sur tout le continent américain, n'y sont pas parvenues, qui ne peuvent se décider de l'associer clairement ni avec les langues amazoniennes ni avec les langues andines, lui conférant ainsi un statut doublement marginal.¹⁴

Comme les informations déjà glissées ici ou là dans cette introduction le laissent entendre, les Yuracaré ne constituent pas une population indigène “traditionnelle” au sens lâche, mais courant que l'on donne à ce terme. Si cette thèse se concentre sur des objets d'étude qui peuvent leur valoir d'être qualifiés de cette manière ce n'est pas pour renforcer l'indianité des Yuracaré au détriment des changements de pratiques et de valeurs qu'ils connaissent actuellement. D'autres sujets sont sans doute propices à une exploration du rapport à soi yuracaré. Étudier leur insertion comme acteurs dans la politique nationale, ou les processus contemporains qui les ont conduits à se doter d'organisations représentatives, pourraient, par

⁹ Pour l'exploration de la bibliographie concernant l'histoire de la classification du yuracaré cf van Gijn (2006, p 7-8).

¹⁰ Chamberlain (1931), Rivet et Loukotka (1952) [1924], McQuown (1955), Loukotka (1968).

¹¹ Swadesh (1962).

¹² Suárez (1974).

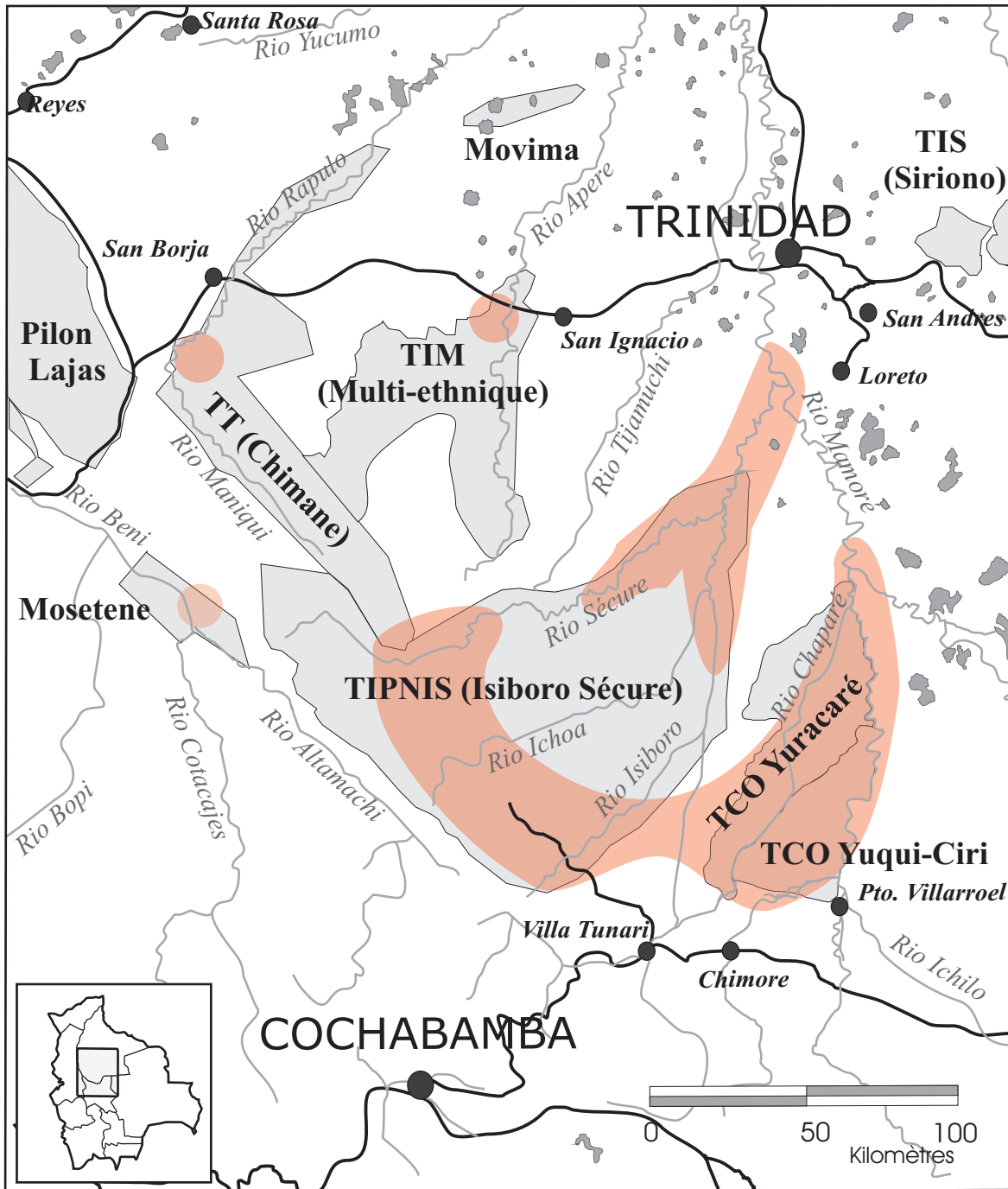
¹³ Key (1979), Greenberg (1987).

¹⁴ Dixon et Aikenvald (Éds) (1999), pour la relation du yuracaré aux langues amazoniennes. Adelaar avec la collaboration de Muysken (2004), pour celle qu'il entretient avec les langues andines.

exemple, apporter indéniablement une riche matière à réflexion. Mais le choix d'objets plus traditionnels se justifie par deux arguments. D'abord, les thèmes ayant trait à la situation contemporaine des Yuracaré ne peuvent être éclairés dans toute leur profondeur, nous semble-t-il, si l'on fait abstraction des problèmes internes de longue durée dont sont porteuses de telles institutions. Ensuite, il est aussi fondamental d'essayer de rendre compte de leur intelligence pour des raisons comparatives. La situation et le développement historiques des Yuracaré, au point d'articulation entre l'Amazonie, le Chaco, la Chiquitanie et les Andes le justifient à eux seuls. Enfin, si les Yuracaré peuvent passer pour une société "acculturée", on ne saurait trop se méfier de ce genre de qualificatif. La substance ethnographique de cette thèse offre un démenti à qui pourrait croire que leurs préoccupations présentes ferait *tabula rasa* du passé. Les Yuracaré d'aujourd'hui ne sont évidemment pas ceux d'hier. Mais force est de constater que les changements importants dont ils ont été acteurs, au cours d'une histoire de plusieurs siècles de rapports avec la puissance coloniale, ne les ont pas conduits à des ruptures du même type que celles qu'ont connues les Indiens des missions (Mojeños et Chiquitanos), qui ont forgé une "culture missionnaire", au cours des XVII^e et XVIII^e siècles. Aucun processus de métissage massif ne les a par ailleurs touché, même si la cohabitation et partant les mariages avec les Mojeños d'un côté, les colons andins de l'autre, vont croissant. Leur progression ne date pas de plus de 50 ans et n'a pas conduit à une "détribalisation" généralisée des Yuracaré, ni à la création d'une société régionale de sang-mêlé¹⁵.

Les termes que les Yuracaré utilisent pour caractériser leur situation contemporaine vis-à-vis de la société nationale ou englobante à l'intérieur de laquelle ils émergent progressivement comme acteurs – du moins ceux au contact desquels le matériau de cette thèse a été recueilli – ne sont pas les mêmes que ceux employés par leurs voisins, qui disent d'eux : « *Ya se han civilizado* » (Maintenant ils se sont civilisés). Pour parler de leur propre "acculturation", les Yuracaré utilisent plus volontiers une distinction interne et temporelle, entre « nous » et « les gens anciens » (*la gente antigua*) qui, de l'avis de certains, tendent à être considérés sous le mode d'un « eux » exclusif plutôt que du « nous » inclusif. Les « gens anciens » seraient les Yuracaré "traditionnels", monolingues, refusant de fréquenter les *Karay* (Andins, Boliviens métis et Blancs), ignorant la Bible. « Nous » ferait référence à des Yuracaré "modernes", bilingues, scolarisés, christianisés. Cette rupture ne fait cependant pas toujours allusion à un passé lointain. Tel interlocuteur disait que, lorsque sa mère, qui certes ne parlait pas un seul mot d'espagnol, mourrait, « allaient s'achever avec elle les gens anciens » : une seule

¹⁵ La situation des Yuracaré se distingue, en ce sens, du cas des Piro, étudié par P. Gow (1991).



Élaboration personnelle à partir de *Mapa preliminar de asentamientos indígenas tierras comunitarias de origen en proceso de titulación, y otras áreas en propiedad o administración indígena en las tierras bajas de Bolivia*, préparée par le Centre de planification territoriale de la Confédération des Peuples Indigènes de Bolivie (CPTI-CIDOB), publiée par A. de Vries (1998).

- Territoires Indigènes et Terres Communautaires Originales (TCO).
- Zones principales de répartition des communautés yuracaré.
- Chef-lieu de Département.
- Chef-lieu de Municipipe.

Carte 3 : Distribution contemporaine des communautés yuracaré et territoires indigènes de Bolivie centrale.

génération séparait donc un membre des anciens et cet homme, alors chauffeur de poids lourd à Cochabamba et dirigeant indigène.

Les Yuracaré eux-mêmes ont parfois des difficultés à adopter une position tranchée sur cette question. Sont-ils dans le prolongement de la *gente antigua* ou sont-ils des gens “nouveaux” en rupture avec leurs ancêtres ? Aucune réponse définitive et assurée ne fait véritablement consensus. Une des communautés avec lesquelles ce travail s’est réalisé développe plutôt une tendance à la création d’une sorte de dédoublement d’identité : l’une “moderne” pour le dehors, pour les autres ; la seconde, clairement située dans la continuité des gens du passé, mais se constituant alors comme une sorte de crypto-identité. C’est ainsi que dans cette communauté, ce que je pouvais voir ou entendre était accompagné parfois de recommandations précises : « Il ne faut pas dire aux gens (*a la gente*, i.e. aux colons andins) que nous continuons (*seguimos*), (par exemple, à pratiquer les saignées) ». Quand parfois des interlocuteurs avouaient leur ignorance sur certaines pratiques “des anciens”, ils en éprouvaient un sentiment de culpabilité : « Ce sont nos parents qui n’ont pas voulu nous dire, ils avaient honte. Pourquoi ne nous ont-ils pas dit ? On aurait voulu le savoir ». Mais cette attitude peut être opposée à une autre, plus hostile vis-à-vis du passé, qui souligne la difficulté pour les Yuracaré de penser leur présent entre continuité et changements. Alors que surgit dans une conversation le rôle du demiurge *Tiri*, un interlocuteur du Chapare (éduqué dans l’internat de la mission *Nuevas Tribus*) répondit, ennuyé : « Mais pourquoi parler de cela ? Est-on encore des anciens (*acaso somos antiguos*) pour s’intéresser à cela ? Ce ne sont que des mensonges. Maintenant nous ne sommes plus ainsi. (*Ya no somos así*). »

Cette différence d’appréciation n’est pas sans rapport avec la distribution territoriale des Yuracaré. Deux zones peuvent globalement être distinguées, celle où les habitants sont disséminés dans le triangle que forment les rivières Isiboro et Sécure, d’une part, et celle qui s’étend le long du Chapare et de l’Ichilo, principalement, d’autre part (*cf.* Carte 3). Si quelques particularités linguistiques les distinguent, elles comprennent des gens qui se considèrent tous parents les uns des autres, mais qui ne se jugent pas de la même manière. Pour les habitants de la seconde zone, les premiers peuvent être conçus comme des Yuracaré traditionalistes, des *antiguos* – des arriérés si l’on ajoute à cela la pointe de supériorité qu’y insinuent certains – mais aussi des gens pauvres. À l’inverse, les Yuracaré de l’Isiboro-Sécure considèrent que leurs parents du Chapare ont perdu leurs valeurs, et qu’ils sont devenus, par mimétisme, des colons andins.

Cette distinction est le résultat d’une histoire différentielle et déjà ancienne, qui s’est amorcée avec l’installation des premières missions à la fin du XVIII^e siècle. Alors que les

missionnaires exercèrent un contrôle (précaire) sur les Yuracaré méridionaux, ils ne furent jamais en mesure de l'étendre vers l'Isiboro et le Sécure, région où s'étaient alors récemment déplacés des Yuracaré. Particulièrement isolée du reste du territoire, par contraste avec la région Chapare / Ichilo, servant aussi à de multiples reprises de zone de refuge pour les Yuracaré qui ne souhaitaient pas se maintenir dans les missions, elle conserva ce rôle les siècles suivants, si bien que les contacts établis avec des étrangers furent faibles jusque dans les années 1950, du moins pour les Yuracaré qui demeuraient proches du piémont et ne s'étaient pas déplacés vers l'aval, où s'étendait progressivement l'expansion de l'économie agro-pastorale. Le souvenir que certains Yuracaré du Chapare ont aujourd'hui encore des missions d'évangélisation auxquelles ils participèrent dans les années 1960 (comme guides et traducteurs des missionnaires de *Nuevas Tribus* installés sur le Chapare) témoigne de cette situation : c'étaient des *antiguos* en effet qu'ils rencontraient dans ces parages.¹⁶ Bien que les processus sociaux postérieurs aient en partie nivelé la situation, la vie sociale des Yuracaré du Chapare est incontestablement plus "moderne" que celle de leurs voisins de l'Isiboro-Sécure. Si l'on prend le niveau de scolarisation comme indice de "modernité", le contraste devient apparent : alors que le nombre de Yuracaré du Chapare et de l'Ichilo entrant à l'université à Cochabamba va croissant, il est des communautés de Yuracaré de l'Isiboro-Sécure dont la scolarisation n'a commencé qu'à la fin des années 1990.

Les processus politiques contemporains qui, depuis les années 1980, ont touché les populations des basses terres, ont permis aux Yuracaré d'obtenir une reconnaissance territoriale qu'ils n'avaient pas auparavant. En 1965, la région de l'Isiboro-Sécure fut décrétée Parc National, sans qu'aucune administration capable d'en assumer la gestion n'ait suivi cette promulgation. En 1991, suite aux revendications conduites principalement par les Mojeños¹⁷, et aux pressions de la colonisation (avancée des populations andines, exploitations des ressources forestières), le Parc National Isiboro-Sécure devint également Territoire Indigène (TIPNIS), ainsi que d'autres territoires voisins (Territoire Chimane ou TT anciennement TICH¹⁸, Territoire Siriono). Il en fut de même du Territoire Yuqui, rebaptisé plus tard Yuqui-CIRI pour tenir compte des populations Yuracaré et Mojeño qui y vivent également. Les Yuracaré du Chapare, suite à un mouvement généré localement obtinrent également un territoire après l'introduction de la loi de réforme agraire de 1996, dont la titularisation définitive et la consolidation cadastrale eurent lieu en 2001. D'autres Yuracaré résidant sur la

¹⁶ On peut se reporter à Paz (1991) pour une vue d'ensemble de ce contraste régional.

¹⁷ Cf. Lehm 1999.

¹⁸ Pour la glose des abréviations et acronymes, le lecteur peut se reporter à la liste qui suit la bibliographie.

rive droite de l'Ichilo dans le département de Santa Cruz sont en passe d'obtenir également un titre de propriété collectif. En raison de leur distribution dans deux zones territoriales à l'histoire distincte, à quoi s'ajoute la barrière des frontières départementales, les Yuracaré ne disposent à ce jour d'aucune organisation centrale qui les représenterait dans leur intégralité. Cette atomisation des organisations indigènes et des territoires dépend en partie d'un problème administratif généré par les institutions boliviennes, mais il reproduit aussi, dans un scénario moderne, la dispersion spatiale même des Yuracaré.

Le travail de terrain sur lequel est fondée cette thèse, se réalisa ponctuellement en 1999, puis de façon plus durable en 2000 et 2001, cumulant 14 mois de présence sur le terrain, avec des séjours prolongés dans deux communautés, situées l'une sur le haut Sécure (Oromomo) et l'autre sur le haut Isiboro (Santo-Domingo)¹⁹. La part la plus importante de l'ethnographie présente dans cette thèse a été réunie dans ces deux communautés où j'ai pu séjourner grâce à mon statut d'allocataire de la recherche de l'EHESS. Ces données ont été complétées, en 2007, par un court séjour d'un mois et demi dans une communauté du rio Chapare, la Misión (TCO Yuracaré), et en 2008, lors d'un séjour de même durée dans une communauté de l'Ichoa, également dans le TIPNIS, dans le cadre du projet de documentation linguistique DoBeS Yuracaré. D'autres informations furent également obtenues auprès d'habitants d'autres communautés de la zone colonisée (Limo, Sajsasama). La plus grande partie des interactions sur le terrain se déroulèrent en espagnol, étant donné le bilinguisme de la grande partie des Yuracaré et son usage courant dans les échanges quotidiens de toutes les communautés, sauf dans celle du haut Isiboro où il n'était pas parlé par tous et encore de manière assez approximative. Malgré une attention marquée à la pratique linguistique, je n'ai pu acquérir qu'une compétence de base en yuracaré, suffisante néanmoins pour suivre des conversations générales. Tous les récits mythologiques ont cependant été recueillis en yuracaré et traduits par la suite.

Entre le début du travail de terrain et le moment de faire part des recherches qui en sont le résultat, les connaissances sur les Yuracaré se sont largement approfondies, tant au plan ethnographique qu'au plan linguistique, dans le milieu académique et à l'extérieur grâce à l'effort de chercheurs boliviens et étrangers, qui ont mis à disposition un matériau auparavant inexistant, et dont j'ai bénéficié à des degrés divers. En 2005, Roy Querejazu produisait un important travail de compilation à partir des sources anciennes réunies sur les Yuracaré,

¹⁹ En 1999, la possibilité de travailler dans la région du TIPNIS s'est imposée à la suite de la décision du président de l'organisation sociale des Yuracaré du Chapare de ne pas accepter de thésard étranger, au motif que celui-ci allait obtenir un titre universitaire aux dépens de la population dont il était, lui, le représentant.

comprenant également des matériaux ethnographiques obtenus au cours de voyages de relativement courte durée, mais qui lui ont permis de connaître une très grande partie des communautés yuracaré. L'année suivante, Julio Ribera publiait un ensemble de textes mythologiques réunissant des données recueillies depuis la fin des années 1980. Parallèlement aux recherches de terrain que j'effectuais, j'ai eu l'occasion de rencontrer l'anthropologue suédoise Annica Djup, dont la thèse, publiée en fin d'année 2007, est consacrée à la notion de personne et à la relation aux esprits et comprend une minutieuse ethnographie des rituels d'initiation féminine. Aboutissement d'un travail de terrain de longue durée, cette thèse est une indéniable contribution à l'ethnographie yuracaré mise en valeur par des analyses de qualité. La rédaction de la thèse d'A. Djup et de la mienne ayant été réalisées en parallèle, et la publication de celle-ci m'étant parvenue alors que cette thèse était en grande partie rédigée, j'ai préféré ne pas revenir après coup sur le texte original livré ici. Néanmoins, les données que l'on présente et l'argumentation générale que l'on suit, sont complémentaires et assurément convergentes avec les analyses de Djup. Ce choix n'empêchera pas de renvoyer à son travail, lorsqu'il apporte des analyses ou des compléments ethnographiques judicieux pour notre propos. La connaissance de la langue yuracaré se réduisait jusqu'au début de ce siècle au dictionnaire du missionnaire franciscain Lacueva, et à des publications à usage interne des missionnaires de *Nuevas Tribus*. Il revint à Rik van Gijn, linguiste hollandais, également rencontré sur le terrain, de mettre fin à cette situation par une thèse publiée en 2006. Le travail de van Gijn (accompagné d'autres publications linguistiques) m'a été d'un très grand secours pour affiner l'analyse des certains problèmes que posent aussi bien la grammaire que le vocabulaire yuracaré et qui se sont avérés cruciaux dans ce travail.

CONVENTIONS D'ÉCRITURE

Langue yuracaré

Les conventions d'écriture utilisées dans ce texte sont celles adoptées lors de la réunion de normalisation réalisée par les organisations CIDOB, CEAM et le Projet DoBeS Yurakaré, les 23 et 24 juillet 2007 à Santa Cruz de la Sierra. Elles suivent à quelques modifications près la transcription proposée par les missionnaires de la mission *Nuevas Tribus*. Hormis pour les phonèmes notés [k] [sh] [w], [ë] et [ü], l'ensemble des graphies choisies se prononcent comme en espagnol. Le tableau suivant énumère les différents phonèmes du yuracaré¹.

CONSONNES	
API	Graphie utilisée
p	<i>p</i>
t	<i>t</i>
tʃ	<i>ch</i>
k	<i>k</i>
b	<i>b</i>
d	<i>d</i>
^d j	<i>dy</i>
s	<i>s</i>
ʃ	<i>sh</i>
h	<i>j</i>
m	<i>m</i>
n	<i>n</i>
ɲ	<i>ñ</i>
l	<i>l</i>
ɾ	<i>r</i>
w	<i>w</i>
j	<i>y</i>
(ʔ)	(<i>ʔ</i>)

VOYELLES	
API	Graphie utilisée
i	<i>i</i>
e	<i>e</i>
æ	<i>ë</i>
a	<i>a</i>
o	<i>o</i>
u	<i>u</i>
ï	<i>ü</i>

Le yuracaré est une langue qui a pour particularité de pouvoir géminer l'ensemble de ses consonnes et de posséder des voyelles longues. La notation de cette particularité se réalise par

¹ D'après van Gijn (2006, p. 8).

le doublement des graphies de chaque phonème. Pour les graphèmes utilisant deux lettres, [ch], [sh], [dy] la gémination se note [tch], [shsh], et [ddy]. Parfois cette graphie permet de constituer des paires minimales comme dans le cas de *ëshë* « pourquoi ? » et *ëshshë* « pierre, rocher. »

Le yuracaré est, par ailleurs, une langue à syllabes accentuées. La règle de base consiste à faire tomber l'accent principal sur la pénultième syllabe. Lorsque cette règle n'est pas respectée, l'accent est indiqué par le diacritique [ˊ], sauf sur [ü] et [ë], qui sont écrits [û] et [ê]. Pour des raisons de lisibilité, les termes yuracaré figurent en italique, et les phrases ou les expressions composées en yuracaré insérées dans le texte figurent entre [< >].

Noms propres

Cette thèse mentionne des noms propres, gentilés et toponymes qui peuvent avoir plusieurs graphies. En cas de citation, on respecte la graphie originale, mais on utilise une graphie unifiée dans le corps du texte, fondée sur l'usage commun. Dans le cas des noms de peuple, l'orthographe hispanophone traditionnelle est conservée. On écrit Huayna Capac plutôt que Wayna Qhapak ; Caracara plutôt que Qaraqara ; Chiriguano plutôt que Chiriwano, Chimane plutôt que Tsimane', etc. Pour cette raison Yuracaré a également été préféré à Yurakaré². Toutefois, les désignations ethniques sont, selon la coutume savante, laissées invariables au pluriel : les Chimane, les Yuqui, les Tacana, etc. Dans le cas des arawak des plaines du Beni, dont les représentants contemporains sont désignés selon des gentilés espagnols – le générique Mojeño, et les sous-groupes Trinitario et Ignaciano – on maintient l'accord du pluriel. Pour différencier de ces groupes les arawak du Mamoré et des régions voisines, on utilise le terme générique Mojo laissé invariable.

Noms d'animaux et de plantes

L'ensemble des noms d'animaux et de plantes ont été conservés en yuracaré suis de leur traduction française la plus utile pour le sens de l'énoncé, et quelques rares fois de leur nom local ou scientifique : *floripondio* ou *brugmansia*, palmier *Bactris*, etc. Une liste des taxons yuracaré, suivis de leur identification lorsqu'elle est disponible, ainsi que des noms usuels de ces espèces en français et en espagnol de Bolivie est disponible en annexe.

² Seule fait exception à cette règle l'expression « Projet DoBeS Yurakaré », qui suit, elle, l'orthographe normalisée du yuracaré.

Traduction des citations

Dans le corps du texte les citations ont été traduites de leur langue originale dans le but d'en rendre la lecture plus aisée aux lecteurs francophones. L'ensemble des citations dans leur langue d'origine peuvent être consultées également en annexe.

PARTIE I

PRÉAMBULE

Quelle conséquence s'impose, si, pour appréhender sa singularité d'humain, est concédé au jaguar, au tatou ou au toucan un statut de personne et admis que ces types d'êtres constituent au plan moral une forme de vie équivalente à soi ? Les théories de l'animisme et du perspectivisme répondent à cette question sans dissonance : c'est, disent-elle, le corps qui, pour les humains comme pour tous les autres existants, constitue le paramètre de différenciation par excellence entre les êtres et, par conséquent, leur fournit le moyen de leur individuation¹. Dans un régime socio-cosmique animique ou perspectif, le corps peut donc être compris comme une variable, tandis que l'intériorité, l'âme, la capacité communicative des êtres est en revanche une constante.² La conséquence pratique de cette conception est

¹ Cf. Descola (2005), Viveiros de Castro (1996*b*, 2002*b*, 2004).

² Dans les faits, tous les êtres ne sont pas réputés avoir une "intériorité" équivalente, ou des talents de communication similaires. Certains insectes, le menu fretin, les nématodes par exemple, ne sont guère, pour ne

évidente : ce que les humains doivent dès lors “travailler”, pour s’inscrire dans une identité collective ou pour se forger une destinée individuelle, c’est leur propre corps. Les événements qui l’affectent – de la naissance à la mort – constituent dès lors autant de points d’amarrage à des pans entiers de la sociologie et de la cosmologie locales³. Mais la problématique du corps et de la personne épuise-t-elle le domaine de l’appréhension de sa singularité pour une population amazonienne ? Poser cette question suggère déjà une réponse négative. Un des objectifs de la première partie de cette thèse consistera à montrer qu’à travers le discours, la mise en récit, la narration (ou la parole rapportée des ancêtres) se déploient des problèmes d’un ordre différent de ceux auxquels les théories centrées sur les prédicats contrastifs qui définissent les êtres nous ont rendus familiers. Mais saisir ces problèmes requiert de se doter d’outils conceptuels particuliers.

Dans la première partie de cette thèse, l’idée que l’on entend tout d’abord défendre, à cet égard, est celle de considérer qu’un récit mythologique supporte ou est porteur d’un monde que ses narrateurs peuvent potentiellement identifier avec leur monde vécu. On doit considérer qu’un récit porte un monde à partir du moment où il inclut une étiologie, c’est-à-dire explique à quoi telle propriété du monde actuel (de l’expérience sensible) est due. Accepter que semblable explication soit vraie, ou potentiellement vraie, ou vraie parce que la tradition le dit d’autorité, c’est faire du mythe autre chose qu’une “fiction”. Cela permet précisément d’apparier au monde vécu, le monde porté par le mythe. Si chaque récit mythologique qui partage une étiologie est porteur d’un monde, tous les récits ne sont pas porteurs d’un monde qui interpelle ou captive les narrateurs et les auditeurs de la même façon. Les récits de “création” comme ceux qui content les aventures des démiurges, rapportant les circonstances ayant présidé à l’avènement de la condition humaine ou de l’origine du collectif auquel on peut s’identifier comme « nous », sont les récits qui, par excellence, portent un monde et demandent qu’on s’y installe, c’est-à-dire qu’on admette qu’ils rendent compte effectivement de ses propres origines. Dans un tel cadre, on reconnaîtra combien la compréhension de la singularité de soi ne peut pas exclusivement être mesurée à partir des principes ontologiques gouvernant les êtres. Ces principes forment les conditions de possibilité de l’existence de certains types de mondes (pris en charge par les mythes), mais ils

pas dire jamais, “personnifiables”. Mais cela ne signifie pas qu’ils ne pourraient pas l’être de droit. C’est en cela que l’on peut parler de constante.

³ La théorie du corps comme *nexus* d’individuation tel que le proposent les théories ontologiques de l’animisme ou du perspectivisme prolongent, en même temps qu’elles lui donnent un cadre théorique plus ample, les intuitions et les propositions d’un article important mais déjà ancien de Seeger, da Matta et Viveiros de Castro (1979) consacré à la notion de personne. L’investissement théorique de cette notion avait pour objectif de suppléer la rigidité et le faible « rendement » en terrain amazonien de l’opposition structuralo-fonctionnalistes individu / société.

n'en régissent pas le contenu ou l'agencement spécifique. Or la singularité de soi, telle qu'elle vient s'inscrire dans un récit mythologique, est codépendante d'un espace / temps particulier et de l'agir plus ou moins intentionnel de certains existants. Penser sa singularité par le mythe requiert donc de s'entourer d'une cosmologie (explicite), de découvrir des explications pour rendre compte de ses propres origines ou encore de se forger un destin.

Mettre l'emphase sur le monde porté par un récit mythologique et sur la manière dont ce récit peut servir à proposer dans un monde cohérent les causes de sa singularité, est un premier pas, important certes, mais ne clôt pas le problème du rapport à soi que pose le discours mythologique. Un récit mythologique n'est pas un texte dont la lettre est figée, une essence atemporelle, mais évidemment une matière discursive qui évolue et se métamorphose dans le temps, varie d'un endroit à l'autre. Il résulte de cette évidence que ce n'est pas seulement le monde porté par la version initiale d'un mythe dont il faut tenir compte pour réfléchir à la manière dont peut se penser le rapport à soi, mais aussi des mondes propres à d'autres versions, racontées ailleurs, racontées autrefois, et de l'ensemble des similitudes et des différences qui les articulent les unes aux autres.

On pourrait penser que cette ouverture vers la multiplicité conduit à un agencement chaotique. Les transformations qui s'impriment d'un récit à l'autre, ou d'un monde vers un autre, sont telles que l'on peut redouter que la singularité du rapport à soi examinée dans une version, soit incohérente avec celle d'un autre récit. Cette idée n'est pas fausse, mais le désordre n'est vrai qu'asymptotiquement. Il est indéniable qu'il n'y a probablement rien de commun entre les versions actuelles de la geste de *Tiri* et les versions que racontaient les ancêtres des Yuracaré il y a, mettons, 10 000 ans. On peut s'intéresser fort heureusement à des familles de versions dont l'histoire est plus courte et dont le coefficient de variabilité est, par conséquent, suffisamment restreint pour que leurs divergences restent intelligibles. Mais quel sens donner à cette variabilité dès lors que l'on entend en rendre compte ? Il est intéressant de constater qu'une grande partie des divergences entre les versions dont on dispose de la geste de *Tiri* peuvent s'expliquer au moyen de la trajectoire historique des narrateurs et des configurations sociales qu'ils ont vécues. Il résulte d'une telle caractéristique que la singularité du rapport à soi, projetée et mise en image dans un récit mythologique, ne tient pas seulement au cosmos dans lequel elle se dit mais également aux contingences de l'histoire et des rapports sociaux que ses narrateurs ont entretenus avec leurs voisins. C'est en tirant les conséquences de ce constat qu'on entend défendre dans cette thèse une seconde idée.

Un récit mythologique porteur d'un monde, et probablement avec plus de netteté, un récit mythologique de création, subit au cours du temps des transformations spécifiques que l'on

peut désigner comme des *actualisations* ou des mises à jour qui sont le résultat de la rencontre entre le monde spécifique dont ils sont porteurs et les contingences historiques dans lesquelles les narrateurs du récit se trouvent pris. C'est à partir de la structuration de tels mondes (elle-même découlant de la mise en intrigue du mythe, de l'intervention des existants qui y agissent) que des événements historiques inédits peuvent être pensés, trouver un sens local, et être reterritorialisés dans le monde porté par le mythe. L'expérience historique de la nouveauté peut interpeller les narrateurs d'un "récit de création" ; ceux-ci, à partir du monde dont un tel récit est porteur, vont pouvoir donner du sens, c'est-à-dire réexpliquer, souvent à travers un jeu d'interférences complexes, pourquoi tel événement est survenu. Lorsque l'événement nouveau est ainsi approprié (par exemple en faisant intervenir un personnage du récit mythologique), il est possible d'ajouter un fragment narratif inédit dans le mythe, ou du moins de réaménager un épisode antérieur, pour rendre si possible imperceptible la greffe ou le glissement. Ce nouveau fragment et les altérations locales qu'il a provoquées en s'insérant dans sa trame font "bouger" le mythe ; il en change le contenu et en définitive l'actualise, le rendant – un temps au moins – adapté à un nouvel environnement historique, avant qu'une nouvelle actualisation ne soit nécessaire.

On ne sera pas surpris que ce processus liant le monde porté par un mythe et le traitement idéal d'événements imprévus, soit d'un intérêt capital pour étudier l'appréhension explicite qu'une population peut avoir d'elle-même. On constatera que les processus d'actualisation à l'œuvre dans l'histoire de la geste de *Tiri* touchent plus particulièrement la manière dont elle conte l'origine du « nous » qu'elle constitue et son incomplétude. Si l'on est à même de retracer les conditions historiques qui les ont rendus possibles, alors devient accessible une véritable archéologie du rapport à soi dont le chantier de fouilles est le mythe lui-même et ses couches successives d'actualisation. C'est dans cette perspective générale où s'unissent les concepts de monde et d'actualisation que l'on entend restituer l'insistance dont les Yuracaré ont fait preuve, au cours du temps, pour se considérer comme le produit de forces détotalisantes.

CHAPITRE I

LA GESTE DU DÉMIURGE ÉTOURDI

Le tissu narratif dans lequel se trouvent présentées et thématisées les conditions ayant fondé l’advenir du « nous » yuracaré, appartient à une constellation de récits largement diffusés dans les basses terres d’Amérique du Sud, que l’on peut désigner génériquement, comme le propose C. Fausto, suivant l’inspiration des mythographes amazonistes de la première moitié du siècle passé, par le terme de Saga des Jumeaux¹. Cette constellation de récits, dont une des variantes les plus célèbres est sans doute celle des Tupinamba recueillie au XVI^e siècle déjà par le cosmographe Thevet², se retrouve notablement bien distribuée parmi les populations de langue tupi-guarani, mais aussi karib, où l’on peut l’identifier grâce à une intrigue très similairement rapportée, qui justifie d’ailleurs le titre qu’on lui a choisi. Dans

¹ Fausto (2001, 2002*b*).

² On doit à Métraux (1928) l’exhumation de ce récit d’un manuscrit jusqu’alors peu connu du cosmographe du roi.

sa matière la plus synthétique et que partagent la très grande majorité des variantes tupi-guarani et karib, elle raconte comment une femme se retrouve enceinte de jumeaux, parfois d'une plus grande quantité d'enfants, puis, séparée de son mari, finit par se perdre en forêt où elle rencontre de féroces jaguars qui la dévorent. Miraculeusement sauvée, tantôt par la grand-mère des jaguars, tantôt par une autre figure féminine qui parvient à l'extraire de leurs griffes, la progéniture multiple de la femme est élevée en cachette³. Ignorant tout de leur situation, ces orphelins grandissent rapidement, présentant des capacités exceptionnelles d'action dans le monde. Un animal délateur leur apprend incidemment que les jaguars ont tué leur mère, et ils se vengent, laissant souvent échapper l'un des meurtriers, ascendant des jaguars actuels⁴.

Racontée sous cette forme brève, la Saga des Jumeaux peut également être associée ou s'articuler à d'autres intrigues, destruction du monde par le feu ou l'eau, ou encore aventures entre les jumeaux dont l'un occupe la position du décepteur. Ces récits, qui accordent une grande importance à la gémellité – thème amplement développé par Lévi-Strauss⁵ –, se chargent parfois d'une dimension cosmologique. Principalement dans les variantes tupi-guarani, bien que non exclusivement, le récit incorpore une scène dont l'importance est à cet égard capitale : la séparation des démiurges immortels (qu'incarnent souvent les jumeaux) et des humains, les premiers abandonnant les seconds pour partir à l'horizon ou, par contiguïté, au ciel, dont ils sont dans de nombreux cas les "constructeurs". Tandis qu'ils demeurent à l'horizon immortel, les humains sont en revanche condamnés à la finitude. À cette migration vers un ciel / horizon s'associe souvent une tension eschatologique qui a pour cause la béance ainsi ouverte entre les démiurges immortels et les humains. Les démiurges apparaissent alors, pour ceux qui content ces récits, comme « ceux qui nous ont quittés, tandis que nous sommes ceux qui sont condamnés à la mort », une mortalité qui se prolongera tant que la déchirure ne sera pas cicatrisée. Cette séparation a par ailleurs régulièrement été convoquée pour donner

³ Ce personnage féminin médiateur est souvent une grenouille ou un crapaud buffle dans des versions des Guyanes. Cf. pour les Wayana-Aparai, Schoepf (1987), pour les Warau, Karib et Makushi, Roth (1915).

⁴ Ehrenreich (1905) fut l'un des premiers à saisir l'importance de ce récit. Mais c'est sans doute Métraux qui réunira à ce sujet le plus ample corpus de variantes (1931, 1946). À celles-ci peuvent s'en ajouter de nombreuses autres. Celles des Wayāpi (F. Grenand 1982), Kaapor (Huxley, 1980 [1956]), Parakanā (Fausto, 2002a), Mbya-Guarani (Cadogan, 1959), Pauserna (Riester, 1977) pour les Tupi-Guarani et celle de P. Gow (2001) pour les Piro arawak. Un récit particulièrement proche de la variante yuracaré, à première vue intermédiaire entre celui des Piro et des Yuracaré est attesté chez les Paumari (O. Bonilla, communication personnelle). Les Chimane, voisins des Yuracaré, racontent également ce récit, mais lui réservent un rôle secondaire et sans grande importance cosmologique (I. Daillant, communication personnelle), cette place étant occupée par un autre récit, celui des aventures de deux frères venus du ciel, qui se sépareront pour occuper chacun les extrémités orientale et occidentale du monde, cf. Daillant (2003). Si l'on peut associer la geste des démiurges chimane à la Saga des Jumeaux, ce n'est pas au titre de variante, mais de transformation structurale.

⁵ Lévi-Strauss (1991).

une origine cosmologique aux Blancs, qui se trouvent ainsi communément rattachés aux démiurges.

La littérature ethnographique amazonienne est riche d'une multitude de cas qui s'associent à cette grande narration que Lévi-Strauss n'hésita pas à qualifier, à juste titre, de genèse amérindienne⁶. E. Viveiros de Castro, dans l'ouvrage qu'il consacre à l'ethnographie araweté⁷, par exemple, bien qu'il ne fasse pas référence explicitement à la Saga des Jumeaux, fournit l'illustration cosmologique des grands principes dont elle est porteuse. Les humains, suite à une brouille avec les dieux ou *Mai* (cognat araweté de *Maira*, nom d'un des jumeaux dans de nombreuses populations tupi des basses terres nord-orientales), se trouvent oubliés sur terre, tandis que les dieux montent vivre au ciel. Cette séparation justifie au plan cosmologique une spectaculaire eschatologie : les dieux sont aujourd'hui à la fois les ennemis des âmes des humains morts et leur propre devenir. Ils tuent les âmes des morts et les mangent pour reconstituer, à partir des restes du festin cannibale, de nouveaux congénères. La séparation originale des humains et des dieux se répète ainsi par la migration des âmes au ciel et fait le lit d'un cannibalisme funéraire décalé dans l'au-delà.

Les exemples de mise à contribution de l'une ou l'autre des variantes de la Saga pour penser l'arrivée des Blancs ou des Européens sont bien attestés et permettent d'assurer à ces nouveaux venus une place cosmologique⁸. C. Fausto a souligné ainsi son importance chez les Parakanã qui, à partir de leur variante de la Saga des Jumeaux, ont émis l'hypothèse, dans les premières années de contact, que les fonctionnaires chargés de leur pacification étaient peut-être capables, à l'instar des démiurges gémellaires, de faire revivre ici-bas leurs propres morts, à partir de leurs vieux os. Quoique le thème de l'immortalité n'atteigne pas la même prégnance dans le contexte ethnographique qui est le sien, P. Gow, chez les Piro (arawak) du moyen Urubamba, bien éloignés des Tupi de l'aire Xingu / Tocantin, relève comment l'un des jumeaux, *Tsla*, finit par disparaître et donner naissance aux Blancs. Il rapporte aussi, en citant Álvarez, que le terme même qui désigne les Blancs pourrait fort bien dériver d'un vocable utilisé pour nommer les fonctionnaires incas responsables du commerce dans la région du Pongo de Manique⁹.

Face à ces différentes variantes de la Saga de Jumeaux, la geste de *Tiri* présente quelques contrastes fondamentaux. Il est bien question d'une femme enceinte qui se perd, rencontre la mère des jaguars qui entend la protéger de ses fils, mais n'y parvient pas. En revanche, la

⁶ *Ibid.*

⁷ Viveiros de Castro (1992).

⁸ Fausto (2002a).

⁹ Gow (2001, p. 304-305).

mère des jaguars sauve un fœtus unique, celui de *Tiri*. Ce n'est que plus tard, après s'être vengé des jaguars, que *Tiri* obtient ou, plus exactement, se donne un "jumeau", qui n'est autre que son gros orteil (ou l'ongle de celui-ci) devenu personne. Les aventures de *Tiri* et de son clone se soldent également par la séparation des humains et des démiurges, mais dans une mise en intrigue où la créativité des narrateurs successifs de ce récit prend plus spécialement corps. *Tiri* et son clone sont confrontés en effet à une humanité nouvelle sortant du monde du dessous (appelée génériquement *Manshi*, ou par le diminutif de tendresse *Manshi-ñu*) qui se disperse en partie. *Tiri* décide cependant d'emmener au bout du monde, de l'autre côté des Andes, une partie des gens qui ont émergé afin de les pourvoir d'un futur d'abondance, et de les mettre à l'abri de tout péril. Devenant leur guide et protecteur, occupant par rapport à eux la place d'un maître, *Tiri* oublie cependant une partie de ceux qu'il escomptait emmener : ces oubliés, qui ont ainsi échappé à un devenir pensé dans l'horizon de l'immortalité, ce sont « nous », disent les Yuracaré.

1. Le corpus mythologique et le statut du discours mythique

Avant d'entreprendre l'étude comparative des versions de la geste de *Tiri*, qui permettra de cerner les modalités du processus d'actualisation dont elle a été l'objet, il est important de préciser la place que ce récit occupe dans le corpus mythologique yuracaré, de même que les caractéristiques que ceux-ci attribuent au discours mythologique en général. Ces deux dimensions sont en effet fondamentales pour saisir, d'une part, le rôle majeur que les Yuracaré en sont venus à accorder aux aventures de *Tiri*, mais aussi pour rendre compte, d'autre part, de ce que peuvent signifier des retouches à la geste du point de vue de ses narrateurs. La vision d'ensemble de la structure du discours mythologique yuracaré contemporain – qu'il s'agisse de la diffusion des récits dans les différentes communautés qui continuent de le transmettre, de la cohérence des différentes versions que l'on possède des plus diffusés d'entre eux ou encore du profil des personnages que les uns et les autres mettent en scène –, offre la possibilité de caractériser la position centrale autant que l'intensité de l'attachement que les Yuracaré vouent à ce personnage. Les propriétés du discours mythologique en tant que discours, permettent d'établir, quant à elles, le statut épistémologique et le type de savoir que celui-ci possède. Or, c'est de ces caractéristiques que dépend précisément le type de modifications que les narrateurs peuvent estimer légitime d'apporter au récit qu'ils se transmettent.

a. Quelques points de repères

Tel qu'on a pu le recueillir aujourd'hui, sur le haut Isiboro et le haut Sécure, et ainsi que les travaux récents le démontrent pour d'autres régions, le corpus mythologique yuracaré ne frappe ni par sa prolixité ni par sa diversité, en comparaison de celui d'autres populations des basses terres¹⁰. Il comprend un premier ensemble de récits bien connus et largement distribués. Ce sont les gestes de quatre héros, dont on connaît, pour trois d'entre eux, le nom propre : *Tiri*, bien sûr, *Aysa*, et *Weche*. Dotés d'une distribution remarquable, ces récits constituent des "classiques" qui ont pour point commun de présenter les actions de héros exceptionnels, ayant les uns et les autres concouru à marquer le devenir du monde de façon définitive et irréversible. S'ajoutent à cet ensemble de récits "classiques" des récits de moindre importance cosmologique, mais comme eux largement diffusés, la plupart ayant un jaguar pour protagoniste. Tel est le cas du récit comique du Tatou (*shuyasha*) et du Jaguar où le premier tourne en dérision le second, un des seuls véritablement burlesques de tout le corpus yuracaré et mettant en scène, à la manière des fables d'Esopé, exclusivement des animaux. Cet ensemble relativement limité s'oppose au reste des narrations mythologiques qui ne sont plus aujourd'hui connues que localement ou dans des versions qui varient passablement.

Parmi les récits "locaux" à l'intrigue la mieux chevillée, auxquels on a pu avoir accès, et dotés d'une importance cosmologique considérable ressortent en particulier : l'histoire de « Fils du tonnerre », qui rapporte un épisode belliqueux contre une population du passé appelée *Oromo*, vaincue par les Yuracaré ; la visite d'un guerrier blessé à la « Mère des vautours » qui accueille les âmes des guerriers morts au combat ; et enfin un récit cosmogonique rendant compte des conditions de naissance de Lune, de Soleil, des étoiles et des animaux sortis des yeux d'*Erreye*. Au nombre de ces récits "locaux", on compte également des bribes de narrations, épaves de paroles maintenant tombées en désuétude, ou de

¹⁰ Jusqu'à la fin du XX^e siècle, il n'existait aucune publication consacrée à la mythologie yuracaré, ou présentant pour le moins des versions de récits autres que la version de la geste de *Tiri* recueillie par d'Orbigny (1844) et reprise par le botaniste Barbosa Rodrigues (1890). Cette situation a progressivement changé. Le travail de référence dont on dispose à ce jour est un recueil publié par J. Ribera (2006) ainsi que des publications antérieures (1988a, 1999) qui comprennent un bon nombre de versions de la geste. Il s'agit dans la plupart des cas de récits enregistrés en espagnol. R. van Gijn (2006) présente une version bilingue d'un court récit mythologique obtenu dans la même région. Je le remercie de m'avoir fait connaître une version bilingue d'une dizaine de récits encore inédits. Plus récemment encore, E. Thomas (2008) rapporte quelques récits en provenance du haut Ichoa. R. Querejazu (2005) inclut dans sa monographie consacrée aux Yuracaré une intéressante version de la geste de *Tiri*. Plusieurs récits mythologiques (dont la geste) sont également rapportés par A. Djup (2007).

courts récits parfois anecdotiques, centrés sur un personnage ou un existant particulier, mais sans intrigues complexes.

Comparée les unes aux autres, les versions des “classiques” de la mythologie présentent un degré relativement faible de divergences. La diffusion des gestes de ces héros tout autant que leur cohérence ne tiennent pourtant pas à la simplicité de leur intrigue : ces récits sont, au contraire, parmi les plus travaillés et les plus complexes du corpus mythologique yuracaré. La dispersion des narrateurs, les trajectoires historiques variées des parentèles au cours du XX^e siècle, l’absence de recoupement dans les généalogies de ceux qui sont capables de les énoncer, sont autant de facteurs qui laisseraient penser que de tels récits devraient rapidement voir leurs divergences se multiplier d’une façon aléatoire. Ce n’est cependant pas le cas.

En comparant les versions les unes aux autres, trois types de divergences peuvent être reconnus. Les plus immédiatement identifiables se repèrent par contraste à l’absence d’un seul ou d’un ensemble d’épisodes dans une version. Si telle aventure ou telle rencontre vécue par un héros fait défaut chez un narrateur, cette lacune n’affecte pas forcément le reste du récit qui peut très bien être raconté avec autant de détails que dans les autres versions. Renvoyant à des épisodes optionnels dans certains cas, ces “trous narratifs” peuvent dénoter, à mesure qu’ils s’étendent à des groupes d’épisodes, un phénomène d’autocensure du récit.¹¹ Le second type de divergences s’observe, pour sa part, dans les épisodes racontés par la majorité des narrateurs. Ordonnées sur un continuum, les plus légères dépendent du talent de chaque narrateur et se notent à la richesse des dialogues, au choix des mots, aux précisions qui échappent aux uns et figurent chez d’autres (comme l’usage des noms propres), mais elles interviennent dans des scènes ou des épisodes qui, une fois émondés des détails qui les individualisent, peuvent tous être résumés de la même manière. Ces variantes esthétiques ou stylistiques s’opposent à des foyers de divergences beaucoup plus notoires, qui ont la particularité d’être très systématiquement situés dans les mêmes passages. Les éléments narratifs se retrouvent, mais articulés d’une façon telle qu’il est, en revanche, impossible d’en produire des résumés identiques. Ces foyers instables sont les points d’accrochage à partir desquels les auteurs successifs ont infléchi et reconfiguré le contenu de leur récit. Cette typologie, comme on aura l’occasion de le constater en comparant les versions de la geste de *Tiri*, peut être notablement affinée.

¹¹ Les épisodes “mis de côté”, puis oubliés, mériteraient une étude spécifique que l’on n’entreprendra pas ici. On pourrait étudier grâce à elle le processus de “décosmologisation” du mythe. Les versions recueillies par J. Ribera (1988a, 1999), si elles sont tout à fait similaires à celles que l’on examinera ici, ont en effet pour caractéristique de laisser tomber les fragments de discours où *Tiri* apparaît comme un démiurge à qui l’on attribue effectivement dans le passé d’avoir généré tel ou tel aspect du monde. Ce processus de censure et d’oubli se réalise à mesure que le devenir du monde “réel” se dit à travers d’autres narrations et particulièrement des récits chrétiens.

La nature non aléatoire des divergences, la stabilité globale des “classiques” yuracaré et la concentration des éléments de variation impliquent que tout, dans un mythe, ne se transforme pas au cours du temps au même rythme, et que tout ce qui s’y trouve transformé ne l’est pas de manière hasardeuse. Un tel constat n’invalide en rien la nécessité de tenir compte de la créativité du narrateur, mais souligne le fait qu’elle est elle-même conditionnée par la “matière narrative” à laquelle elle s’applique, et qu’elle n’est pas de l’ordre du simple exercice de style. Loin d’être absolument libre ou généralisée, cette créativité n’est en effet dotée de pertinence qu’en raison d’une exigence de fidélité générale à la version apprise. Hors de ce principe de conformité, les mythes ne sauraient présenter autant de cohérence dans l’espace et dans le temps. S’ils avaient été soumis à un processus permanent et stochastique de transformation, il deviendrait par ailleurs impossible de reconnaître un quelconque processus d’actualisation rattachant le devenir métamorphique d’un récit à des expériences historiques spécifiques.

La geste de *Tiri* et les autres “classiques” de la mythologie yuracaré présentent un profil relativement stable autant qu’une large diffusion, en grande partie en raison de l’intérêt que les Yuracaré portent aux héros dont ils rappellent l’agir. Comme on l’a déjà évoqué, ces récits ont tous pour figure centrale un homme (jamais une femme) considéré comme un « parent » (*apta*) doté d’une capacité d’agence extraordinaire. Chamanes hyperboliques ou démiurges (ce dernier terme étant particulièrement adapté à *Tiri*), ces existants sont capables en effet de diverses prouesses : métamorphoser autrui (pour en faire des animaux), se métamorphoser soi-même (en animal ou en autre chose), se déplacer aux extrémités du monde (au ciel, dans le grand aval des rivières), enfin faire revivre les morts à travers la technique du souffle craché (*ka-la-su-ta*, *ka-la-summë-të*) dont ils sont maîtres. Cette capacité d’agence, qui témoigne de leur profil ontologique hors du commun, s’associe à une autre propriété, à peu près unanimement acceptée, fondamentale pour comprendre le statut du discours mythologique en général : ils sont réputés immortels. Ces mythes s’achèvent ainsi souvent par des commentaires indiquant qu’après avoir accompli ce que l’on a rappelé en énonçant sa geste, le héros « s’en est allé, et a disparu ». ¹² On admet que les héros résident actuellement “quelque part”, bien que l’on ne sache pas toujours ni où ni sous quelle forme. On dira qu’ils vivent « au ciel » (*asha-chi*), parfois « au bout du monde » (*a-tuwë-të-chi*) et, à défaut d’une référence précise, le locatif intensif *wille-chi* (très loin) fera l’affaire.

¹² La disparition est plus exactement marquée par l’usage du verbe *kala-she-ta*, « se perdre ». Le champ de la perte ou de l’égarement est également celui qui définit la notion “d’oubli”, *li-ja-la-she-ta*, « oublier », et de l’erreur linguistique, inversion de mots, dyslexie, mot mal prononcé. Se tromper, se perdre et oublier s’articulent sur un même plan sémantique : ne pas être là où l’on devrait être.

Bien qu’immortels et puissants, les héros des mythes ne sont pas, *ipso facto*, des dieux ou des divinités, car il n’y a pas de discontinuité ontologique entre nous, les humains, et eux, mais seulement une intensité d’être différente. La langue yuracaré n’a pas ménagé de niche lexicale qui ferait des héros une “espèce d’êtres”, et de fait, ils reçoivent simplement le titre de *pëpë* « grand-père, vieux, ancien », ou de *tata*, « père », dont on fait précéder leur nom propre. Ces deux termes, qui font partie du vocabulaire de la parenté, doivent être entendus ici comme des titres de respect marquant l’aïnesse et la maturité. Équivalents l’un de l’autre, ils ont une valeur qui induit certains Yuracaré à les traduire pas *señor* (monsieur), plutôt que par leur signification littérale. Les quatre héros yuracaré qui, dans le passé, ont réalisé des prouesses, puis se sont perdus pour demeurer aujourd’hui “quelque part”, ne doivent pas être confondus avec ces gens du passé appelés *pëpë-shama-w*, « feu les anciens ». Ces *pëpë-shama-w*, sur lesquels on reviendra ci-dessous plus longuement, ne sont pas, pour leur part et comme leur nom l’indique, des êtres “exceptionnels”, passés par l’épreuve de la mort, ils demeurent en tant que « gens d’autrefois ».

En dépit de leurs réductions partielles dans les missions catholiques, maintes fois recommencées mais jamais définitives, dès la fin du XVIII^e siècle, les Yuracaré ont été relativement réticents à importer massivement dans leurs récits mythologiques des fragments de discours chrétiens, sinon par un jeu d’interférences qui portent sur le statut ontologique des existants et précisément pour actualiser leurs propres mythes. Le récit qui, par l’importance de l’action de son héros, offre par excellence la possibilité d’interférences et de mise en résonance avec les récits chrétiens est la geste de *Tiri*. Son contenu a sans doute conditionné l’intérêt que portent les Yuracaré à certains éléments de mythes chrétiens qu’ils peuvent évoquer, et qui ont particulièrement éveillé leur curiosité : la tour de Babel et sa destruction qui provoquera la dispersion de l’humanité et la diversification des langues, le déluge et l’histoire de Noé, enfin la création d’Ève à partir d’un fragment du corps d’Adam. Mais ces trois scènes ne se trouvent pas souvent mêlées directement à la narration de la geste de *Tiri*, ou à celle d’aucun autre mythe.¹³ Indépendamment du contenu de la geste de *Tiri* et même de

¹³ Ces trois scènes bibliques, sur lesquelles m’interrogeront plusieurs fois des Yuracaré, présentent des homologies de structure avec des fragments de récit de la geste de *Tiri* : l’épisode de la tour de Babel apparaît comme la transformation de l’émergence de la seconde humanité du monde du dessous, et sa dispersion dans des collectifs distincts. Le thème du déluge correspond à un épisode de la geste parfois encore raconté, mais prenant la forme d’une grande inondation, enfin le devenir d’Ève d’une côte d’Adam peut être vu comme une transformation de la naissance de *Karru* de l’orteil de *Tiri* (cf. *infra*). Un narrateur résidant sur le Chapare fait clairement référence à ce parallélisme, l’utilisant dans une version de la geste de *Tiri*. Une version similaire se retrouve dans Thomas (2008). Les intérêts des Yuracaré pour les récits chrétiens n’ont de fait rien d’étrange. Ils ne sont que le revers de ceux que manifestèrent les missionnaires ou les religieux face aux récits mythologiques

la manière dont on la connaît, on pourra entendre par ailleurs, lorsqu'on interroge certains Yuracaré, que *Tiri* est Dieu ou Jésus, ou plus prudemment que Dieu se dit *Tiri* en langue yuracaré. Cette équation des noms propres est problématique et ne correspond que rarement à une coïncidence ontologique. De l'ordre de l'analogie, elle n'empêche pas, il est vrai, de tenter au coup par coup un rapprochement qui va au-delà d'un appariement de noms propres, mais c'est alors, toujours de façon oblique, empreinte d'incertitude, dans le cadre de réflexions individuelles qui ne se sont pas transformées en phénomène collectif normatif. La difficulté créée par ce type de rapprochements, qui croît à mesure que la connaissance des mythes chrétiens s'intensifie, conduit plutôt à raconter et à considérer de manière séparée des récits qui rendent compte des actions de l'un et de l'autre. Les Yuracaré du haut Isiboro ont adopté une position dédoublée qui s'apparente à une sorte de perspectivisme pratique et permet de rappeler ce qu'a fait *Tiri* d'un côté, ce que désire Dieu de l'autre, sans jamais produire un jugement synthétique du type : *Tiri* est Dieu. Ils sont alors capables de raconter des versions des deux mythes en leur conservant simultanément, à l'un et à l'autre, la même puissance eschatologique. S'il existe quelques versions de récits enregistrés auprès de très rares Yuracaré dont la source est indubitablement d'inspiration biblique, les héros, qui ont des noms chrétiens, sont présentés alors comme des héros à la capacité d'action extraordinaire dans le monde à la hauteur de *Tiri*, d'*Aysa*, sans que leurs gestes spécifiques ne se confondent avec celles de ces héros. Ce sont en quelque sorte des mythes "en plus", la geste des héros "chrétiens" n'invalidant pas celle des autres, mais se plaçant à côté d'elle.¹⁴

La relative imperméabilité des mythes yuracaré va de pair avec l'importance que revêt pour leurs narrateurs de séparer, autant que possible, "leurs histoires" des histoires des autres. C'est certainement l'arrêt de la transmission des mythes qui est un des meilleurs moyens de se rendre compte de la pertinence de la distinction entre "nos récits" et "les leurs", ceux des autres. Accorder un intérêt moindre à ses propres récits, ne plus les raconter et les oublier pour se tourner vers les récits chrétiens, procède d'une volonté affichée de "devenir autre". Le

amérindiens. Combien de discussions ne porteront-elles pas, par exemple, sur l'apparition du déluge dans l'un ou l'autre de ceux-ci pour supporter l'idée que leurs narrateurs se rappelaient, encore que d'une manière confuse, de l'événement rapporté par la *Genèse* !

¹⁴ R. van Gijn (communication personnelle) a recueilli la geste de *pëpë Noe*, « le vieux, le grand-père Noé » qui est aussi l'histoire du déluge. Racontée comme la geste d'un aïeul, mais dont le contenu est calqué sur le celui de la *Genèse*, cette narration fait de *Noe* un membre du « nous » qui, lorsque vient le déluge, sauve les animaux dans sa barque, bien que ses parents ne l'aient pas cru. Il s'agit d'un récit idiosyncrasique qui, apparemment, n'est pas doté d'une grande distribution. Sur le Sécure, certains érudits connaissent l'histoire de *Jesus*, « une histoire, m'a-t-on dit, que racontent les Mojeños ». À défaut d'avoir eu l'occasion d'en faire un enregistrement fiable, et en raison de son aspect semble-t-il peu diffusé parmi les autres parentèles, on ne s'y arrêtera pas ici. Elle paraît comparable à un récit recueilli par Nordenskiöld chez les Maropa de Reyes (2001 [1924], p. 208-215), et son origine remonte indubitablement à l'époque missionnaire catholique pour ne pas dire jésuite.

moment de basculement est atteint précisément lorsque la possibilité interne d'actualisation de la narration ne peut plus se faire que sous sa forme maximale qui est la substitution. Mais l'enjeu d'un tel processus, que l'on qualifiait naguère d'acculturation, est celui d'un changement de monde : un changement de monde hautement problématique, puisqu'il n'implique pas de dissolution ou de dilution d'un rapport réflexif à soi comme « nous », mais une reconfiguration créative du « nous » pour pouvoir l'inscrire dans un autre monde.

La geste de *Tiri* occupe au sein de la mythologie yuracaré une place qui mérite quelques commentaires. Plus long récit du corpus mythologique yuracaré – parfois près d'une heure de narration –, il en est incontestablement la pièce maîtresse, et celui qui porte les inférences étiologiques les plus nombreuses. Seul récit ou un personnage mythologique s'élève à la grandeur d'un maître des humains, il répond à une série de questions clés : l'origine du « nous », l'origine de la “mort définitive”, l'origine de la fixation des différences entre hommes et femmes, l'advenir d'un nombre considérable d'animaux, tout en incluant l'intégralité du thème apocalyptique. Sa position de “premier” mythe prend à vrai dire un sens même littéral. Il s'agit, en effet, du seul et unique mythe répertorié et enregistré dans l'ethnographie ancienne des Yuracaré. Or, si une telle situation a pu effectivement se concrétiser au début du XIX^e siècle, au cours de leur première phase de réduction, ce ne peut être qu'en conséquence de sa position particulière dans le corpus, *a fortiori* lorsque l'on tient compte du fait que les Yuracaré parvinrent à décider un missionnaire franciscain à en prendre note.

La geste de *Tiri* est aussi, sans surprise, le premier récit que l'un d'entre eux écrivit. C'est avec une de ses versions qu'un Yuracaré a en effet participé, il y a quelques années, au concours de *cuentos* (contes) organisé par J. Ribera pour revaloriser le « patrimoine oral » des populations indigènes du département du Beni. On ne s'étonnera guère par ailleurs, qu'il ait décidé avec un proche parent, pour la seconde édition de ce concours, de faire part des trois autres récits “classiques”, mentionnés plus haut, faisant fusionner l'histoire d'*Aysa* avec la geste du héros sans nom. Pour ma part, dans toutes les parentèles où j'ai eu l'occasion de l'écouter, la geste de *Tiri* fut toujours le premier des récits mythologiques à m'être raconté.¹⁵ Mais son importance et l'espèce de fascination qu'elle exerce pourront mieux se saisir *a*

¹⁵ La fascination qu'il exerce, même auprès des Yuracaré qui ne l'ont plus que vaguement en tête, demeure. Alors que je présentais un enregistrement de la geste dans une communauté du haut Chapare, depuis près de 50 ans dans l'immédiate proximité de la mission *Nuevas Tribus*, un des auditeurs, enthousiaste, copia la cassette, pour pouvoir réécouter pour lui-même, tranquillement, ce récit qu'il avait entendu raconter dans son enfance par sa propre grand-mère.

posteriori en la contrastant avec les gestes des autres héros. S'il s'agit bien de héros du même type que *Tiri*, ils n'en ont évidemment pas la carrure ontologique : les effets de leur agir dans le monde ont été mineurs, et en aucun cas les Yuracaré ne les ont fait s'élever, comme *Tiri*, au rang de maître d'une portion de l'humanité.

La geste d'*Aysa* conte l'histoire d'un homme qui, contrairement à ses frères, parvient à échapper au serpent-monstre *Imbëmëwta*, en se transformant en épingle. Recourant à divers subterfuges pour tromper le monstre, il monte au ciel en faisant croître magiquement un palmier *Bactris*. *Aysa*, qui souffre du froid, se fait apporter du feu, et c'est là, pour certains narrateurs, l'origine du feu domestique. Ayant demandé aide à des rapaces célestes, il fait tuer *Imbëmëwta* : en se baignant dans le sang et les viscères de ce monstre, les oiseaux obtiennent les couleurs de leur plumage actuel. Après avoir ressuscité ses frères, *Aysa* a d'autres aventures. Le récit se poursuit par une série d'épisodes parfois racontés à part, où *Aysa* rencontre le géant stupide au corps de pierre, *Pépësu*, à qui il joue des tours et réciproquement. Ce grand bêta, parfois méchant, qui vit dans une grotte, le prend comme gendre ou comme captif, en lui offrant sa fille, elle-même sarigue. *Aysa* fuit son beau-père lorsqu'il apprend que celui-ci se prépare à le manger.

La geste du second héros, parfois identifié à *Aysa*, est celle d'un homme solitaire, sans parents, qui, un jour de pluie, est interpellé par un bois flotté qui le convie à l'accompagner dans son voyage jusqu'au grand aval des rivières où une chute d'eau (un siphon, suivant les versions) doit le faire disparaître. L'homme accepte de l'accompagner, mais abandonne le bois flotté juste avant qu'il ne s'abîme et, quoique ce dernier tente de le faire périr avec lui, il parvient *in extremis* à sauter à terre. Perdu, tenaillé par la faim, errant, l'homme découvre un essart où il mange des arachides. Les propriétaires de ces plantations, les nains *Boshita-w* (ou *Moshita-w* suivant les parlers), l'attrapent avec un piège à glu et en font leur animal familier puisqu'ils le voient comme un agouti (*ishete*). Alors que l'homme constate que les *Boshita-w* n'ont pas d'anus et sucent leur nourriture sans l'avaler, ceux-ci s'étonnent des pratiques alimentaires de leur animal familier : non seulement il avale, mais aussi défèque la nourriture qu'il reçoit d'eux. Fascinés par sa particularité anatomique, ils demandent à l'homme – qui bientôt se manifeste « en personne », neutralisant l'extériorité perspective qui le faisait aux yeux de ses hôtes un agouti – de leur percer le postérieur. L'homme entreprend l'opération avec un pieu, mais ne parvient qu'à provoquer de mortelles hémorragies.

Face à l'évidente colère des *Boshita-w*, contraint à la fuite, il remonte alors vers le couchant, fait plusieurs rencontres et finit par monter au ciel, où il trouve le chef des mantes religieuses, *Süyya ma-buyta-w*. L'homme solitaire, qui estime qu'il n'a pas assez de parents

auprès de lui, sollicite la générosité de *Süyya*. Celui-ci dans son magasin a, en effet, des boîtes (de cartouches) remplies de petits “homoncules” serrés les uns contre les autres. *Süyya* lui remet plusieurs boîtes tout en lui recommandant d’éviter de les ouvrir avant d’être de retour chez lui. Incapable de résister à un élan de curiosité, l’homme en retire les couvercles au moment où il arrive dans les Andes. Tous ces petits hommes se déversent des boîtes par milliers et deviennent les Andins : ainsi naissent les villes de La Paz, Cochabamba, Sucre...

La geste de *Weche* rappelle les aventures d’un homme de grand talent chamanique, cadet de quatre frères, à qui la mère fait consommer une étrange bière de manioc. *Weche* découvre, en espionnant sa génitrice, que la boisson fade qu’elle leur prépare n’est autre que le sperme fermenté de Soleil, son amant. *Weche* décide de se venger de l’attitude humiliante de sa mère. Se déguisant en femme et paralysant sa mère lorsqu’elle se rend à l’essart, il se substitue à elle lorsque Soleil vient au rendez-vous convenu. Tranchant le pénis de Soleil d’un brusque coup de couteau, *Weche* apprête son “trophée” dans un repas qu’il offre à sa mère. Lorsqu’elle apprend ce qu’elle a mangé, de honte, elle se transforme en grenouille (*lojojo*). *Weche* et ses frères prennent la résolution de poursuivre Soleil, dont on ne dit pas au juste s’il demeure châtré ou reconstituera ses parties. Ils préparent un ensemble de flèches qu’ils tirent en direction du ciel, veillant à ce qu’elles s’emboîtent les unes dans les autres. Lorsque la terre et le ciel se trouvent unis par cet assemblage, ils se transforment en fourmis et montent au ciel. Après quelques aventures où, au terme de l’une d’elles, *Weche* doit ressusciter ses frères, ils deviennent gendres de Soleil. Un jour, le héros qui dispose d’un corps intrinsèquement froid décide de convier Soleil à se baigner avec lui. Il refroidit tellement l’eau de leur bain commun qu’il manque de tuer Soleil, qui ne devra de recouvrer la santé qu’aux soins de ses filles. Fatigués de vivre chez leur beau-père, *Weche* et ses frères partent vers le grand aval des rivières. Certains disent que *Weche* défie alors l’homme feu *Ayma-shuñe*, lui faisant lâcher prise lorsque qu’il lui prend la main, tant il est froid. *Weche* et ses frères se transforment dans la constellation des Pléiades. Le lever héliaque de *Weche* correspond à la saison des pluies et aux vents froids et humides qui, à cette saison, remontent par-delà le Chaco de la pampa argentine.

b. Discours rapporté, paroles des ancêtres

Énoncer un mythe présuppose un savoir qui consiste lui-même en une aptitude performatrice de restitution. Le savoir mythologique prend, une fois qu’il est acquis, une

forme de “possession” qui ne diffère guère, pour les Yuracaré, de celles des artefacts, voire de certaines parties du corps “accessoires”, mais qui fonctionnent comme marqueurs de l’identité d’une espèce ou de l’appartenance à un genre sexuel (fruits, fleurs, cornes ou bois, dentitions spécifiques, griffes, queue, organes reproducteurs mâles ou femelles, etc.). Pour dire que l’on connaît un récit mythologique on peut dire en effet en yuracaré <Ka-tütü-y ati buybu>, « J’ai ce “mythe” ». Dans cet énoncé, la forme verbale traduite par « avoir » (*ka-tütü*) correspond à un emploi transitif du verbe « être là » (*tütü*) portant, suffixé, un marqueur verbal d’objet (*ka*).¹⁶ Cette construction renvoie ici à une possession qui coïncide avec une notion de disponibilité à soi, telle qu’elle peut être paraphrasée par des expressions comme « avoir avec soi », « avoir auprès de soi », « être pourvu de ». La possession relève donc davantage du registre général de la disponibilité ou de l’ornementation que de celui qui l’exprimerait comme une souveraineté transcrivant le lien d’un sujet autonome et actif sur un objet aliéné et passif.

Les mythes yuracaré n’ont pas de titre particulier et pour les évoquer individuellement sans les raconter, on les présente par le nom de leur héros ou une périphrase qui l’inclut, en revanche, on peut les désigner, de façon générale, comme des <*pëpê-shama-w ma-buybu*>, « les propos de feu les anciens ». Alors que “du dehors”, pour décrire les mythes, on a recours à une terminologie qui implique leur appartenance à un genre de discours déterminé par des critères de forme et de contenu – ce sont précisément des mythes ou plus simplement des récits, des narrations –, les Yuracaré les caractérisent exclusivement en fonction des conditions de possibilité de leur énonciation. Techniquement, ce sont d’abord et avant tout des discours rapportés qui émanent d’une classe de gens ou de personnes particulières, les *pëpê-shama-w*, qui en sont les donateurs : les mythes se présentent donc à ceux qui les énoncent comme les paroles tenues autrefois par des gens qui aujourd’hui sont morts. Elles se présentent comme nôtres, parce qu’elles ont d’abord été leurs, et on en devient possesseur parce qu’on les reçoit.

La façon dont les Yuracaré traitent l’activité langagière en général, mais aussi les caractéristiques grammaticales des énoncés mythologiques confirment que les mythes en tant que *buybu* des *pëpê-shama-w* sont appréhendés comme des paroles retenues plutôt que

¹⁶ Voir par exemple : <Ka-tütü-m tullë ?>, « Tu as du sel ? » ; <Ni-jta i-pullë-w ? - Ka-tütü!>, « N’est-il pas pourvu de testicules (en parlant d’un petit singe immature) ? - Bien sûr que si, il en a ! » *Ka-* est une marque d’objet préfixé au verbe qui peut se réaliser *ma-*, variant en fonction d’une pluralité en partie régie par des sous-catégories nominales, cf. van Gijn (2004). *Ka-* peut être séparé de la racine verbale par des préfixes applicateurs, qui codifient la manière dont l’actant en position de sujet est affecté par l’action exposée par le verbe, cf. van Gijn (2005, 2006).

comme des récits. Terme métalinguistique nominal renvoyant à l'activité langagière d'une façon générale, *buybu* saisit celle-ci hors de toute opposition de type langue / parole et sans opérer de césure classificatoire entre l'émission de parole, la personne qui parle ou le code qui rend ses paroles intelligibles : il ne renvoie pas à un genre de discours, mais vise les paroles elles-mêmes. À l'instar du regard, la parole manifeste une faculté expressive. Dans ce cadre, la notion de *buybu* renvoie à l'activité langagière, comme autant de manifestations d'intentionnalité individuelle dans leurs productions, susceptibles d'une signification collective. Ce sera aussi bien « ce qu'un tel veut dire », que le milieu, au sens écologique du terme, des expressions intelligibles partagées par les congénères ou parents qui communiquent entre eux et dont les intentions sont mutuellement intelligibles.

À côté d'une expression comme <*Ati-lë-jti ti-buybu !*>, « Voilà tout ce que j'avais à dire ! » ou, plus littéralement, « Cela seulement est ma parole ! », où *buybu* thématise l'investissement subjectif de quelqu'un dans ses propos, on utilisera la construction inclusive *ta-buybu* pour dire « notre langue, notre façon de parler », « le yuracaré », en contraste avec *Chimani ma-buybu*, « la langue des Chimane », par exemple. Dans les quelques composés ou les constructions non directement nominales qu'il permet de constituer, *buybu* devient une racine qui renvoie toujours clairement à une capacité ou à une intention communicative. D'un bébé qui ne produit qu'un babil inintelligible on dira : <*Nish i-buybu.*>, « Il est dépourvu de parole. » ; <*Kani i-buybu.*>, « Il ne peut pas encore parler. » Que *buybu* s'attache à la parole en acte, à une capacité de communication, se comprend également à la manière dont a été rendue, dans les traductions bibliques, la figure du prophète : un prophète est un *Dios a-buybú-tebe*, un « instrument de la parole divine », formulation qui s'éclaire lorsque l'on sait que certains Yuracaré diront plaisamment qu'un téléphone voire un poste de radio est un *buybú-tebe*, un « instrument pour communiquer »¹⁷. Enfin, un autre terme de racine *buybu* montre l'importance d'une médiation conceptuelle de l'activité langagière par son aspect expressif. Cette racine est utilisée dans une construction idiomatique adverbiale (marquée par le suffixe *-sh*), (*a*)-*buybu-sh* qui, dans un contexte non discursif, vient qualifier un mouvement ou une action sans cause externe intelligible, immanente à la personne qui la produit. Elle prend, en traduction, la valeur de « par soi-même », « tout seul », « de son propre chef » : <*A-buybu-sh delle.*>, « Il est tombé tout seul. », littéralement, « Il est tombé à la manière de sa parole. » ; <*A-buybu-sh otto.*>, « Il est sorti de son propre chef. »

¹⁷ Pour l'expression du prophète, voir la traduction de l'Évangile de Jean (*Nuevas Tribus*, 1991a, p. 12). Le néologisme pour « téléphone », dont l'usage est local et plaisant, m'a été communiqué par R. van Gijn.

La construction très rigide des énoncés mythologiques affirme par ailleurs, de manière systématique, qu'ils appartiennent tous au registre du discours rapporté, puisque tous, y compris les énoncés descriptifs, requièrent l'usage du marqueur évidentiel *-ya*¹⁸. Cet enclitique, qui signifie aussi bien que l'énonciateur n'était pas présent au moment des faits qu'il relate, ou qu'il dit ce que d'autres que lui peuvent dire également parce que, comme lui, ils l'ont écouté, conditionne la forme assertive du discours mythologique qui de ce fait reste de l'ordre du on-dit. Paraphrasé précisément par l'expression espagnole *dizque* (contraction de la forme « *se dice que* », « on dit que »), l'usage de l'enclitique *-ya* fait de la narration d'un mythe une longue citation ponctuée voire scandée de « on dit qu'il a dit » (*ta-ya*), « on dit qu'il lui a dit » (*ku-ta-ya*).¹⁹ Le « on » par lequel il est possible de “pronominaliser” l'effet du modalisateur *-ya* en français renvoie à la chaîne des narrateurs qui se le sont transmis, à savoir, plus précisément, les *pëpê-shama-w*.

Construit sur le radical *pëpë*, « grand-père, vieux », terme de la nomenclature de parenté, et le suffixe *-shama*, « feu, mort, disparu, absent », faisant partie du même paradigme que la forme verbale plurielle du verbe « être mort, avoir disparu »,²⁰ le terme *pëpê-shama-w* est traduit en espagnol par les Yuracaré de diverses façons : *los antiguos* (les gens d'autrefois), *los antepasados* (les ancêtres) ; on l'entendra aussi rendu par l'expression *los abuelitos finados* (feu les petits grands-parents), quand le locuteur maîtrise moins bien l'espagnol. Les *pëpê-shama-w* peuvent inclure aussi bien les ancêtres généalogiques (décédés) de tout un chacun que, sur un plan général, les humains contemporains des événements dont parlent les mythes, un emploi que confirme la paraphrase non lexicalisée *shinama-j-bëshë-w*, « ceux d'autrefois », qu'on peut leur appliquer. Sans forcément aller de pair avec une notion forte de filiation, la forme *pëpê-shama-w* est plus neutre que la formule inclusive *ta-ppê-shama-w*,

¹⁸ Pour une description grammaticale de ce marqueur en yuracaré, tenant compte de sa valeur reportative et d'autres valeurs similaires, cf. Van Gijn (2006 p. 232-237). L'auteur glose cet enclitique par l'expression « non-véridique », et le considère dans le cadre général de la modalité épistémique, plutôt que comme un marqueur évidentiel.

¹⁹ La construction du discours rapporté est grammaticalement très contraignante en langue yuracaré. Sa formule “saturée”, pas toujours employée, mais canonique, et qui a été retenue dans la traduction normalisée de la Bible (*Nuevas Tribus*, 1991a) est même redondante puisqu'elle se marque deux fois, encadrant l'énoncé cité. L'énoncé <Látiji X ash-mu-ta : “Baytu”, mu-ta-ya. > se traduira ainsi littéralement : « Alors X leur a dit : “Allons-y !” on dit qu'il leur a dit. » Par économie d'énonciation, les Yuracaré ne se plient pas toujours à de telles règles, laissent tomber la formule initiale et disent simplement : <Látiji “Baytu”, mu-ta-ya X. >, « Alors, “allons-y !” on dit que leur a dit X. »

²⁰ Plusieurs formes verbales, dont « mourir, être mort », possèdent un double radical, suivant qu'elles sont conjuguées au singulier (*tuwi*) ou au pluriel (*shama*). « Je vais mourir. », <Tuwi-shta-y. >, mais « Nous allons mourir. », <Shama-shta-tu. >

« feu nos anciens », mais globalement, les deux termes peuvent être considérés comme synonymes.

Opposés aux héros immortels du passé, les *pëpê-shama-w* se situent en continuité avec les gens actuels, dont ils ne divergent précisément que parce qu'ils sont morts. Ces « anciens », cependant, n'entrent pas dans le paradigme de l'ancestralité : plutôt que des morts "ancestralisés", à qui l'on rendrait hommage et qui continueraient d'intervenir individuellement ou de se mêler des affaires des vivants, ce sont seulement des prédécesseurs, unis dans une masse générique et plurielle qui ne ménage à aucun une individualité propre. Le terme d'ex-vivants paraît adéquat pour les caractériser : morts abstraits, ils ne se donnent aujourd'hui à soi que par le discours générique qui provient d'eux – les mythes en particulier – et par lequel on se rappelle d'eux. Contrairement aux défunts récents dont on a mis en terre le cadavre, des individus proches, intimes, que l'on voit mourir, dont on découvre la présence du corps raidi et dont le "départ" provoque la souffrance lorsqu'ils deviennent des post-vivants, les *pëpê-shama-w* désignent ceux que l'on sait morts depuis longtemps, sans les avoir jamais vus mourir, des morts conceptuels, sans cadavre, sans support mémoriel d'une vie partagée. En tant que type de morts, ils sont les défunts dont d'autres défunts ont déjà fait le deuil. Les *pëpê-shama-w* doivent donc être distingués des apparitions fantomatiques, spectres errants ou erratiques de morts, connus ou inconnus, toujours singuliers dans leur apparition et réputés dangereux lorsqu'ils se manifestent aux vivants.

Le rapport aux *pëpê-shama-w* se traduit souvent par le registre émotionnel de la tendresse nostalgique et compassée, corollaire de tout acte de remémoration qui évoque ce qui n'est plus. Outre sa signification « feu, mort, absent », le suffixe *-shama* occupe, dans le langage, un rôle qui confine à une sorte de marqueur émotionnel de la nostalgie. Obligatoire pour référer à un défunt lorsqu'on mentionne son nom propre ou une relation de parenté (*Pedró-shama*, « feu Pierre » ; *a-lëlê-shama*, « feu sa tante »), il peut s'appliquer aussi communément à certains objets du passé qui nous ont été chers, grâce auxquels on a pu produire durant un certain temps sa propre existence mais qui, aujourd'hui, ne sont plus, ne se possèdent plus, ne sont plus disponibles à soi. De sa vieille pirogue pourrie et inutilisable, abandonnée sur une plage, que l'on a tant de fois utilisée, on dira d'elle *ti-pojoré-shama* ; de sa vieille maison, à moitié effondrée reprise par la forêt, dans laquelle on a tant de fois dormi, *ti-sibê-shama*, quant à ce vieil essart qui nous a nourris, mais maintenant se distingue à peine du milieu environnant, il deviendra *ti-jukkulê-shama*, « "feu" mon essart ».

L'intérêt des Yuracaré pour les gestes de leurs héros, mais aussi le statut générique du discours mythologique comme discours rapporté et donc parole reçue, conduisent à deux séries de problèmes auxquels il faut être particulièrement attentif lorsque l'on entend aborder la question de la transformation de ces récits dans le temps, fruit des modifications apportées par leurs narrateurs successifs. En effet, on ne peut oublier que, pour ceux qui énoncent ces récits – et ceci est valable par excellence pour les gestes des héros –, les personnages dont ils parlent, puisque immortels, existent toujours aujourd'hui. Absents parmi nous, ici et maintenant, présents ailleurs, ils vivaient autrefois parmi nos prédécesseurs. Une telle situation nécessite donc de prendre au sérieux jusqu'à ses ultimes conséquences la notion de discours rapporté. Pour l'énonciateur d'un mythe, les propos qu'il répète sont les « propos de feu les anciens », mais ils sont aussi, au-delà, et par définition, les paroles des héros mythologiques eux-mêmes. Dans la geste de *Tiri*, qui parle ? *Tiri* lui-même et ceux qu'il a rencontrés : ces paroles sont simplement transposées, par le discours rapporté, sur une modalité non assertive, avec la nuance « à ce qu'on dit », puisque nous n'y étions pas. Si ce n'était pas *Tiri* ou d'autres qui parlaient par le mythe et dont on reprend via les *pëpê-shama-w* le propos, rien n'imposerait en effet de recourir à un discours rapporté nécessitant un marqueur évidentiel spécifique. Abandonner le discours rapporté contraindrait, dans un retournement de perspective à proprement parler herméneutique, à faire des mythes des récits "à propos de", de l'histoire ou des histoires, au sens strict du terme, voire de la fiction. Or, la geste de *Tiri*, pour ceux qui la racontent, n'est pas un récit à propos de *Tiri*, une histoire de *Tiri* énoncée à la troisième personne, depuis le présent et visant le passé, encore moins une fiction : elle est la reprise continuée de ce que cet existant, au demeurant virtuellement quelque part aujourd'hui, a dit et fait il y a très longtemps.

Étant entendu que les mythes sont une parole reprise, continue, dont la source est la parole vive des héros, et non pas une histoire à propos d'eux, un point de vue sur eux, ils sont par conséquent idéalement immuables et authentiques. Cette caractéristique est évidemment empiriquement fautive, puisque, effectivement, le récit de *Tiri* a changé et changera, et que par ailleurs, comme les narrateurs de tous les récits le savent très bien, il existe des variantes dans la façon de rappeler ce qu'il a fait. Comment analyser dans ce cadre les enjeux de ces transformations et de ces variations ? Au risque de surprendre, on dira que cette diversité, lorsqu'elle résulte d'un processus d'actualisation, consiste à combler les lacunes du mythe lui-même : actualiser un mythe, ce n'est pas le changer pour le changer, ni faire preuve de "mythomanie" ou perdre une version antérieure qui aurait été meilleure, mais mieux le raconter, comme si la version que l'on en avait n'était pas suffisante ou adéquate, ou que ce

que l'on racontait était parsemé de lacunes, d'omissions, de défauts appréhendés sur la modalité du « ils (les *pëpë-shama-w*) ont sans doute oublié de nous dire que ». Ces omissions et ces défauts ne sont pas cependant intrinsèques au discours rapporté : c'est l'histoire en tant que « ce qui arrive », la nouveauté qu'elle apporte, les imprévus qu'elle permet d'éprouver, qui les découvre comme tels.

2. La geste de *Tiri* aujourd'hui et hier

Les trois versions retenues pour aborder le processus d'actualisation de la geste de *Tiri* ont pour caractéristique d'être séparées de façon maximale les unes des autres par le moment de leur énonciation, dans le temps ou dans l'espace. Les deux versions contemporaines proviennent de communautés qui ne partageaient aucun parent dans leur généalogie et qui ne connaissaient que très vaguement leur existence réciproque. De plus, ces communautés étaient dotées d'histoires différentes, originaire chacune des deux extrêmes du territoire yuracaré : celle du haut Sécure, racontée par Aniceto Herbi, s'est transmise dans une parentèle dont les plus anciens aïeux connus vivaient déjà dans la région au début du XX^e siècle ; celle du haut Isiboro, œuvre de Adrian José, a été recueillie auprès d'un Yuracaré dont les aïeux se sont repliés sur l'Isiboro, mais étaient originaires d'un affluent de l'Ichilo, le rio Sajta, qu'ils quittèrent dans les années 1915-1920 environ. La version ancienne, publiée par d'Orbigny en 1844, nous reporte à l'état que pouvait présenter la geste dans les années 1800-1820, si l'on tient compte qu'elle a été recueillie par Lacueva et qu'elle était racontée par les Yuracaré qui furent réduits par les franciscains, dans une zone correspondant *grosso modo* aux rios Chapare et Chimoré. Les paramètres des distances temporelle et géographique sont de précieux outils, car les divergences qu'ils donnent la possibilité d'identifier ne sont pas celles qui émergent au sein des membres d'une même parentèle ayant obtenu le récit d'un seul de leurs aïeux, mais se situent dans des lignes de transmission bien distinctes. La comparaison temporelle, quant à elle, renvoie à près de dix générations de narrateurs. On peut donc imaginer le nombre d'énonciations dont la geste a été l'objet entre cette époque et les enregistrements contemporains. Ces trois versions sont ainsi pareilles à des sortes "d'arrêts sur image" à l'intérieur d'un processus de transmission narratif qui suppose lui-même un nombre incommensurable de versions et des narrateurs innombrables.

a. Version A. Herbi (2000)

Homme d'une bonne cinquantaine d'années, doté d'un grand talent d'orateur, l'auteur de cette version se montra spontanément intéressé à la raconter. Au vu des transformations de ses conditions d'existence depuis sa jeunesse, et face à la déperdition d'un savoir qu'il déplorait, il voulait explicitement que soient "sauvées" les paroles des *pëpë-shama-w*, afin qu'il en existât la trace dans un livre destiné à ses descendants. Le narrateur me raconta plusieurs fois la geste aussi bien en espagnol qu'en yuracaré, profitant de ce regain d'intérêt pour faire plusieurs narrations "publiques", dans des réunions collectives de partage de bière de manioc. La plupart du temps, il racontait d'un trait l'intégralité du récit. Sereines, ses narrations dénotaient le plaisir évident qu'il avait à les relater. Les enregistrements, quant à eux, se réalisèrent dans un cadre familial, avec pour public sa femme et ses plus jeunes enfants, le soir, dans la solitude de sa maison. Le narrateur resta relativement prudent lorsqu'il s'agissait de commenter la sortie des *Manshi* et le problème de l'abandon du « nous ». Sans le démentir formellement, il n'affirma jamais comme d'autres que *Tiri* fût immortel, non plus qu'il ne dira que *Tiri* était parti avec une partie des *Manshi*. Adeptes d'une sorte d'*epochè*, il était de ces interlocuteurs qui, tout en le rapportant le plus soigneusement possible, gardait ses distances face au discours mythique sans verser, comme d'autres Yuracaré, dans l'auto-compassion parfois plaintive au moment d'aborder le départ des *Manshi*. La transcription que l'on trouvera ici est celle d'une seconde version de la geste, traduite du yuracaré, qui se distingue de la première par un épisode complémentaire, ajouté en post-scriptum pour combler un oubli.

Après cette geste "canonique" – que tous les Yuracaré de sa parentèle, sauf les enfants, connaissaient relativement bien, même s'ils ne se préoccupaient plus de la raconter –, on prendra connaissance d'un commentaire sur la sortie des *Manshi*, fait par une femme de la même parentèle, qui illustre non seulement l'importance du thème de l'abandon, mais témoigne aussi d'une volonté d'actualisation de ce moment dramatique, puisque la narratrice cherche ici à faire coïncider les héros du mythe avec des personnages hétéroclites et en partie d'inspiration biblique. *Tiri*, qui perd son nom et devient simplement *tata*, *tá-tata*, « père, notre père », se rapproche de « Notre Père » par lequel les catholiques désignent Dieu. Apparaît une *meme*, « mère », *Selanga* dont l'origine est inconnue, mais dont le nom est équivalent à *meme María*, *tá-mme*, (notre mère), qui renvoie à la Vierge. Cette interlocutrice se rangeait aux côtés de ceux qui proposaient une fusion ontologique entre les personnages chrétiens et ceux de la geste de *Tiri* et ne partageait pas la même attitude que le narrateur précédent face au même événement : alors que lui avait tendance à l'escamoter, elle faisait du thème de

l'abandon le problème déterminant du « nous » yuracaré, s'adressant à moi, le *Karay*, sur une tonalité acerbe, presque agressive²¹.

Section initiale : Naissance et jeunesse de *Tiri*. Les Jaguars *Púydara*

Autrefois *Tiri* a arrangé les *pëpê-shama-w*. On raconte qu'alors des frères ont une sœur qui vient d'être pubère. Ses parents la protègent, ne souhaitent pas qu'elle épouse n'importe qui. La jeune femme a l'habitude d'aller chercher de l'eau à la rivière, et a remarqué la présence d'un arbre *ulë*. Il lui plaît. Pour le séduire, elle se passe le visage au roucou et va jusqu'à se frotter contre son écorce, lui laissant des traces de peinture.

Une nuit, *Ulë* en personne se présente à la jeune femme. Il obtient ses faveurs et devient son amant régulier. On découvre à son ventre rebondi que la jeune femme cache quelque chose, et on redoute qu'elle ait couché avec ses frères. Elle finit par avouer qu'elle reçoit un autre homme. Les membres de sa famille décident de s'en saisir.

Un soir, à minuit, ils soulèvent un pan de moustiquaire et découvrent qu'ils ont effectivement un beau-frère. Ils l'invitent à boire de la bière de manioc, et le gardent avec eux. À l'aube, ils lui demandent de préparer des flèches pour partir chasser. Après avoir dormi une nuit en forêt, ils indiquent à *Ulë* le chemin qu'il doit prendre pour aller chasser la perdrix (*ororilë*). Mais c'est le chemin des Jaguars *Púydara*. Ceux-ci ne tardent pas à découvrir *Ulë* : ils le tuent et le mangent.

De retour à la maison, les hommes avertissent que leur beau-frère a disparu. Épouvantée, son épouse décide de partir à sa recherche. Elle découvre ses os répandus au sol, les réunit, souffle dessus [*kala-su-ta* ; souffle chamannique] et le fait revivre. « Qu'est-ce que j'ai dormi ! » s'exclame *Ulë*. - « Tu n'as pas dormi, ce sont les Jaguars qui t'ont mangé. »

Ulë a soif et demande de l'eau à sa femme. Lorsqu'il boit, il voit, dans le récipient qu'elle lui tend, le reflet de son visage et découvre qu'il lui manque l'os d'une pommette. « Dans cet état je ne peux pas te suivre, je te dégoûterais et mes beaux-frères me nargueraient. »

Ulë renvoie sa femme, mais lui conseille de ne pas se retourner, si d'aventure, sur le chemin du retour, elle entend du bruit derrière elle. Il l'enjoint de dire en ce cas : « Ce sont les âmes des proies de mon mari qui tombent ! » En disant cela, elle évitera de prendre le chemin du Jaguar.

La femme s'en va. Elle entend un premier bruit, prononce les paroles que lui a enseignées son mari et continue son chemin. Un deuxième bruit se fait entendre ; derechef, elle prononce les paroles de son mari. La troisième fois, cependant, elle ne peut s'empêcher de se retourner, et perd son chemin.

La femme marche sans savoir où elle va et arrive chez les Jaguars où la grand-mère *Elewita* est en train de lisser une poterie (*ushu*). *Elewita* l'accueille et veut faire d'elle sa compagne ; elle sait aussi que ses fils Jaguars sont cruels. Quand ceux-ci sont sur le point d'arriver, elle fait monter la femme enceinte sur le toit de la maison, pour la dérober à leur vue.

Les quatre Jaguars sentent qu'il y a une odeur de chair, mais la grand-mère essaie de détourner leur attention. Depuis le toit, la femme enceinte, séduite cependant par le dernier des Jaguars, laisse échapper une petite goutte de lait de ses seins que la grossesse a fait gonfler.

L'ultime Jaguar, après que ses frères sont successivement montés et ont constaté qu'ils ont une "sœur", la précipite au sol. Ils vont la manger. La grand-mère s'interpose, les chasse à coups de bâton. « Vous n'allez pas manger votre sœur tout de même ? »

Les Jaguars se calment. L'un d'eux demande alors à la femme de lui retirer ses poux. Mais ces poux sont pour la femme d'énormes fourmis urticantes (*tarukti*). Pour éviter qu'elle ne soit piquée par les insectes, *Elewita* lui donne discrètement des graines sèches de citrouille (*kuddyu*). En les faisant craquer entre ses dents, elle dissimulera aux Jaguars le fait qu'elle ne consomme pas leurs poux.

²¹ La version présentée se base sur une traduction littérale espagnole d'un original yuracaré, dont le contenu a été résumé de moitié environ.

Le quatrième Jaguar, l'aîné, qui a deux paires d'yeux, l'une devant, l'autre sur "le chignon" derrière la tête, et s'appelle *Púydara*, lui demande de ne surtout pas lui chercher de poux derrière la tête. Mais la femme, victime de sa curiosité, ne peut s'empêcher de le faire. Alors le Jaguar bondit, suivi de ses frères : ils tuent la femme. « Mais pourquoi avez-vous tué ma petite ? Pourquoi avez-vous donc tué et dévoré votre sœur, mes enfants ? Maintenant que c'est fait, donnez-moi au moins le fœtus ! » dit la vieille Jaguar.

La vieille prend le fœtus, le lave, le met dans une poterie, et prépare le reste de la matrice. Ses fils lui demandent, dubitatifs, si elle a bien tout mangé. Elle leur ment, dit que oui. Les Jaguars partent de nouveau à la chasse.

La vieille, seule, s'occupe du petit. Il grandit très vite. Alors qu'il est déjà grand, il demande à sa grand-mère de lui faire des flèches assommoirs pour tuer les nombreux petits oiseaux qui se repaissent dans les arbustes autour de la maison.

Quand il reçoit les flèches, il demande cependant comment il va faire pour être « ennemi » des oiseaux. *Elewita* tresse alors une corde d'arc avec ses poils pubiens. *Tiri* essaye son arme. Il tire, provoque un éclair : une multitude de petits oiseaux tombent. « Comment as-tu pu les tuer tous d'un seul coup ? » - « Avec ma fronde (*lepchete*), grand-mère. »

Les Jaguars reviennent et découvrent plein de plumes tout autour de la maison. Ils interrogent, soupçonneux, la grand-mère. « J'ai tué les oiseaux avec ma fronde », leur dit-elle. - « Montre-nous, alors, comment tu fais. » Les Jaguars, satisfaits de la démonstration, repartent.

L'enfant *Tiri*, qui a encore grandi, décide d'aller attendre ses frères, mais sa grand-mère cherche à l'en dissuader : « Ils vont se mettre en colère ». Les Jaguars perçoivent une odeur en revenant. *Elewita* ne peut que leur dire : « Vous avez un cadet ! »

Successivement, ils montent regarder ce qu'il y a dans la réserve de la maison, comme lorsqu'ils ont découvert la mère de *Tiri*. *Púydara* jette au sol l'enfant, résolu à le tuer. « De nouveau vous voulez me laisser sans compagnon, vous voulez tuer votre cadet ! » Les Jaguars ne font pas cas des injonctions d'*Elewita*.

Ils sautent sur *Tiri*, le mordent. Mais voilà que toutes leurs dents se cassent sur ce corps si dur.

Incapables de manger, puisqu'ils n'ont plus de dents, les Jaguars tombent bientôt malades et vont mourir. *Elewita* prie *Tiri* d'avoir de la compassion pour eux, et il accepte de leur remettre de nouvelles dents. Il essaye une première fois avec du bois de *kajñele*, mais lorsqu'il lance un os à ses frères, leurs dents se cassent. Il recommence avec du bois de *chujupi*. Ça marche ! Heureux les Jaguars partent en forêt. « Tes frères sont devenus de bons germains maintenant », commente *Elewita*.

Tiri, à l'instigation de sa grand-mère, ouvre ensuite un essart, mais celle-ci se plaint parce qu'il est tout petit. « Ton essart a à peine la taille des emplacements que ma mère préparait en cachette pour faire l'amour en forêt. » Alors *Tiri* derechef se met au travail. Il appelle ses parents arbres. « Retirez-vous, oncles, grands-pères. » L'essart est immense. *Tiri* et la grand-mère plantent de tout : manioc (*ñowwo*), maïs (*shilli*), citrouille (*kuddyu*).

Un jour pourtant, une grand-mère agouti (*ishete*) qu'on appelle *Bëruyo*, vient s'approvisionner à la plantation. La grand-mère envoie *Tiri* pour qu'il la tue. *Tiri* se met à l'affût. La grand-mère *Bëruyo* arrive, tâte les citrouilles, met les plus mûres dans son filet de portage (*wërta*). *Tiri* la met en joue : sa flèche frémit légèrement. *Bëruyo* se retourne et s'enfuit, la flèche sectionne sa queue touffue. Elle s'échappe en se plaignant de douleur, essayant de dire quelque chose. « Qu'est-ce donc que veut me dire la grand-mère ? » *Tiri* ramasse la queue de *Bëruyo*, souffle dessus (*kala-suta*), et en fait l'écureuil *leyshu*. Il lui attribue un régime alimentaire nouveau qui le dispensera, dorénavant, de s'approvisionner dans les essarts.

Il piste ensuite *Bëruyo*, qui est entrée dans un trou d'arbre. La grand-mère est accroupie près du feu. Recroquevillée, elle geint. Son mari, en silence, fait des flèches. « Dis donc ! Pourquoi lui as-tu décoché une flèche à ta grand-mère ? Remets-lui une queue maintenant ! » *Tiri* prend le morceau de cire que le vieux utilise pour ses flèches et confectionne à sa femme une queue de substitution.²²

²² C'est l'origine de la queue vestigiale et glabre de l'agouti.

« Il est temps que je dise quelque chose, *Tiri*... » La grand-mère lui apprend qu'en dépit de ce qu'il pense, il ne vit pas avec ses frères, mais parmi ses ennemis, ceux qui ont tué son père et sa mère et les ont mangés. « C'est vrai ? » demande *Tiri*, désappointé.

Il revient chez lui, abattu, va se coucher, s'enferme sous sa moustiquaire. *Elewita* l'appelle : « Viens manger ! » Il ne bouge pas. « *Bëruyo* t'a dit, n'est-ce pas ? » - « Mais non, pourquoi ? »

Tiri annonce à sa grand-mère qu'il a vu un nid de guêpes à proximité de la maison et qu'il va le brûler. Il lui conseille de bien s'enfermer dans la maison pour ne pas être piquée. *Tiri* allume une torche, arrive en courant. « Cache-toi bien grand-mère, les guêpes me piquent ! » Il boute alors le feu à la maison. La grand-mère brûle, son cerveau éclate, retombe à terre, et entre dans le sol. (C'est de cela que proviennent tous les jaguars (*samu*), les ocelots (*rinchu*), les airas (*tójolo*). Tous les félins qu'il y a aujourd'hui sous terre sortent du cerveau de la mère des *Púydara* ; on les appelle *Payti*. Ils apparaissent ici en sortant de l'eau.)

Tiri va se mettre à l'affût, à l'endroit où boivent ses frères. Le premier arrive courbé sous le faix de la proie qu'il vient de tuer. Il va boire à la rivière. *Tiri* décoche une flèche. *Dürûm*, le tonnerre retentit. La terre tremble. « Que se passe-t-il ? » disent, inquiets, les autres Jaguars encore en forêt. *Tiri* appelle les oiseaux *turújara* et les mouches (*rorëro*), pour qu'ils boivent le sang.

Le deuxième Jaguar arrive. *Tiri* le tue de la même manière. C'est au tour du troisième, celui à quatre yeux, le vieux *Púydara*. Celui-ci est aux aguets, méfiant. La flèche de *Tiri* ne parvient qu'à lui trancher la queue. *Púydara* s'échappe. Avec la queue *Tiri* confectionne un serpent à sonnettes (*pisisi*). Il utilise pour ses dents un roseau (*pijasha*). « Tu seras l'ennemi des *Manshi-ñu*, mais tu ne mordras pas n'importe qui, tu éviteras de mordre les veufs et les veuves qui ont des rapports sexuels. »

Tiri poursuit *Púydara* qui est monté au ciel et s'est réfugié chez Lune. *Tiri* entend tout un remue-ménage. C'est *Púydara* qui bat sa femme. *Tiri* veut se précipiter sur lui, mais il se cache dans les perles des colliers de Lune en se transformant en tique. *Tiri* abandonne. À peine est-il loin que de nouveau, il entend le même remue-ménage. Il revient, mais de nouveau Lune protège *Púydara*. « Si c'est ainsi, bien du plaisir Lune ! Garde-le, ton mari. Tu finiras par t'habituer sans doute. » (C'est pour cela, dit-on, que Lune "meurt" de temps en temps. *Púydara* est toujours au milieu de Lune. On peut l'y voir.)

Section médiane : Les aventures de *Tiri* et *Karru*

Tiri revient et continue son chemin, il s'en va loin. Tout à coup, son pied vient buter sur quelque chose. Son gros orteil (*karru*) est arraché. Il le ramasse, souffle dessus, l'enterre.

Alors qu'il continue son chemin, son *karru*, devenu personne, le hèle : « *Won* ! » - « Qu'est-ce donc qui est en train de venir ? Ne serait-ce pas là mon *Karru* ? » *Tiri* et *Karru* deviennent compagnons. Ils continuent leur chemin et rencontrent les *Bënñu*, ceux qui nous ont appris à faire le rituel d'initiation féminine (*shuñeñe-të*).

Les *Bënñu* sont justement en train de le faire passer à une jeune femme. Ils effilent des os, se percent les oreilles. Ils chantent, jouent de l'ocarina (*serre*). *Tiri* demande à son *Karru* : « Que chantent-ils ? Que disent-ils ? » - « Ils parlent de nos *Manshi*. Ils disent que les *Manshi* sont leurs cervidés à eux et qu'ils vont les manger, en faire leur nourriture. » - « Ah ça ! Pour qui se prennent-ils ! On va les transformer, nous, en cervidés *Bënñu*. »

Ils tendent une corde en forêt, crient et effraient les *Bënñu*, attrapent la jeune femme, la tuent et la mangent. *Tiri* et *Karru* l'appâtent avec des cacahouètes pour en faire une nourriture succulente pour les *Manshi*. *Tiri* ensuite arrange le corps du *Bënñu* et lui attribue son régime alimentaire.

Tiri et *Karru* continuent leur chemin. Ils rencontrent les tapirs *Wenche*, qui sont en train de faire la fête, et de danser. Eux aussi font *shuñeñe-të*. « Que chantent-ils, *Karru* ? » demande *Tiri*. « Les jaguars, les jaguars... ils nous rendent malheureux... », entend *Karru*. Il répond à *Tiri* : « Ils ont parlé de nos *Manshi*, ils vont les rendre malheureux ! » - « Quoi ! Ils vont voir ! » Alors *Tiri* et *Karru* transforment aussi les tapirs en leur donnant le corps qu'on leur connaît. Ils attrapent la

jeune femme qui passait son initiation, la tuent et l'apprêtent. « Nous allons faire que cette femme devienne la nourriture de nos *Manshi* ! Mangeons-la avec du sel. » (C'est pour cela, dit-on, que la viande des tapirs est salée.)

Tiri et *Karru* poursuivent leur chemin. Ils rencontrent alors les femelles de cassique *pospo* de l'espèce *tobbe*. Elles se baignent dans la rivière, sont toutes joyeuses. *Karru* voit le désir monter en lui. *Tiri* lui demande d'attendre la nuit, pour aller les... titiller. Ils attendent. « Va voir, elles dorment peut-être. »

Karru se rend auprès des femmes *Tobbe-w*, couche avec une, revient. « Elles ne dorment pas. » Trois fois il joue la même scène à *Tiri* avant de lui dire d'y aller. Il n'y a alors plus qu'une vieille femme, laide, tandis que les autres dorment, les jambes écartées, humides. *Tiri* s'occupe de la vieille.

Le lendemain, ils entendent : « Ils sont "enceints" ! Ils sont "enceints" ! » Ce sont les femmes cassiques qui se sont vengées en leur envoyant leurs enfants dans les mollets. Ils souffrent atrocement dans les jours qui suivent, vont mourir. Ils appellent le chef du roseau *Bëë ma-buyta*. Celui-ci intervient et leur ouvre les mollets, les libérant de leurs enfants.

Quand ils étaient gravides des mollets, des seins leur pendaient du front. C'est ainsi dit-on qu'étaient les *pèpê-shama-w*. Ils avaient des seins sur le haut du crâne. « Pourquoi ne donnerions-nous pas les seins aux femmes ? » se demande *Tiri*. « Nous autres les hommes, c'est nous qui allons nous occuper des femmes, c'est nous qui les mettrons enceintes. » (Ainsi aurions-nous pu être, nous, les hommes (*shunñe*), si *Tiri* ne l'avait pas voulu autrement. Aujourd'hui ce sont les femmes (*yee*) qui souffrent en accouchant.)

Par la suite, l'enfant de *Tiri* tombe malade et meurt. Ils enterrent le petit. *Tiri* devient malade, souffre. *Tiri* annonce alors à *Karru* qu'il devra aller voir la tombe dans six jours. « Sur la tombe, quelque chose d'un peu humide qui ressemble à des pousses de cacahouètes va germer. La poitrine de mon enfant va germer. »

Karru va voir, mais arrache le germe. « Mais pourquoi *Karru* "renvoie-t-il" à jamais mon petit ? » (C'est depuis lors que nous mourons. Si les morts avaient pu "éclore"²³ à nouveau, après avoir été enterrés, nous n'aurions plus eu à subir la mort. Mais *Karru* nous a définitivement renvoyés. En se comportant comme il s'est comporté, il a transformé définitivement le devenir des défunts.) *Tiri* est terriblement triste et certainement va mourir, alors *Karru* va lui chercher un petit animal dans la forêt, un petit singe, qu'il lui offre en guise d'animal familier. Le singe par ses pitreries fait éclater de rire *Tiri*. Le voilà heureux à nouveau.

Tiri demande alors à *Karru* d'aller lui chercher quelque chose à manger. Tandis qu'il part en forêt, *Tiri* effraie les enfants de *Karru*, les transforme en canards (*kajñu*), en attrape un, prépare un bouilli, invite *Karru* à manger à son retour. Celui-ci mange. « Tu sais quoi, *Karru* ? » - « Non. » - « C'est ton fils que tu as mangé ! » - « Quelle horreur ! » Et *Karru* de pleurer, de pleurer. Il tombe malade. Au bout d'un certain temps, *Tiri* décide d'aller lui chercher un petit animal en forêt, un petit singe. En raison de ses pitreries, *Karru* éclate de rire. Voilà, *Karru* n'est plus triste.

Section finale : Sortie des *Manshi*

Tiri et *Karru* repartent. Arrive alors le vieux *Ayma-shuñe*. Ils voient le feu arriver. Pour se sauver, ils creusent une maison sous terre comme les tatous *yolojoto*. *Ayma-shuñe* brûle tout sur son passage.

Tiri et *Karru* ont pris avec eux une tige de roseau (*yániya*). Ils la sortent de temps en temps pour voir si la terre brûle encore. Au bout d'un mois, ils peuvent sortir. Tout n'est que cendre et poussière.

Ils voient *Ayma-shuñe* qui arrive, s'approche comme un fantôme (*shama-ta*). « Et comment se fait-il que vous vous en soyez tirés, vous ? » leur demande-t-il. « En restant sous terre ! » - « Ah... » *Ayma-shuñe* sème ses "gens" (*jente-w*), les graines d'arbres et de toutes les plantes.

²³ Le verbe *polessa* utilisé ici s'emploie pour la couvaison des oiseaux et l'éclosion qu'elle permet par la suite.



Fig. 4 : *Samu*, jaguar, *Panthera onça*. (Photo Hundezeitung)



Fig. 5 : *Ishete*, agouti, *Dasyprocta* sp. (Photo E. Schmid)



Fig. 6 : *Pospo*, cassique, *Psarocolius decumanus*. (Photo G. Tepke)

« D'ici une semaine, il va pleuvoir, ça va pousser. Je pars. » Et en colère, il s'en va avec son cheval. « Ne vous retournez pas ! »

Tiri et *Karru* vont en direction du trou d'où sortent les *Manshi*. Ceux-ci sont alors en train de sortir depuis le dessous de la terre, en montant par un escalier. Là, ils sont confrontés à un serpent qui en tue quelques-uns. Certains sortent et vont se mettre sous les herbes *isiri*. D'autres sortent et vont vers les plantes *óyshojo*, puis vers les plantes *ipiri*. Ils disent pourtant qu'ils ont un maître : « Derrière nous, va venir notre maître à nous (*tá-sono*) ».

Une femme enceinte émerge. C'est l'amante (*a-sañe*) du maître. Quand elle sort, elle regarde derrière elle pour savoir s'il arrive. « Notre maître à nous est en train d'arriver. » Peu avant qu'il ne sorte, les feuilles des arbres se mettent à trembler : *püpüpüp*.

Alors la jeune femme s'assoit et se transforme en pierre. Ceux qui veulent sortir sont coincés, car le trou est maintenant bouché. *Dün ! Dün ! Dün !* Ils frappent la pierre [comme s'ils voulaient sortir ou qu'on la retire].

Dès lors on dit qu'ils ont eu un maître [ceux qui sont sortis]. Il [*Tiri*] était notre maître. Comment cela s'est-il passé ? [Avant de rencontrer les *Manshi*] *Tiri* prend un morceau de cire et fait le vautour *Sünnü*, à qui il ordonne d'aller voir où sont les *Manshi*. Le vautour s'en va, mais il mange les cadavres des *Manshi* tués par le serpent.

Il revient. Sa bouche est pleine de sang. « Tu n'aurais pas mangé nos *Manshi*, par hasard ? » - « Non, ce sont des graines *neche*. »²⁴ - « menteur, ce n'est pas leur saison. » *Tiri* lui saisit la tête et lui arrache toutes les plumes. « Puisque tu as mangé du pourri, dorénavant tu ne tueras plus. C'est de pourriture seulement dont tu te nourriras. »

Tiri fait un époux à ce vautour, qui était une femelle. Il l'envoie là où sort le soleil, mais l'oiseau revient avec les plumes abîmées. Il l'envoie ensuite là-bas [au nord] ; pareil, ses plumes reviennent en mauvais état, puis enfin là où entre le soleil. Il revient avec des plumes parfaites. « Très bien, allons là-bas ! » Alors ils partent, ils s'en vont. Il y a un grand serpent qui est là, comme un pont ; ils passent dessus et partent. Voilà.

Quand il est parti, *Tiri* savait faire du sel, car il avait rencontré la grand-mère *Tijjè*. Celle-ci, sur une pierre, avait un enfant qui pleurait. C'était lui *Tullè* (Sel). Il mettait son doigt dans le bouillon et salait la nourriture. Comme la grand-mère *Tijjè* les traite mal [*Tiri* et *Karru*], ils décident de lui voler *Tullè*. Mais la grand-mère, quand elle s'en rend compte, leur envoie un immense orage. L'enfant fond petit à petit. Pour se venger, *Tiri* retourne sur ses pas et transforme la grand-mère en oiseau, en lui attribuant son plumage actuel et son régime alimentaire, puis la pique, comme dans les rituels, lorsque l'on fait *kulukku*. Où sont-ils allés ensuite enterrer l'enfant ? À *Aroma*, dit-on, ils ont enterré l'enfant. Mais où est-ce ? *Aroma*, c'est, dit-on, où est né *tata Dios*. C'est pour cela que le sel est là-bas maintenant. Son maître l'y a enterré. Il est devenu comme une pierre, ce sel. Son urine, ses excréments, tout cela a été enterré. Ainsi disaient autrefois feu les anciens, c'est ce que j'ai entendu pour ma part autrefois, moi ; et comme j'ai écouté, je peux en rendre compte à mon tour maintenant que je suis devenu père, à notre frère, votre aîné, notre autre parent, votre aîné *Vicente*, pour qu'il informe de tout quand il ira chez lui. C'est cela que je t'ai raconté, *hermano Vicente*.

Section finale : la sortie des *Manshi*, commentaires de M. Cayuba (2001)

Il appela autrefois ceux qui sont venus en premier [les *Ipiri-ñu*]. Quant il vit leur maître, il les envoya. Nos parents *Ipiri-ñu*, comme ils avaient un maître (*i-sonó-tila*), il les envoya ailleurs, où ils se trouvent. Nos parents sont restés. Nous sommes restés ici pauvres et souffrants, en mauvais état (*benébene*). Nous n'avons pas de mère, pas de père, pas de maître. Autrefois, le père [*Tiri*] a vu le maître des *Ipiri-ñu*, maman Marie, maman *Selanga*. Elle était incandescente dans sa maison. Nous, nous restons, souffrons. Pourquoi donc n'aura-t-il pas pris soin de nous, le père ? Avec lui, ils sont partis aussi, ils sont partis à ce qu'on dit. Nous, nous n'avons pas de maître. Ils reviendraient auprès de nous, certainement, s'ils se rappelaient, notre père, notre mère. Si notre

²⁴ Fruits rouge violacé qui teignent les dents lorsqu'on les mange.

mère se souvenait de nous, nous pourrions avoir un maître. [...] Il les a fragmentés anciennement, notre maître, les *Manshi-ñu*. C'est depuis lors que nous sommes mal fichus. Pourquoi, quand il est parti a-t-il... nous a-t-il amputés, nous laissant souffrants ? Nous n'avons plus de maître nous, aujourd'hui. Elle existe toujours notre mère *Selanga*. Bien qu'elle soit partie, elle pourrait aussi nous protéger. Mais nous continuons à souffrir. Où vit-elle ? Pour cela les objets des *Karay* sont chers. Nous prenons les objets des *Karay*. Ce n'est pas gratuit, ces trucs qu'ils nous donnent les *Karay*. Ce n'est pas facile. Ils coûtent cher les objets des *Karay*. Ce n'est qu'après beaucoup de douleur éprouvée au travail que nous les acquérons, ces objets. Notre maître existe toujours aussi, notre mère aussi.

b. Version A. José (2000 et 2001 pour l'ultime section)

Provenant d'une communauté profondément marquée par son "auto-conversion" assez récente à l'évangélisme, cette version fut recueillie dans un contexte relativement différent de la version du haut Sécure. Ce fut un des doyens de la communauté, âgé d'une petite soixantaine d'années, qui me la raconta à la demande de ses parents qui connaissaient eux aussi très bien le récit, mais voulaient qu'il s'en charge. Estimant qu'il s'agissait d'un récit difficile, et doté sans doute d'une aisance verbale moins développée que son parent éloigné du Sécure, le narrateur préféra raconter le récit par épisodes. La narration se déroula sur plusieurs jours, toujours avec un large public. Les séances avaient lieu de nuit, les soirées durant lesquelles il n'y avait pas de *culto* (culte évangélique). Avant de parler dans un silence des plus complets, les yeux rivés sur le voyant lumineux rouge de l'enregistreur, serrant dans sa main le micro-cravate qui traînait, le narrateur procédait en public à une première restitution de l'épisode. Au cours de ce *brain storming*, il mettait à contribution ses fils, ses filles, son épouse, qui le reprenaient ou lui remettaient bien en mémoire les événements, car il ne voulait rien oublier, ni se tromper. Après chaque segment enregistré, le narrateur ponctuait son discours par un solennel : « *Amen hermano Vicente* », puis demandait de réécouter aussitôt sa propre version, acquiesçant de la tête à ce qu'il avait dit. Les parents présents retournaient chez eux lorsque le narrateur faisait comprendre que c'était fini pour ce soir. Je n'étais renseigné sur l'avancée de la narration que par un vague « *sigue todavía* », (ça continue encore).

Au cours de l'ultime séjour au sein de cette parentèle, une année et demie plus tard, après avoir débroussaillé le contenu de ce récit, j'appris qu'une partie importante ne m'en avait pas été racontée. On avait expurgé de la version qui avait été jusqu'alors enregistrée l'épisode de l'arrivée d'*Ayma-shuñe*, existant très nettement associé dans cette parentèle évangéliste à Satan. Malgré une brève résistance (« Ça aussi tu veux qu'on te le raconte !?! »), le même narrateur se décida finalement à livrer l'épisode complémentaire.

Par économie de place, on omet ici le résumé de la section initiale du récit, qui ne se distingue de la version d’Herbi que par quelques détails. Les Jaguars, appelés *Púydara-w* sur le Sécure, outre ce nom, recevaient aussi dans cette parentèle celui de *Toshta-w* (nom qui fait référence à une espèce de cervidés présente dans les *llanos* de Mojos, le cerf rare cerf des marais). Le nom propre de la mère des Jaguars *Elewita* était ignoré dans cette parentèle, et par ailleurs, si c’est bien une vieille agouti (*ishete*) qui informe *Tiri* de son statut d’orphelin, elle n’est pas appelée *Bëruyo*, mais *Müyüü(y)*²⁵. L’ordre des vengeances est inversé par rapport à la version antérieure : *Tiri* va d’abord attendre ses “frères”, et ensuite tue la grand-mère qu’il brûle, faisant éclater son cerveau. Dans les deux cas, le narrateur précise que *Tiri* agit sur les conseils des *Müyüü*. De ce fait, ils deviennent les auteurs intellectuels des meurtres commis par le démiurge.²⁶

Section médiane : Aventures de *Tiri* et *Karru*

Notre grand-père *Tiri* chemine seul. Il vit seul, sans compagnon. Quand il va en forêt, chercher du gibier, il revient seul. Un jour pourtant, il se cogne le gros orteil. *Suwêk* ! Le voilà qui tombe. *Tiri* le ramasse, souffle dessus (*kala-summë*), et l’enterre. Alors qu’il poursuit son chemin, il entend : « *Won* ! » - « Tiens, mais qui pourrait bien me héler ? » C’était son *karru*. Il s’entretient avec lui, et dès lors ils deviennent des compagnons. *Karru* vit avec son chef (*buyta*) *Paparuma*²⁷.

Un jour, ils rencontrent les colombes *Oroywo*. Une femme *Oroywo* est en train de mastiquer de la bouillie de manioc pour préparer de la bière. *Tiri* et *Karru* partagent la boisson, puis s’en vont, reviennent le jour suivant, font de même et repartent. Au cours de la nuit, *Karru* se réveille et a soif. Il va en cachette chez *Oroywo*, se sert de bière de manioc, commence à boire, mais le contenu du récipient dans lequel il se sert ne baisse jamais de niveau. Il se lève, donne un malencontreux coup de pied dans le récipient qui se renverse et l’eau commence à monter. Voilà déjà qu’il y a un lac. « C’est sûrement *Karru* qui a renversé le récipient d’*Oroywo* », pense *Tiri*. L’eau monte. Les poissons *wërëso* mangent *Karru* sans laisser de restes et *Tiri* est contraint de se réfugier au ciel, comme les époux *Oroywo*.

L’eau inonde tout, il ne subsiste plus un seul endroit épargné, et il s’en faut de peu pour que l’eau n’atteigne le ciel. (Si tel avait été le cas, l’eau ne serait plus jamais redescendue. Il n’y aurait plus rien eu du tout !) Pour faire redescendre l’eau, on dit que *Tiri* fabrique les chefs des écrevisses *Tarra-w ma-buyta-w*. Ceux-ci fouettent l’eau et la partagent. C’est ainsi qu’en redescendant, les rivières se sont divisées. Notre chef, *ta-buyta Paparuma*, est fatigué de devoir attendre au ciel. Quand l’eau a retrouvé son niveau normal, il redescend à l’endroit où les *Wërëso* ont mangé son *Karru*. Il les voit qui sautent entre les rochers. Leurs défécations blanches se sont collées sur les pierres. *Tiri* les retire, souffle (*kala-summë*), leur tourne le dos. *Karru* revit. « Ça alors comme j’ai dormi ! » - « Les *Wërëso* t’ont mangé ! » *Tiri* et son *Karru* continuent à vivre ensemble.

Un jour, ils vont se baigner à la rivière, et rencontrent des femmes cassiques *pospo* de l’espèce *kochókkochó* qui se baignent dans la rivière. Elles jouent, se reposent au soleil, regardent le ciel.

²⁵ Variante : *Muyuyu(y)*.

²⁶ À l’instar de la version du haut Sécure, la version présentée ici est une traduction d’un original yuracaré, raccourcie de moitié.

²⁷ Surnom de *Tiri*.

On dit que *Karru* est allé le premier s'occuper d'elles, tout seul. Il couche avec trois d'entre elles, puis revient raconter à *Tiri* qui va, lui, ensuite, et couche avec deux seulement.

Un peu plus tard, *Tiri* crie à l'attention des femmes *kochókkochó* : « *Shij* ! Qu'elles se réveillent ! » Aussitôt dit, aussitôt fait. Elles s'écrient : « Quelle horreur ! Quelle horreur ! *Karru* est venu s'occuper de nous ! Il a couché avec nous ! *Tiri* aussi ! Quelle horreur ! Mais vous allez voir maintenant ! Ne vous étonnez pas si vos enfants vous entrent dans les jambes. » - « Hein ? Quoi ? » *Tiri* se plaint à *Karru* : « Tu as entendu, nous allons être gravides des mollets. Mais pourquoi donc m'as-tu dit d'aller coucher avec elles ? » Au bout de deux lunaisons, les mollets de *Tiri* ont enflé considérablement, c'est pire au troisième mois. Et cela continue. À peine sont-ils encore capables d'aller en forêt. Ils défèquent sous eux. « Mais qui donc pourrait "souffler" sur nos mollets, pourrait nous les ouvrir et retirer nos enfants ? »

Il appelle d'abord le maître des grenouilles (*lojojo-bë-tíba-ta*), mais celui-ci est incapable de les guérir. Ils appellent ensuite un autre maître, mais celui-ci est pareillement incapable de les soigner. Ils appellent enfin le chef des roseaux (*pitchi-bë-tíba-ta*). Il vient vers eux, commente : « Mais qu'est-ce qui vous a pris d'aller vous occuper des femmes *kochókkochó* ? Leur chef est loin d'être tendre. Voyez ce qu'il a fait de vous ! » Il souffle sur leurs mollets, extrait leurs enfants. C'est lui qui aide ensuite à les éduquer.

Ils prennent longtemps soin des enfants, mais un jour, le fils de *Tiri* meurt. Ils vont l'enterrer. *Tiri* prend le deuil durant trois mois, puis dit à *Karru* : « Va le voir ! » À l'emplacement où l'enfant a été enterré, une petite pousse de cacahouète a levé. Ses cotylédons, comme deux petites oreilles, sont déjà largement ouverts. Lorsque *Karru* arrive : *Bürús* ! Voilà qu'il arrache la plantule ! *Dürûm*... L'âme (*shinojshe*) du petit s'en va. « Oh non ! *Karru* a sûrement mangé mon petit ! » s'exclame grand-père *Paparuma*. « Tu as fait ce qu'il ne fallait pas faire. Tu as effrayé l'âme de mon petit et me voilà définitivement "orphelin". » *Tiri* devient triste à mourir. *Karru* s'apitoie et décide de faire quelque chose pour lui. Il va chercher un singe-araignée (*pitchi*), qu'il lui donne en guise d'animal familier. En regardant ses pirouettes, ses pas de danses (*shila-ta*), *Tiri* relève un pan de la moustiquaire où il est claustré et ne peut s'empêcher de rire. *Tiri* décide néanmoins de se venger.

Un jour, il part avec son *Karru* à la chasse, mais revient sur ses pas sans que ce dernier n'y prenne garde. Les enfants de *Karru* se baignent, crient. *Tiri* les effraie et les transforme en cormorans (*lijma*). Ils vont se prendre dans une corde qu'avait disposée *Tiri*. Celui-ci les attrape, les prépare et les mange, laissant quelques restes pour *Karru*. À son retour, il l'invite et à la fin du repas lui dit : « Dis donc *Karru*, tu sais ce que tu as mangé ? C'est ton fils ! » *Karru* a la nausée, devient triste, et veut mourir. Mais *Tiri* lui offre, lui aussi, un petit singe qui le fera rire à nouveau. (Par la suite, *Tiri* prendra soin de ses enfants. [?] C'est *Karru* qui avait commencé, et avait tué le fils de *Tiri*. C'est pour cela que *Tiri* s'est vengé en lui tuant ses enfants.)

Section finale : Sortie des *Manshi* et départ de *Tiri*

Le vautour *Sünnü* mangeait alors les *Manshi-ñu* qui voulaient sortir de terre. Ceux qui sortaient de terre en effet étaient tués par un grand serpent, et Vautour mangeait ceux qui pourrissaient. *Sünnü* arrive auprès de *tata Paparuma*. « Qu'est-ce que tu as mangé, *Sünnü* ? » - « Des fruits *neche*. » *Tiri* ne le croit pas. « Tu ne serais pas plutôt en train de manger nos *Manshi* ? » Mais *Sünnü* ne veut pas dire la vérité. Face à tant de mauvaise volonté, *Tiri* lui saisit la tête, et la lui pèle avec un couteau. Finalement, Vautour se décide à dire la vérité et conduit *Tiri* au lieu d'où les *Manshi* émergent.

Les *Manshi-ñu* sont en train de venir en criant. Au moment où ils veulent sortir, le serpent, *baj* ! les mange. En voilà un qui sort : *pës* ! le serpent le mord dans la cuisse ; un autre idem, il le mange. Dans la cuisse, *pës* ! il plante ses crochets. *Tiri* observe, attristé, plein de compassion (*benébene*). *Tiri* crie alors à l'attention des *Manshi-ñu* : « Arrêtez de sortir un moment ! Restez donc dedans ! » Puis s'adressant à *Sünnü* : « De qui donc ce serpent sera-t-il le

poisson-chat ? » - « Il y en a un, là-haut, au ciel, dont il est le poisson-chat. C'est le chef des aigles, (*wësho ma-buyta*). Pour lui ce serpent est un poisson-chat », répond *Sünnü*.

Sünnü monte alors au ciel, obtient l'aide du chef des aigles ; ceux-ci viennent prêter secours et tuent l'animal. Une fois la bête mise en morceaux par les aigles, les *Manshi-ñu* sortent. Nombreux sortent les *Manshi-ñu*. Sortent ainsi les *Isiri-ma-sh yujure*, les personnes qui s'assoient sous les *isiri*. Quand ceux-ci ont fini de sortir, viennent alors leurs chefs. Les *Manshi*, les *Manshi-ñu* sortent aussi, s'assoient. D'autres sortent ensuite, les *Pëpë yujure*, et s'assoient aussi. Quand les *Manshi-ñu* sont sortis, ils ont amené avec eux divers cultigènes : les patates douces (*sheche*), les ignames (*owwe*), le roseau à flèche (*yániya*), les bananiers (*palanta*), la canne à sucre (*sasta*), le riz (*árrush*), etc.

Quand les *Isiri-ma-sh yujure* sortent, on perçoit un frémissement : *püpüp*, *püpüpüp*, [qui coïncide avec l'arrivée de] leur chef, à la tête cintrée, tordue. Il en sort un pour les *Manshi-ñu*, puis un deuxième. Quand ils sortent, ils rendent honteux (*kala-ñu-ta*) notre grand-père *Tiri*, et l'éblouissent par leur clarté. *Tiri* est contraint de s'éloigner. Lorsque sort ce chef-là, celui qui avait la tête tordue, il demande : « Où se trouve *ta-chata-n-kula-la* (celui qui cuit notre nourriture) ? Où se trouve *ta-lele-w ma-che-ti-j-bëshë-w* (celui qui mange nos petits-fils) ? »²⁸ - « Au levant ! » lui répond-on. - « Très bien. Je vais m'en aller dans cette direction pour rester avec lui, et pour empêcher qu'il ne revienne causer des souffrances à nos petits-enfants. » Le chef des *Manshi-ñu* part en aval, là où réside *Ayma-shuñe*. Il s'en va. Le plus grand des chefs, *Maj-matata ma-buyta* doit alors sortir, mais il vient derrière. Avant lui, viennent prendre place sur terre encore de nombreuses personnes. Notre chef *Paparuma*, comme il en sort énormément, s'exclame : « Qu'il vienne maintenant une femme enceinte ! » Arrive une femme enceinte à l'embouchure du trou. *Bak* ! notre grand-père *Paparuma* la repousse d'une chiquenaude. *Rü* ! la voilà pierre. Son ventre rebondi referme, sans laisser le moindre espace, le passage qui dès lors se trouve définitivement bouché. Une fois que la porte est ainsi fermée, ceux qui sont dessous et veulent encore passer crient, dépités : « Mais pourquoi nous as-tu enfermés, nous autres ? » Ainsi disent les *Manshi-ñu yujure* qui sont retenus sous terre. *Tiri* se détourne d'eux. Dehors, il y a cependant les *Manshi-ñu* qui sont déjà sortis. Ils restent là, simplement. Ceux qui sont sous terre, quand *Tiri* s'en va, crient maintenant dans leur langue : « *Ee-è ! Ee-è !* » On ne comprend plus ce qu'ils disent...

Ceux qui sont sur terre, en revanche, veulent construire leurs maisons. *Paparuma* les entend, envoie *Karru* leur dire : « Vous ne devez pas construire de maisons, vous demande notre chef, *Tiri*. Vous allez venir avec nous, vous ! » dit-il. Ensuite *Tiri* abat des arbres (*shiyuri*) et sculpte quelque chose. Quand il a fini de tailler des "pieds", des "bras", un museau, il obtient quelque chose qui ressemble à une mule. Il l'effraie en criant, souffle, fouette l'effigie, mais voilà que naît un tapir (*wenche*). Il ne naît de ses mains qu'un tapir ! Arrive alors l'oiseau *Dyedye* qui lui indique comment il doit s'y prendre. Cette fois notre grand-père *Tiri* fait des mules, il en fait quatre.

Juste après avoir terminé, *Tiri* prend de la cire (*tulujsi*) et fabrique un colibri (*sarájsara*) qu'il envoie au loin. « Où donc la terre va-t-elle le plus loin ? » Il lui demande d'aller voir. Il l'envoie là-bas [levant], mais rien, il revient avec des plumes en mauvais état. Ce n'est que lorsqu'il revient du couchant qu'il apparaît avec des plumes lisses et luisantes. « Là-bas, la terre est spacieuse, allons-y ! » Ils se déplacent à dos de cheval et de mule. Ils "embarquent" les *Manshi-ñu*, en emmènent quelques-uns avec eux. Ainsi partent-ils, avec *Karru* également. Ils partent, écartent les montagnes pour se frayer un chemin. Ils partent. Tout là-bas, très loin, jusqu'à la mer. *Tiri* emmène les *Manshi-ñu*...

Voilà ce que fit *Tiri* autrefois, notre grand-père *Tiri*. C'est parce qu'il les a emmenés, nos parents à nous, c'est pour cela même, que nous nous sommes retrouvés ici abandonnés, pauvres et souffrants (*benébene*). Nous autres, nous avons été abandonnés à notre propre sort. C'est pour cela que nous ne connaissons pas toutes ces choses [qu'ils ont là-bas]. C'est pour cela que nous ne nous déplaçons pas en camion, que nous ne prenons pas non plus l'avion. C'est pour cela que

²⁸ Ces deux épithètes euphémistiques ou obliques servent à désigner *Ayma-shuñe*. Elles sont employées par le(s) chef(s) du monde du dessous pour éviter d'en prononcer le nom directement. Dire « *Ayma-shuñe* » équivaldrait à l'appeler et serait une action porteuse de malchance future (*nëttë*).

nous autres, nous nous déplaçons à pied, souffrant sur cette terre. *Tiri* nous a abandonnés sans que nous n'ayons rien pu faire. *Tiri* a emmené les *Manshi-ñu*, et il les a conduits très, très loin. De ceux qu'il a emmenés, quelques-uns sont restés en route, sur le chemin, il en laissait par-ci par-là. Ceux qui sont partis avec lui sont ceux qui sont restés avec les *Karay*. Quand il arrive à l'endroit où se trouve le lac, *Tiri* place un morceau de fer en travers [en guise de pont, pour pouvoir passer de l'autre côté], puis passe de l'autre côté. *Karru* reste pour sa part à *Estalasiunido*, mais *Tiri* va plus loin, en face, à *Kanada*. Pour passer, il y a un pont très large. Voilà comme cela s'est passé.

Deuxième section (rajout) : Arrivée d'*Ayma-shuñe*, perte de Sel et origine de la mortalité des plantes

Autrefois, lorsqu'est venu *Ayma-shuñe*, notre grand-père *Paparuma*, qui chemine alors sur la terre, monte au ciel [avec *Karru*]. Tandis qu'ils arrivent tous deux là-haut, *Ayma-shuñe*, dans leur dos "mange" [par le feu²⁹] tous les ancêtres sur terre et les fait entièrement disparaître. Quelques temps plus tard, quand la terre s'est enfin refroidie, *Tiri* et *Karru* descendent à nouveau. Sur le chemin du retour, ils rencontrent *Tullë a-meme*, la mère de Sel. *Tiri* échange son enfant contre le sien. Avec leur nouvel enfant, *Tiri* et son *Karru* arrivent chez les coucous *Tijjë*, qui leur servent à manger, puis ils s'en vont. (On dit que pour saler la nourriture, c'est *Tullë*, qui était comme un bébé, qui étendait son petit bras, et introduisait la main dans la casserole. À l'instant, la nourriture se trouvait salée.)

Intriguée, la grand-mère *Tijjë* vient lécher le plat. « C'est donc Sel qu'ils emmènent avec eux ! [Et croyez-vous qu'ils m'en donneraient ? Mais non...] » Alors la grand-mère leur envoie un énorme orage. Pour protéger bébé Sel, *Tiri* et *Karru* l'entourent de tissu, mais il s'humidifie néanmoins, se délite, devient eau. « C'est sûrement notre grand-mère *Tijjë* qui nous aura envoyé un tel orage. » *Tiri* et *Karru* retournent auprès de *Tijjë* et réchauffent Sel auprès du feu. Il se rétablit. Alors ils le font uriner dans un récipient pour la grand-mère, puis retournent sur terre. Quand ils arrivent au sol, tout est devenu poussière. Il n'y a plus rien.

Tiri et *Karru* arrivent où se trouve ce *pépê-shama* qui, avec sa sœur, a survécu au passage d'*Ayma-shuñe*. Comment s'étaient-ils protégés de l'incendie ces deux-là ? Quand *Ayma-shuñe* est venu, ils se sont cachés sous la terre. L'homme prépare deux ou trois tiges de bois de palmier *tembi* et les emmène avec lui dans son refuge. *Ayma-shuñe* arrive. Il voit que cet homme s'est retiré sous terre, et bien qu'il s'en soit aperçu, il passe par-dessus, brûlant tout sur son chemin.

Feu l'ancêtre reste longtemps, très longtemps ainsi, mais il finit par être fatigué de vivre dans cette cachette. Il fait alors sortir son morceau de *tembi* [pour voir s'il s'enflamme encore]. Il le retire. Effectivement, le bois est entièrement consumé. La troisième fois, il retire le bois intact. L'homme et la femme sortent enfin. Le sol est couvert de cendres. Ils se mettent à balayer.

À la tombée de la nuit, [tandis que l'homme et la femme sont déjà couchés], arrive auprès d'eux *Ayma-shuñe*. Ils l'entendent arriver : *Dürûm, dürûm, dürûm*. *Ayma-shuñe* arrive de mauvaise humeur, car il est persuadé que le couple est incestueux. Il adresse son salut directement à l'homme. « C'est là que tu es "mon ami", mon *chee* ? » Mais l'homme ne lui répond pas. *Ayma-shuñe* salue à nouveau. Pas de réponse. « Eh toi ! Je te parle. Je t'ai salué ! » Alors l'homme dit à sa sœur : « Tu vas répondre à son salut. Mais tu vas dire que tu es seule, d'accord. » Feu la grand-mère répond à *Ayma-shuñe* d'une voix peu assurée : « Je suis là... » *Ayma-shuñe* l'interrompt. « Comment ? C'est à moi que tu vas dire que tu es étendue toute seule ! » - « Oui, oui, c'est vrai. Je suis étendue toute seule », poursuit-elle. - « Tu n'es pas couchée toute seule. Tu es avec mon *chee*. » Finalement, feu notre grand-père se lève. *Ayma-shuñe* le salue. « Et pourquoi donc es-tu là ? » - « C'est [à cause d'] *Ayma-shuñe*. Il m'a pris, sans que je n'y puisse rien faire, mes mères, mes pères.³⁰ Il a fait disparaître mes oncles. Il les a tous "mangés". »

²⁹ Le verbe yuracaré *tiya* « manger », s'utilise également avec la signification « consumer ».

³⁰ Par cette tournure à la troisième personne, le *pépê-shama* dit la vérité à *Ayma-shuñe*, tout en feignant d'ignorer que c'est à ce dangereux personnage qu'il a affaire.

Feu le grand-père reste à distance, ne parle à *Ayma-shuñe* que de loin. « Moi, *Ayma-shuñe* ne m'a pas vu. » - « Bon ! répond celui-ci, tu es donc avec ton épouse... » - « Ce n'est pas mon épouse, c'est ma sœur. » - « Qu'est-ce que tu me racontes, tu ne t'es pas gêné de la baiser ! Tu l'as baisée ta sœur, oui. Tu l'as amochée. Tu veux faire bonne figure, c'est tout. Mais tu devrais t'en occuper... »³¹ - « Mais comment pourrais-je faire cela ? Je ne veux pas. Je ne veux pas "m'occuper" de ma sœur... » lui répond l'homme.

Ayma-shuñe veut s'en aller. Mais feu le grand-père le retient : « Tu possèdes des plantes cultivées, n'est-ce pas ? » - « Oui, j'en ai. Tu voudrais me les cultiver ? » *Ayma-shuñe* lui donne ses plantes cultivées : il lui donne la plante *sheche*, le manioc (*ñowwo*), la canne à sucre (*sasta*), les bananiers (*palanta*). L'homme les prend : « Je vais les semer pour toi, je vais les cultiver, et quand tes plantes auront grandi, tu pourras revenir ». Alors *Ayma-shuñe* s'en va. « Ne me regardez pas, quand je m'en vais ! » *Ayma-shuñe* s'en va sur son cheval *Boj ! Dëmboj ! Dürûm...* Dès le lendemain, l'homme va s'occuper des plantes avec soin, revient fatigué par tant de travail. La nourriture croît. Et feu le grand-père peut en manger.

Par la suite arrive un esprit *Mororuma* qui vient du bout du monde, et s'appelle *Pastor*. La même scène qu'avec *Ayma-shuñe* se reproduit. L'homme ne veut pas montrer qu'il est avec sa sœur, mais est néanmoins découvert. *Pastor* veut voir les plantations. « Notre chef [*Ayma-shuñe*] m'a dit que je devais voir ses plantations. » - « Elles sont là-bas, nous t'avons gardé un bout de terrain. » - « Allons voir !... Pourquoi ce que vous avez préparé pour moi est un terrain si minuscule ? » Eberlué, l'homme ne sait quoi répondre. « C'est ainsi père, c'est ainsi que nous avons fait. » *Pastor* regarde le terrain, le petit terrain, puis dit au vieux : « Regarde ! » Il sème alors ses propres plantes : à peine les a-t-il répandues, qu'elles sortent de terre, *shüj !* Mais au même instant, les plantes dont eux s'étaient occupés : *shyü...* les voilà qui se fanent, quelques-unes meurent, d'autres deviennent jaunâtres.

Alors *Pastor* leur dit : « Les plantes que vous aurez avec vous dorénavant seront mortelles ». (C'est pour cela que nos plantes aujourd'hui sont comme elles sont et qu'elles finissent toujours par mourir. Si feu ces aïeux avaient laissé un terrain plus grand à *Pastor*, les choses ne se seraient pas passées comme elles se sont passées : aujourd'hui encore les plantes ne mourraient pas.)

Lorsque *Tiri* rencontrera le couple, il se moquera de feu notre grand-mère, car elle n'avait pas écouté ce qu'il fallait faire. Par la suite, il en deviendra aussi l'amant et l'engrossera. C'est lorsqu'elle était sur le point d'accoucher que les *Manshi-ñu* sont sortis, mais, avec son frère, elle succombera aux maladies que ceux-ci apporteront.

c. Version d'Orbigny (ca. 1800-1820)

Très vraisemblablement réécrite à partir d'un manuscrit du père Lacueva par d'Orbigny, cette version n'est pas accompagnée de renseignements qui préciseraient ses conditions d'obtention ou informeraient sur le contexte de sa réception auprès des Yuracaré, mais est introduite par un bref commentaire : « Tous les Yuracarès [sic.] sans exception connaissent cette histoire mythologique et se plaignent de tous ceux qui y ont joué un rôle : de Sararuma, parce qu'il brûle tout ; d'Ulé, de Tiri et de Caru, qui ne les firent pas immortels »³². Cette

³¹ Pour évoquer l'acte sexuel, *Ayma-shuñe* utilise ici des tournures vulgaires avec une connotation injurieuse, que le langage bienséant tend à éviter, notamment le verbe très familier *nene*, « avoir des relations sexuelles », traduit ici par « baiser », ou le verbe *yupa* « entrer, introduire ». La politesse veut qu'on évoque l'acte sexuel sans vulgarité avec des expressions euphémistiques ou allusives : *ku-bushu*, « être étendu avec quelqu'un » ; *ku-chamashi*, « s'occuper de » ; *i-dumaja*, « déranger, embêter (une femme) ».

³² D'Orbigny (1844, p. 215).

version recèle peu d'obscurités imputables à des problèmes de compréhension, mais diverge néanmoins, sur quelques points essentiels, des deux versions précédentes.

Le récit s'ouvre par la destruction du monde. La venue apocalyptique d'*Ayma-shuñe* également appelé *Sararuma* (autre nom d'*Ayma-shuñe* oublié, semble-t-il, aujourd'hui) précède donc la naissance de *Tiri* qui, par conséquent, est descendant par sa mère de ceux qui parvinrent à se cacher sous terre. La section médiane du récit comprend l'ensemble des événements racontés dans la version du haut Isiboro, mais ignore, comme elle, l'épisode de la transformation des cervidés et des tapirs raconté par Herbi : elle présente l'épisode de Sel, comme la première aventure de *Tiri* et *Karru*. Le final offre quelques divergences avec les versions contemporaines. Outre des éléments narratifs qu'il ne rapporte pas, s'y glisse un épisode oublié aujourd'hui, qui explique le bellicisme excessif des Chiriguano. Il se termine par une localisation relativement précise du lieu d'émergence des *Manshi* : le haut Sajta à proximité de la rivière *Sore* (?).

Ce lieu d'émergence de l'humanité, qui n'est plus connu des Yuracaré de l'Isiboro-Sécure – ceux du moins consultés sur cette question –, trouve néanmoins confirmation dans des allusions au récit de *Tiri* plus ou moins obscures, publiées dans le courant du XIX^e siècle et encore au début du XX^e siècle, et indépendantes de la publication de d'Orbigny. Mujía et Ondarza indiquent ainsi en commentant le cours que suit le rio Mamoré : « Il descend [des Andes] avec le nom de *Sacta* jusqu'à sa réunion avec le rio *Sore* ; ce dernier avant de le recevoir, donne sur trois pierres qui paraissent mises à main d'homme les unes sur les autres, en forme de pyramide obtuse. Leur élévation cumulée est de vingt-cinq verses »³³. Ce monument aurait lui-même pour nom « Mamoré » terme qui, selon les mêmes auteurs, « en langue Yuyararé [sic.] signifie la même chose qu'Ève – la mère de l'espèce humaine. Les Yuracaré croient être nés d'elle et du jaguar (tigre) »³⁴. Mathews, qui remontera le Mamoré et le Chapare en 1874 rapporte également, dans les quelques pages qu'il consacre aux Yuracaré, une “légende” sur l'origine du Mamoré à partir d'une citation d'un article paru à Cochabamba en 1872.

« L'article dit que “ à courte distance de la jonction des rivières *Sacta* et *Vio* [?], trois larges pierres se joignent, placées les unes sur les autres en forme de colonne d'environ trente yards de haut, divisant la rivières en deux bras, et offrant un spectacle gigantesque et imposant à l'observateur. Selon la tradition des Yuracarés, les espèces humaines descendent de l'union du tigre [sic. pour “jaguar”] avec ces pierres, la descendance étant appelée Mamoré, ce qui, dans leur langue, est équivalent à Ève. Cette Ève eut deux fils : l'un criminel et pervers, devint le géniteur des Carais, comme les Yuracarés appellent les Boliviens et autres étrangers qui traversent leur territoire ; l'autre, plein de bonté, de vertu et de prévenance, fut l'ancêtre des Yuracarés. La tradition qui parodie les caractères de Caïn et

³³ Mujía et Ondarza (2003 [1901] [1845], p. 276).

³⁴ *Ibid.* L'étymologie est erronée.

Abel, permet de prouver que ces Indiens préservent quelques notions de la Genèse, qui leur a probablement été enseignée par les missionnaires qui ont été parmi eux.”³⁵

Bien que les informations qu’il fournit en divergent légèrement, c’est probablement indirectement ou directement à l’une ou l’autre de ces sources que se réfère plus tard Miller³⁶. On ignore aujourd’hui si un tel empilement existe et, si oui, quel en est l’emplacement exact : reste que la lythomorphose de la femme enceinte évoquée par les deux versions contemporaines renvoie indirectement à un lieu de ce type.³⁷

Section initiale : La destruction du monde par *Ayma-shuñe*. *Tiri* et l’épisode des Jaguars

Le monde a commencé au sein des sombres forêts habitées par les Yuracarès. Un génie malfaisant, nommé *Sararuma* ou *Aima Suñe*, embrasa toute la campagne. Aucun arbre, aucun être vivant ne fut soustrait à cet incendie. Un homme qui avait eu la précaution de se creuser une demeure souterraine très-profonde [sic.], où il s’était retiré avec des provisions pour la durée du feu, avait seul échappé au désastre universel. Pour s’assurer si les flammes avaient toujours la même force, cet homme sortait hors de son trou, d’instant en instant, une longue baguette. Les deux premières fois il la retira enflammée, mais la troisième elle était froide. Il attendit encore quatre jours avant de sortir lui-même. Se promenant tristement sur cette terre désolée, sans aliments [sic] et sans abris, il déplorait son triste sort, lorsque, venant des terres éloignées, *Sararuma*, tout vêtu de rouge, lui apparut et lui dit : Quoique je sois la cause de tout le mal, j’ai néanmoins compassion de toi ; puis il lui donna une poignée de graines des plantes les plus nécessaires à la vie humaine, en lui ordonnant de les semer. Un bois magnifique se forma aussitôt comme par enchantement.

Peu de temps après, cet homme se trouva, sans qu’on sache comment, avec une femme dont il eut plusieurs fils et une fille. Parvenue à l’âge des passions, celle-ci rêve seule au sein des vastes forêts ; elle s’y plaint à l’écho du malheur de sa solitude. Son œil s’y [sic.] fixe avec attendrissement, près d’une rivière, sur un bel arbre du nom d’*Ulé* chargé de fleurs purpurines. S’il était homme, elle l’aimerait... ! La jeune fille, après l’avoir peint de rocou pour l’embellir encore, pleure, soupire, attend, espère... Elle espère, et ce n’est pas en vain... L’amour lui devait un prodige : l’arbre devient un homme, et la jeune fille est heureuse. La nuit suivante, elle n’est plus seule. *Ulé*, changé en homme, lui tient compagnie ; mais *Ulé* disparaît avec l’aurore, et la jeune fille craint de n’avoir connu qu’un bonheur passager.

Elle confie ses craintes à sa mère, qui cherche avec elle les moyens de le retenir. *Ulé* revient la nuit suivante, et la jeune fiancée, suivant les conseils de sa mère, le charge de liens et le retient ainsi près d’elle. Au bout de quatre jours, *Ulé* consent à rester et à se marier avec la jeune fille. On lui rend la liberté.

Les deux époux goûtaient un bonheur parfait, lorsqu’*Ulé*, parti pour plusieurs jours avec ses beaux-frères pour la chasse aux grands singes (*marimonos*), devint la victime d’un jaguar. Sa jeune femme, pressée de le revoir, était allée à sa rencontre, en lui portant de la chicha [bière de

³⁵ Mathews (1879, p. 192). La source originale où a puisé l’ingénieur anglais n’a pu, à ce jour, être localisée.

³⁶ « La signification de “Mamoré”, qui est un terme yuracaré, est “mère de la race humaine”. Les Yuracaré ont une légende à cet effet qui explique que très loin, aux sources du Sajta, qui est le commencement du plus important tributaire de la rivière principale, se trouvent trois pierres de forme pyramidale qui s’élèvent en terrasses, les unes sur les autres, et au cœur desquelles sort l’eau. Au début des temps, cette pierre donnera naissance aux premiers gens, et c’est pour cette raison qu’elle est appelée « Mamoré » (Miller, 1918, p. 312).

³⁷ L’identification de ce site, s’il existe, livrerait peut-être la possibilité d’y découvrir des pétroglyphes. Les Chimane racontent qu’une épouse d’un de leurs démiurges perdit les eaux en un lieu qui donnera naissance à une saline. Le site sur le rio Pachene présentait de nombreux pétroglyphes (Daillant, 1997).

manioc] ; elle apprend de ses frères le malheur qui la frappe, et, désespérée, ne redoutant aucun danger, veut joindre son Ulé pour lui rendre les derniers devoirs. Conduite par ses frères, elle arrive près de son époux, dont les membres dispersés gisent sur la terre ensanglantée. Dans sa douleur, elle recueille, avec le plus grand soin, tous les lambeaux du corps, les rapproche les uns des autres pour tâcher de revoir encore une fois son époux et les contemple en déplorant sa perte. Son amour est une seconde fois récompensé. Ulé ressuscite en disant ; « Il me semble que j'ai bien dormi ». Ivre de joie, la jeune épouse couvre Ulé de caresses et ils revenaient ensemble vers leur demeure, lorsqu'Ulé, ayant soif, s'arrêta près d'un ruisseau pour s'y désaltérer. Le hasard le fit se regarder dans l'onde pure, et il s'aperçut qu'il lui manquait un morceau de la joue. Se voyant ainsi défiguré, il ne voulut plus accompagner sa femme, qui, malgré les plus vives instances, ne put le faire changer de résolution.

Ulé ne voulant pas suivre sa femme, lui fait ses adieux et lui recommande, si elle ne veut pas se perdre en revenant à sa maison, de marcher dans le sentier sans s'arrêter, surtout de ne pas se retourner lorsqu'elle entendra des branches ou quelqu'autre chose que ce puisse être, tomber derrière elle du sommet des arbres, et de se dire alors, sans y regarder : « C'est la chasse de mon mari. » Toute tremblante de ce qui lui était arrivé, cette pauvre femme revenait tristement, faisant la plus grande attention aux dernières recommandations d'Ulé ; mais une fois, épouvantée de la chute d'une grande feuille, oubliant les instructions qu'elle a reçues, elle regarde de ce côté et en perd tellement la tête, qu'elle s'égare dans la forêt. Cherchant à se retrouver, elle court tantôt dans une direction, tantôt dans une autre, et finit par trouver un chemin qui, après une longue marche, la mène à la demeure d'une famille de jaguars.

La mère de ces animaux voraces y était seule ; elle reçoit la jeune femme avec beaucoup de caresses, et pour que ses fils, alors à la chasse, ne lui fassent pas de mal, elle la fait se cacher. À leur retour, les jaguars sentirent qu'il y avait quelque chose d'étrange dans la cabane, et l'ayant découvert, ils veulent dévorer cette femme, mais leur mère la défend. Ils la forcent de venir et lui ordonnent de leur enlever de la tête les insectes qui s'y trouvent et de les manger. Ils avaient, en effet, la tête remplie d'une grande espèce de fourmis vénéneuses, appelée *torocoté*, et lorsqu'il s'agit de les manger, la jeune femme, malgré sa frayeur ne put s'y résoudre. Alors la mère des jaguars lui donna en cachette une poignée de graines de calebasse, pour qu'en jetant les fourmis à terre, elle mâchât les graines à la place. Cette ruse lui réussit parfaitement avec les trois premiers jaguars ; mais le dernier étant pourvu de quatre yeux, ceux qu'il avait derrière la tête, virent la supercherie de la jeune femme et sa désobéissance. L'animal furieux se jeta sur elle, la tua, et tira de son sein un enfant, qui était sur le point de naître. Il le donna à sa mère, afin qu'elle le dévorât. La femelle de jaguar ayant eu pour l'enfant la même pitié que pour sa mère, le mit dans un pot, comme pour le faire cuire ; mais, dès qu'elle le put, elle l'en retira, fit cuire autre chose à sa place et le soigna de son mieux.

L'enfant, nommé *Tiri*, élevé par elle en secret, prit bientôt la stature d'un homme et conserva une grande reconnaissance pour sa libératrice, lui apportant à la dérobée le produit de sa chasse. Un jour elle lui dit qu'un animal nommé *yxété* (le paca des Brésiliens)³⁸ lui mangeant toutes les citrouilles de son champ, il fallait le tuer à coups de flèches. Tiri se mit aux aguets ; mais ayant mal dirigé son coup, il coupa seulement la queue du paca (c'est depuis ce temps que le paca n'a plus de queue). Le paca se retourna et dit à Tiri : « Tu vis en paix avec les meurtriers de ta mère, et moi, qui ne te fais pas de mal, tu veux me tuer. » À ces paroles, que Tiri ne comprenait pas, il pria l'animal d'attendre et de lui donner de plus longues explications. Tiri suivit le paca vers son terrier, et celui-ci lui conta que les jaguars avaient tué son père et sa mère, qu'ils avaient voulu le manger lui-même, et qu'ayant découvert depuis peu son existence, ils voulaient en faire leur esclave. Tiri, surpris de ces circonstances, qu'il ignorait complètement, et plein de fureur, résolut, poussé par les paroles du paca, de venger la mort de ses parents [sic.] par celle de leurs assassins. Il attendit que les jaguars revinssent séparément, chargés de leur chasse, et successivement il perça les trois premiers de ses flèches. Le quatrième, avec ses quatre yeux, aperçut la flèche et fut

³⁸ Note de d'Orbigny : « Coelogenis, Frédéric Cuvier ». *Ishete* est mal identifié par d'Orbigny. Il ne s'agit pas d'un paca, mais bien d'un agouti, *cutia* au Brésil.

seulement blessé. Il monta au sommet des arbres pour se sauver, en criant : « Arbres, palmiers, favorisez-moi ! Soleil, étoiles, sauvez-moi ! Lune, secourez-moi ! » À ces dernières paroles, la lune l'embrassa et le cacha. Depuis ce temps les Yuracarès croient le voir dans l'astre de la nuit, et les jaguars sont devenus nocturnes.

Tiri était doué d'un pouvoir surnaturel ; aussi, voyant sa bienfaitrice, la mère des jaguars, très triste de la mort de ses fils, parce qu'elle n'avait plus personne pour cultiver son champ, il lui en fit un très-grand [sic.] dans un seul instant.

Section médiane : aventures de Tiri et Karru

Tiri, maître de toute la nature, s'ennuyait néanmoins d'y vivre seul et désirait ardemment un ami. Un jour, ayant fortement buté contre le tronc d'un arbre, il s'arracha l'ongle du gros orteil, qu'il plaça dans le trou où il avait failli tomber. Il entendit parler derrière lui, à peu de distance, et, se retournant de ce côté, il vit son ongle transformé en un homme, qu'il nomma *Caru* et dont il fit son confident. Les deux amis vivaient dans l'intimité la plus parfaite, passant leur temps à la chasse. Entre autres choses ils furent un jour invités à dîner chez un oiseau. Ils mirent du sel dans les mets. L'oiseau, en ayant goûté, trouva cet assaisonnement si agréable, que les deux amis lui laissèrent ce qu'ils en avaient ; mais l'oiseau, ignorant la propriété du sel, eut peu de soin de le garantir, il le laissa à l'air ; une forte pluie tomba et le fit fondre ; depuis cette circonstance les Yuracarès n'ont plus de sel dans leurs forêts. Une autre fois un autre oiseau les ayant invités à boire de la chicha, le vase se remplissait de lui-même à mesure qu'on le vidait. Tiri, surpris, voulut voir où le flux s'arrêterait ; il donna au vase un léger coup de baguette. Alors la liqueur sortit en telle abondance, qu'elle inonda toute la terre et fit périr son ami. Lorsque la terre se dessécha, Tiri chercha partout son ami ; il en rencontra enfin les os et le ressuscita.

Les deux amis, commençant à se trouver bien isolés, éprouvaient un vif désir de voir d'autres êtres semblables à eux. Ils s'unirent dans ce but avec la femelle de l'oiseau nommé *pospo*,³⁹ et de cette union naquit, de chaque oiseau, un homme et une femme. Les femmes étant nées la poitrine au-dessus des yeux, Tiri fut obligé de la mettre à la place qu'elle occupe aujourd'hui. Le fils de Caru mourut et fut enterré par son père. Tiri lui dit, au bout de quelque temps, d'aller voir où était son fils, parce qu'il ressusciterait, mais qu'il devait bien faire attention de ne pas le manger. Caru ne trouva sur la tombe de son fils autre chose qu'une touffe de *mani* (pistachier terrestre),⁴⁰ qu'il arracha. Cette plante étant couverte de fruits, Caru en eut envie et les mangea. Au même moment un grand bruit se fit entendre, et Tiri dit : « Caru a manqué d'obéissance et a mangé son fils ; pour le punir, lui et tous les hommes seront mortels, assujettis à tous les travaux, à toutes les souffrances ». Peu de temps après il secoua un arbre pour en avoir les fruits. Il en tomba un canard, que Tiri ordonna à Caru de faire cuire et de manger. Caru l'ayant fait, il lui dit : « Ce canard était ton fils, que tu as mangé » ; ce qu'entendant, Caru éprouva un tel dégoût, qu'il rendit tout ce qu'il avait dans l'estomac. C'est alors que de sa bouche sortirent les perroquets, les toucans et tous les oiseaux connus des Yuracarès.

Section finale : Sortie des Manshi et départ de Tiri

Tiri et Caru allèrent visiter la femelle de jaguar, mais lui voyant les lèvres ensanglantées, Tiri crut qu'elle avait rencontré des hommes et qu'elle les avait dévorés. Il l'en accusa en la menaçant de la tuer, si elle n'avouait son crime. Il lui coupa d'abord le poil de la tête et allait la mettre à mort, lorsque la femelle de jaguar lui dit de l'épargner, qu'elle allait lui dire la vérité. Il était certain qu'elle avait mangé une personne, mais une personne morte de la morsure d'un serpent, qui se trouvait dans un certain trou qu'elle lui montra. Ce serpent tuait ainsi toutes celles qui sortaient de cet endroit. Pour avoir mangé un homme tué par un autre animal, Tiri dit à la femelle

³⁹ Note de d'Orbigny : « C'est, je crois, le hocco. » L'identification est erronée, *pospo* est le terme générique désignant les cassiques.

⁴⁰ *Maní* est un terme que l'on ne traduit plus en français par « pistachier », mais par arachide.

de jaguar : « Toi et toute ta caste vous vous nourrirez maintenant de ce que les autres tueront » ; et il la changea en gallinaço.⁴¹ C'est pour cela que ces oiseaux ont la tête nue. Tiri appela une cigogne et lui ordonna de prendre et de tuer le serpent. Aussitôt il sortit du trou les Mansiños, les Solostos, les Quichuas ou Incas, les Chiriguanos et toutes les autres nations connues des Yuracarès. La terre était peuplée : il allait paraître un homme roi de toutes ces nations. Tiri en eut peur et fit fermer le trou. Le point d'où le genre humain est ainsi sorti se trouve près d'une grande roche appelée *Mamoré*, à laquelle personne ne peut monter, et dont personne ne s'approche, tant les Yuracarès craignent un énorme serpent qui en garde l'entrée. Elle est située près du confluent des rivières Sacta et Soré, aux sources du Rio Mamoré.

Tiri dit à ces nations : « Il faut que vous vous divisiez et peupliez tous les points de la terre, et pour cela je crée la discorde et je vous fais ennemis les uns des autres. » Au même instant il tomba du soleil beaucoup de flèches, dont s'armèrent principalement les Chiriguanos. Toutes ces nations se battirent pendant longtemps jusqu'à ce que Tiri les pacifiât, mais chacune se sépara, ayant des motifs de haine contre les autres, motifs qu'elle conservait toujours.

Ayant achevé sa tâche, Tiri ne voulut plus vivre dans ces forêts : il se décida à se rendre le plus loin qu'il pourrait, et pour savoir de quel côté la terre s'étendait le plus, il envoya à l'orient un petit oiseau qu'il avait élevé et celui-ci revint de suite en partie déplumé. Il en conclut que la terre n'avait pas beaucoup d'étendue de ce côté. Il l'envoya au nord et l'oiseau revint comme la première fois ; mais l'ayant dirigé vers le couchant, l'oiseau resta très-longtemps [sic.] absent et revint avec de belles plumes. Tiri pensa dès-lors [sic.] qu'il devait aller vers ce point et disparut. Les Yuracarès disent qu'il n'est pas mort, qu'il ne mourra pas, et qu'en s'en allant il a emmené plusieurs hommes devenus immortels comme lui et rajeunissant lorsqu'ils vieillissent.

3. Variantes et actualisation de la geste de *Tiri*

Offrir à la lecture trois versions d'un même récit mythologique les unes à la suite des autres n'est pas sans présenter quelques difficultés. La richesse intrinsèque d'une narration comme la geste de *Tiri*, la complexité de son intrigue, la multiplicité des épisodes qu'elle comporte, la vivacité même du style avec lequel on l'énonce ont tout pour dérouter un lecteur, même familier de ce type de discours. Si un récit invite d'emblée au commentaire ou à la glose, il faut cependant, avant d'en examiner le contenu, déterminer en quoi ses différents énonciateurs s'accordent, des Yuracaré contemporains à ceux de Lacueva, et trouver la méthode adéquate pour cartographier schématiquement les similitudes et les dissemblances de leurs narrations. Ce n'est qu'à ce prix qu'il est possible d'identifier les segments les plus instables du récit, et de repérer ceux qui peuvent être considérés, en clé historique, comme le résultat d'une actualisation. Face à la prolixité d'un récit comme la geste de *Tiri*, la méthode choisie ici consistera à en condenser ou compresser la "masse narrative" afin d'en séquencer les principaux épisodes.

⁴¹ Note de d'Orbigny : « Le vautour urubu. »

Le procédé utilisé pour cette “préparation” permet dans un deuxième temps, d’examiner contrastivement les résultats, en reprenant la méthode dite des paires minimales que Saussure puis d’autres à sa suite, en phonologie, ont été les premiers à tester, et que Lévi-Strauss a reprise en l’adaptant à l’étude des mythes. Toutefois, si le point de départ de cette méthode partage la même inspiration que l’étude structurale des mythes, elle en diverge également par son objectif et par les conclusions qu’elle entend formuler. Alors que pour Lévi-Strauss, il s’agit de mettre en lumière des contrastes dans des récits mythologiques, afin de les ordonner en un système de transformations, grâce auquel on peut – logiquement – passer d’un récit à un autre, en déployant une grammaire symbolique des qualités sensibles, il s’agit, dans notre cas, de donner autant d’importance aux éléments communs des versions d’un même récit qu’aux éléments qui ne le sont pas. L’objectif n’est pas d’inventorier des solutions combinatoires qui pourraient faire l’objet d’une prédictibilité, mais simplement d’isoler des segments narratifs instables. Une telle méthode permet de distinguer où et quand, dans une même chaîne narrative, deux versions bifurquent avant de se retrouver, et par conséquent de s’intéresser à la fois à la forme, à l’amplitude et à la fréquence des éléments divergents.

Une analogie linguistique illustrera la différence de ces deux méthodes. Lorsque l’on compare la paire minimale « poisson » et « poison », on peut démontrer que [s] et [z] sont des phonèmes contrastifs, puisque la réalisation de l’un ou de l’autre donne au segment sonore dans lequel ils s’intercalent des sens différents. Dans le cas de la méthode nécessaire à évaluer la stabilité d’un récit, l’opposition contrastive en tant que telle est d’un intérêt moindre que la position relative que cette opposition occupe par rapport à son contexte, Il s’agit donc d’opposer le contexte stable, « poi_on » aux éléments variables [s / z]. Une telle présentation peut aisément se représenter graphiquement à partir du moment où l’on accepte de réduire le contenu narratif à une série d’épisodes successifs. La comparaison de deux versions d’un même récit prend donc l’allure d’un tableau à trois colonnes comprenant, au centre, les éléments communs aux versions A et B, et de part et d’autre, les éléments propres aux versions A et B respectivement. Si la comparaison de deux versions est la plus maniable, elle peut en théorie se réaliser avec un nombre illimité de versions, mais au prix d’une augmentation exponentielle de ses colonnes : les éléments communs à A, B et C, à A et B et à A et C, seulement, enfin les éléments idiosyncrasiques de chaque version.

Les tableaux (Fig. 7 et 8, *infra*) appliquent cette méthode comparative aux deux versions contemporaines de la geste de *Tiri*, puis à celles de Herbi et de d’Orbigny. Ces tableaux

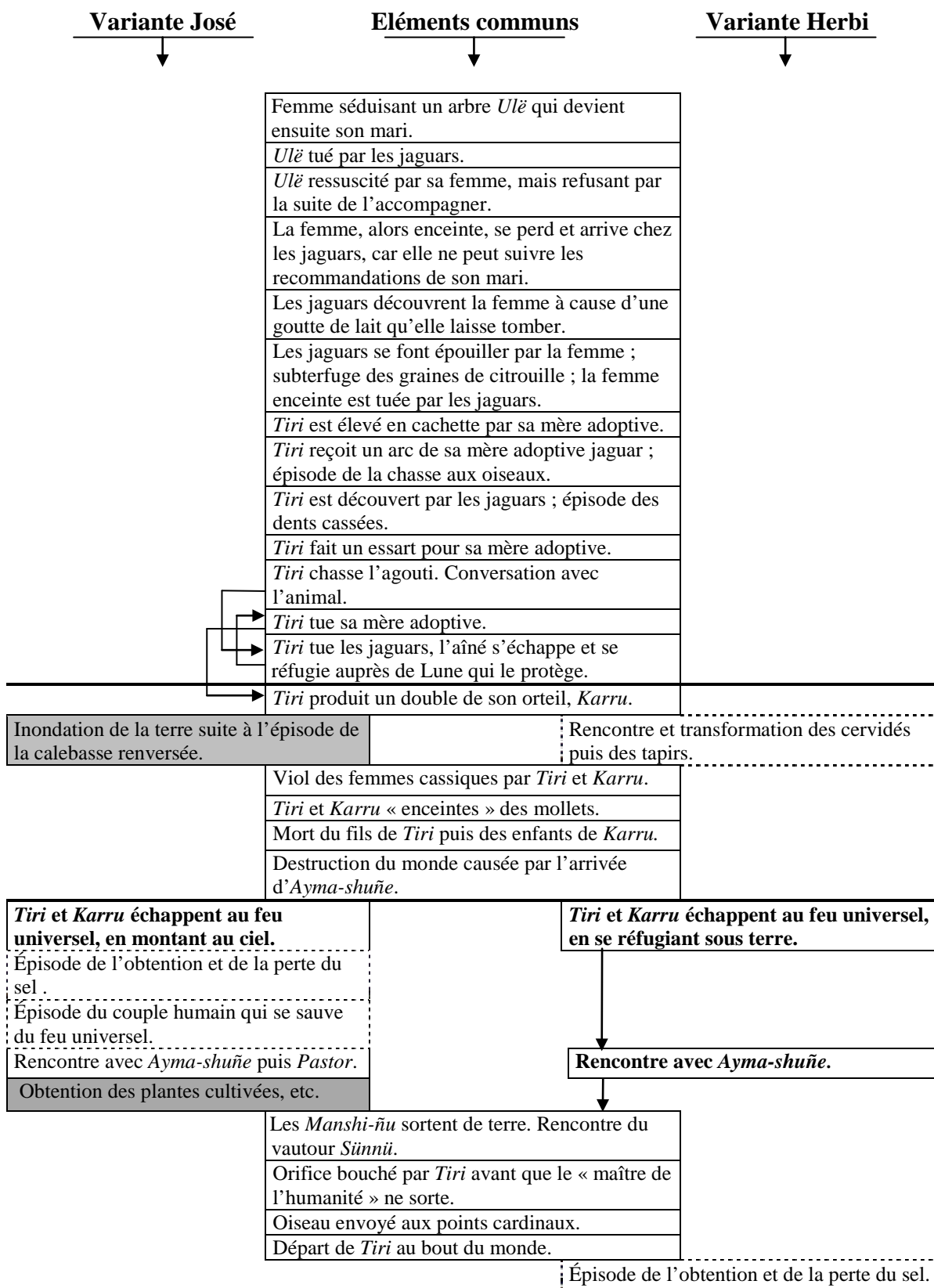


Fig. 7 : Tableau comparatif des versions de la geste de *Tiri* de José et de Herbi.

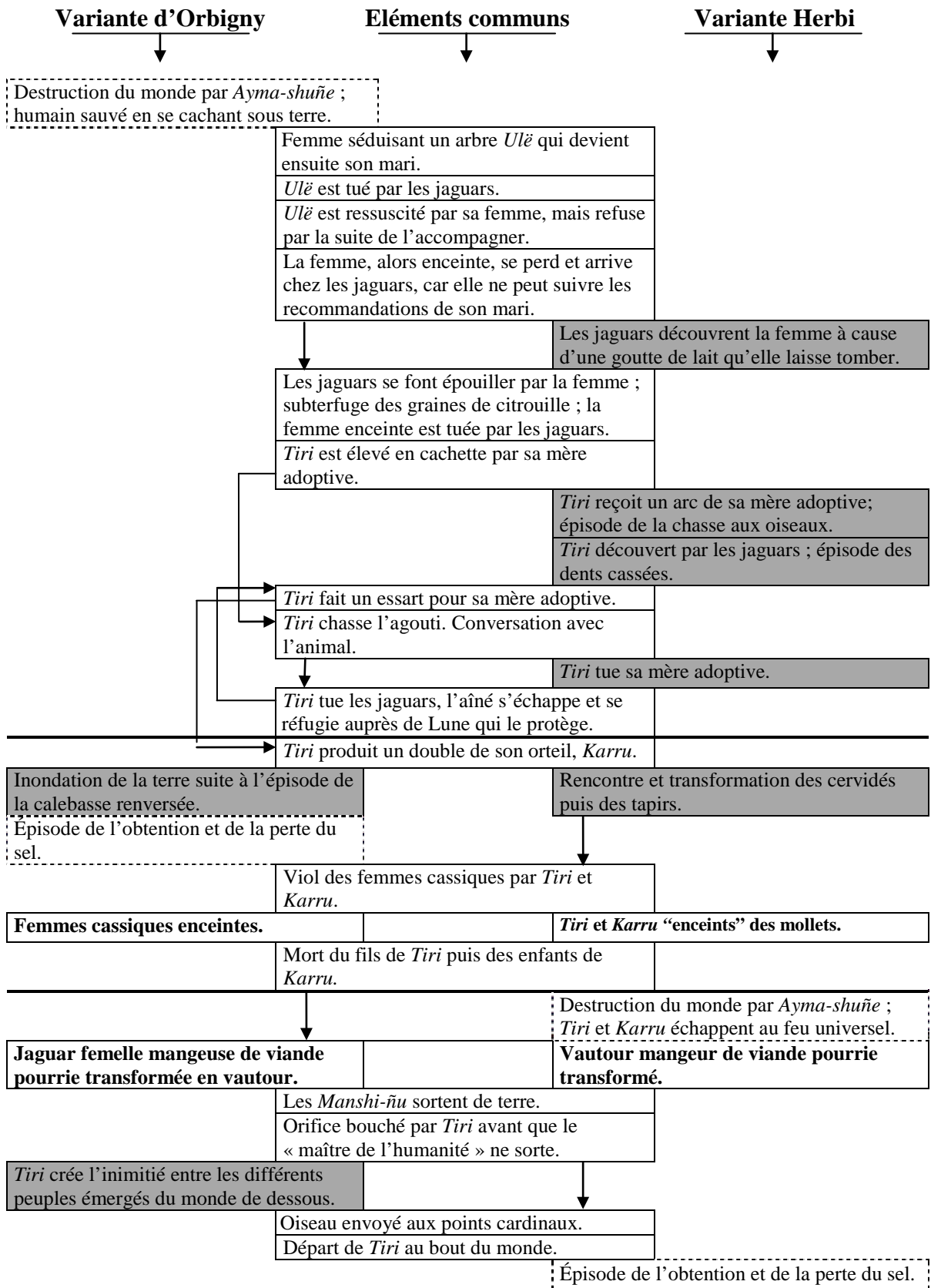


Fig. 8 : Tableau comparatif des versions de la geste de *Tiri* de d'Orbigny et de Herbi.

représentent la chaîne du récit mythologique par une succession de cellules, se lisant de haut en bas. Chaque cellule résume ou donne le titre d'un épisode pertinent du récit commun ou de ses variantes. La colonne centrale comprend les épisodes dont le contenu des deux versions est suffisamment homogène pour figurer une seule fois, tandis que les colonnes qui l'entourent recueillent les alternatives narratives propres à chacune d'entre elles. Chaque cellule comprend un épisode ou un segment de narration. De telles cellules n'identifient pas de "mythèmes" pour reprendre le terme utilisé un temps par Lévi-Strauss, mais qu'il abandonnera faute de critères de définition formelle satisfaisants. On peut comparer le contenu que ces cellules définissent aux différents épisodes d'un script de cinéma, ou aux scènes d'une œuvre théâtrale. Cette dernière comparaison est sans doute la plus justifiée, non seulement parce que mythe et théâtre peuvent être, comme en Grèce antique, dans une étroite continuité historique, mais également parce que l'on peut regrouper des ensembles de scènes, dans des "actes" ou des parties qui se distinguent les unes des autres à une échelle supérieure.

C'est d'ailleurs en anticipant sur ce principe que l'on a divisé la geste de *Tiri* en trois parties : des conditions de la naissance de *Tiri* à sa vengeance des jaguars d'abord, les aventures de *Tiri* et *Karru* ensuite, et le final enfin lorsque *Tiri* et *Karru* sont confrontés à l'émergence de l'humanité du dessous. Si cette tripartition est adaptée au récit et au déploiement de son intrigue, il s'agit toutefois d'une distinction strictement analytique. Les Yuracaré n'ont pas, en effet, développé de métalangage sur la structure de leurs propres narrations, comme ce peut être le cas ailleurs en Amazonie.⁴² Ces tableaux permettent d'être attentif autant aux modifications de l'ordre de succession des épisodes qu'à l'emplacement des divergences. On peut répartir ces dernières en différents types : des alternatives narratives (texte figuré en gras dans les tableaux), variantes faibles situées au même emplacement dans la chaîne du récit ; des épisodes passablement reconfigurés dont le point d'insertion dans la chaîne narrative se déplace d'un lieu à l'autre (cellules à bordures tiretées) ; enfin, des épisodes libres qui ne sont racontés que dans une version et qui dénotent dans l'autre un de ces "trous narratifs" auxquels il a déjà été fait allusion précédemment (cellules grisées).

L'application de cette méthode comparative aux versions contemporaines visualise ainsi leur degré de cohérence et la répartition de leurs zones de variation. La première section du récit est, à quelques minimes détails près, similaire ; cette unité ne se prolonge pas en revanche dans le cas des aventures de *Tiri* et de *Karru* et le final du récit. La version de José

⁴² Gray (1996) est ainsi particulièrement attentif à cette dimension de l'énonciation mythique chez les Harakmbut.

apparaît ainsi à la fois plus complexe et plus riche que celle de Herbi : elle comprend un épisode – la grande inondation – dont le contenu était totalement ignoré de Herbi, ce qu’il confirmera explicitement à l’écoute de la version de son parent de l’Isiboro. En revanche, l’épisode de la transformation des cervidés et des tapirs était connu de José, mais, comme il le dira, « pas très bien », de sorte qu’il en avait omis la narration. Le contraste le plus singulier des deux récits touche l’épisode de l’obtention et de la perte de sel, fortement idiosyncratique dans chacun d’eux. Associé dans un cas à la narration de la venue d’*Ayma-shuñe*, il se retrouve comme le “post-scriptum” de la version de Herbi, avec une trame narrative beaucoup moins riche, le narrateur confessant qu’il ne s’en rappelait guère. L’épisode de la rencontre avec *Ayma-shuñe* est abordé de façon différente par les deux narrateurs. Bien qu’il se situe dans les deux cas avant l’apparition des *Manshi*, ce sont *Tiri* et *Karru* qui se cachent sous terre dans un cas, alors que dans l’autre intervient un couple frère / sœur. D’une manière générale, la version de José est plus riche en termes d’éléments narratifs, et on pourrait dire plus conservatrice, comme le confirme indirectement la comparaison de la version de Herbi et celle de d’Orbigny.

Le second tableau (Fig. 8) voit croître le volume et l’amplitude des divergences. La version ancienne apparaît dans la première section du récit plus pauvre que les deux versions contemporaines. Cette pauvreté doit être considérée avec prudence, car elle n’est sans doute qu’apparente. Si les narrateurs du Sécure et de l’Isiboro racontent à quelques détails près tous les éléments narratifs qui font défaut à la version d’Orbigny, on peut en déduire qu’ils ne les ont pas chacun spontanément inventés. Mais si ce n’est pas la seule possibilité envisageable, il paraît vraisemblable que les lacunes de la version de d’Orbigny renvoient à une notation imparfaite du récit, ce qui ne doit pas *a priori* étonner, étant donné que cette version n’est rien de plus que le témoignage d’un père franciscain.

Les aventures de *Tiri* et de *Karru* (deuxième section) présentent pour leur part d’autres types de divergences : présence dans la version de d’Orbigny de l’épisode de l’inondation, comme dans celle de José, mais en revanche rien sur les cervidés ou les tapirs. Enfin une menue différence de contenu touche l’histoire des femmes cassiques, probablement attribuable à une erreur de compréhension : d’Orbigny indique en effet que seules les femmes cassiques sont enceintes, tout en racontant cependant, comme c’est le cas chez Herbi, que *Tiri* transformera le corps des femmes. Le final, même s’il comprend en majorité des éléments communs à tous les récits, s’enrichit d’un épisode dans la version de d’Orbigny omis aussi bien par Herbi que par José. Mais cette comparaison se révèle intéressante lorsque l’on considère les éléments déplacés et reconfigurés : ce sont en effet les épisodes qui faisaient le

plus fortement diverger les auteurs contemporains du récit, qui distinguent aussi la version ancienne et celle de Herbi. La destruction du monde par *Ayma-shuñe* et l'épisode du sel de la version de d'Orbigny se retrouvent tous deux, mais narrés chaque fois différemment, dans le final chez Herbi, dans l'incise racontée après coup chez José.

Une telle comparaison pourrait être entreprise avec d'autres versions encore, mais à l'échelle d'analyse où l'on entend se situer, cet aperçu est suffisant pour identifier les zones de fluctuation essentielles du récit. Il s'agit maintenant de montrer comment les segments narratifs les plus variables et les plus reconfigurés sont précisément le produit d'un processus d'actualisation de la geste, en s'efforçant d'interroger l'histoire. Les premières actualisations qui retiendront notre attention, les plus évidentes de toutes et par conséquent les plus pédagogiques à exposer sont celles qui, projetées sur l'axe du temps, sont les plus récentes. Elles s'associent à l'expérience "moderne" que les Yuracaré ont eu des *Karay* à partir du dernier tiers du XVIII^e siècle et suivent l'établissement des relations définitivement pacifiques entre eux. Pour une part, elles ont pris ancrage sur le personnage de *Tiri*. Elles induisent un rapport métonymique entre lui et des attributs expérimentés historiquement comme des propriétés dont disposaient de façon privilégiée les *Karay*, ou encore des allusions à leur monde, notamment ces existants cosmologiques qui, dans une logique yuracaré, apparaissent comme les "maîtres" des *Karay* (Dieu et le pape). Pour une autre part, elles s'associent à *Ayma-shuñe*, existant redoutable et redouté. Plus difficiles à débrouiller en raison de l'existant destinataire du transfert d'attributs, elles montrent qu'*Ayma-shuñe*, sur un autre registre, a également permis aux Yuracaré de réfléchir dans leur propre cosmologie leur expérience des *Karay*. Si dans le cas précédent, c'était *Tiri*, envisagé en tant que démiurge, qui s'associait à une appréhension positive de l'expérience des *Karay*, c'est ici l'ennemi générique des humains, capable de les détruire dans un brasier, qui se voit reconfiguré, médiatisant un pan plus sombre, mais aussi plus intime, de l'expérience vécue que les Yuracaré ont eue des *Karay*, qu'il s'agisse des missionnaires ou des *patrones* pour le compte desquels ils ont été amenés à travailler.

Aisément décelables, puisque leur identification repose sur le constat empirique de la divergence de contenu des versions contemporaines entre elles, autant que de leur confrontation avec la version ancienne, ces actualisations viennent elles-mêmes se superposer à d'autres strates d'actualisation que l'on ne peut cerner que de façon indirecte, puisque l'on ne dispose pas d'une version yuracaré plus ancienne qui en serait dépourvue. Projetées sur l'axe du temps, ces actualisations anciennes sont toutes antérieures dans leur genèse à la version de d'Orbigny. À défaut d'être localisées par une méthode contrastive directe, elles

peuvent être pensées à partir d'indices indirects à la fois historiques ou offerts par la mythologie comparée.

La première de ces actualisations se décèle à l'apparition dans le mythe d'un doublet fondamental de l'histoire "postcolombienne" des Yuracaré : à savoir le doublet « arquebuse / cheval ». Liés à la guerre et à l'inimitié, l'un et l'autre de ces éléments auront permis aux Yuracaré de refaçonner *Ayma-shuñe* ou de redéfinir la capacité démiurgique de *Tiri*. Conduisant à l'horizon ultime du traitement historicisé de la geste de *Tiri* qu'il est possible d'envisager aujourd'hui, la dernière série d'actualisations sur laquelle on se penchera renvoie à (ou provient de) l'expérience historique des Yuracaré avec les populations andines, dans une configuration de rapports elle-même préhispanique ; elle a partie liée avec la figure d'un maître conçu comme dignitaire dont l'accomplissement effectif fut incarné par l'Inca, et avec tous ceux qui, à d'autres échelons, pouvaient en paraître les substituts. Cette phase d'actualisations, très durablement cristallisées dans la geste, tant dans la version de d'Orbigny que dans les versions contemporaines, constitue sans doute le point de départ de l'insertion dans la réflexivité yuracaré du problème du « maître » des humains, qu'il s'agisse de la figure effectivement évoquée du maître ou du chef du dessous, ou de *Tiri* lui-même dans le rapport qu'il entretient avec les *Manshi*. À l'instar des réverbérations entre les existants cosmologiques yuracaré et *karay* "chrétiens", *Tiri* / Dieu et *Ayma-shuñe* / Satan, se profile une logique identique, mais qui interfère avec des problèmes cosmologiques typiques des populations andines, et témoigne d'une histoire lointaine où les Yuracaré nourrissaient des contacts étroits avec leurs voisins des hauteurs.

a. *Tiri* et les *Karay* : le sel, les mules et le lieu d'origine des missionnaires

Le sel et sa perte partielle sont évoqués dans la version de d'Orbigny au cours d'une rencontre que *Tiri* et *Karru* ont avec une espèce d'oiseaux dont on ne donne pas le nom. Première aventure que vivent ensemble *Tiri* et *Karru*, cet épisode précède celui de la grande inondation et du récipient à bière qui ne se vide jamais, raconté également par José. Les versions contemporaines, sans perdre tout ce que la version de d'Orbigny propose, ne rattachent plus l'épisode du sel associé à la rencontre d'un oiseau à la même partie du récit, et cet épisode devient "flottant". Herbi l'introduit sans solution de continuité narrative effective avec le reste du récit. *Tiri* et *Karru* rencontrent le coucou *Tijjë*, subtilisent à cet oiseau peu accueillant et revanchard, bébé Sel, qu'ils font fondre en envoyant un orage. Mais Herbi finit

par conclure cet épisode en l’agglutinant avec le lieu de destination de *Tiri*. C’est là où se termine le voyage de *Tiri* et *Karru* que bébé Sel est enterré. Comme son parent du Sécure, José raconte ce passage en “aparté” et en décalage notoire par rapport aux versions de d’Orbigny et de Herbi. Outre que *Tiri* obtient le sel alors qu’il redescend du ciel, après qu’*Ayma-shuñe* a brûlé le monde, il ne s’agit pas d’un bébé Sel “volé” à *Tijjë*, mais d’un bébé Sel échangé avec sa mère *Tullë a-meme*. Alors que *Tijjë* manque de générosité dans la version Herbi, c’est ici *Tiri* et *Karru* qui font montre de ce défaut. José ne se préoccupe pas de faire arriver bébé Sel au bout du monde, en revanche, il introduit un épisode qu’aucune autre version ne contient : avant de partir, indique-t-il, *Tiri* fabrique des mules, grâce auxquelles il emmène les *Manshi* au bout du monde, là où bébé Sel sera “enterré” dans la version Herbi.

Ces divergences, qui mêlent les unes et les autres les mêmes éléments narratifs tout en les arrangeant chaque fois de manière idiosyncrasique, s’éclairent mutuellement, car elles sont la manifestation dans le récit d’une même expérience historique : celle de découvrir dans le sel un attribut singularisant des *Karay*, au même titre, et par métonymie, que les mules. En effet, dès le moment où les Yuracaré furent approchés pacifiquement à la fin du XVIII^e siècle, puis virent peu après s’installer parmi eux les missionnaires, s’ouvrit depuis les Andes un chemin commercial. Enjeu capital, aussi bien pour les intérêts des autorités coloniales que pour les intérêts privés, ce chemin (et la voie commerciale qu’il ouvrit) permit d’unir les *valles* interandines aux savanes de Mojos. Avec une régularité croissante au cours du XIX^e siècle, il fut parcouru depuis les Andes par des caravanes de mules, propriétés des « transporteurs muletiers » (*arrieros*) de Cochabamba qui descendirent durant longtemps des hauteurs de la cordillère. Chargés de blocs de sel gemme appelés à l’époque « pains »⁴³, les muletiers andins déposaient leur chargement aux ports d’où remontaient, par le Chapare, des pirogues de Mojos. Les muletiers regagnaient ensuite les hauteurs, chargés cette fois des produits des basses terres, en provenance des ex-missions jésuites, déposés par les piroguiers. Au port, un corregidor récupérait des taxes sur le transport des marchandises pour le compte de l’État⁴⁴.

Les témoignages sur cette voie commerciale traversant le territoire piémontais yuracaré sont multiples au XIX^e siècle. En 1852, Gibbon, le sergent de l’armée américaine, par exemple, qui l’emprunte pour gagner les missions de Mojos depuis Cochabamba, présente le chef des *arrieros*, avec qui il voyage, comme « un créole qui gagne sa vie en faisant descendre du sel par ce chemin, et en revenant avec du chocolat »⁴⁵. Rodríguez Ostría

⁴³ Mathews (1879, p. 185).

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Gibbon (1993 [1854], p. 231).

confirme qu'en 1901, en plein boom du caoutchouc en Acre, le sel en transit au port de Santa Rosa sur le Chapare, où se réglait les taxes sur le commerce intérieur, occupait encore plus de 50 % du poids total des exportations andines⁴⁶. Quant aux mules, elles demeurèrent l'unique moyen de transport, et elles ne furent remplacées par des camions qu'après 1940, avec l'ouverture définitive d'une route carrossable reliant Cochabamba à Todos Santos sur les berges du haut Chapare.

Si le sel et les mules sont intrinsèquement reliés à l'expérience des *Karay*, le lieu de destination indiqué dans les gestes de *Tiri* contemporaines l'est de façon encore plus symptomatique. Herbi précise que le lieu où arrive *Tiri* après avoir passé les Andes et franchit un pont, là où il enterrera bébé Sel, s'appelle *Aroma*, lieu où de plus naîtra *tata Dios*. Pour sa part, José indique que *Tiri*, s'il franchit la mer sur un serpent métallique, va, grâce aux mules, à *Estalasunido* où il laisse *Karru* pour aller vivre "en face" à *Kanada*. L'ensemble de ces innovations nous renvoient cette fois au discours prononcé par les *Karay* missionnaires. Elles neutralisent ou fusionnent dans une même image le lieu d'origine potentiel des missionnaires catholiques d'une part (Dieu et le pape dans la version Herbi), le lieu de provenance des missionnaires évangélistes d'autre part (Canada et États-Unis), avec le lieu de destination de *Tiri* (et des *Manshi*), introduisant des connaissances sur le monde, et plus particulièrement son horizon, obtenues initialement de la bouche des missionnaires ou d'autres *Karay*. Sous la transcription incorrecte d'*Aroma*, c'est en effet le toponyme *Roma* qu'a transformé Herbi, Rome, le lieu de résidence du pape et par métonymie de "Dieu". L'association entre *Tiri* et Rome n'a rien de douteux et n'est pas propre à la version Herbi. Dans la version de José, par exemple, *Tiri*, s'il ne va pas à Rome, possède néanmoins un surnom, *Paparuma*, qui nous y conduit aussi. Bien qu'opaque pour l'énonciateur, ce surnom peut en effet sans difficulté se segmenter en *Papa-ruma*, « pape-Rome » en espagnol. Coïncidence fortuite ? Sûrement pas. D'autres Yuracaré n'ont pas hésité à faire explicitement ce lien. L'un d'entre eux, évangéliste convaincu, originaire d'une parentèle différente, m'expliqua qu'il ne fallait pas parler de *Tiri*, car il était « l'antéchrist », à savoir comme certains évangélistes fondamentalistes le prétendent, le pape.

Si tous les chemins (de *Tiri*) mènent à Rome, cependant, l'adage ne vaut pas pour la version de José pour lequel *Tiri* va à *Estalasunido*, corruption d'*Estados Unidos*, et à *Kanada*. L'apparition de ces termes s'explique encore plus aisément que celui de la capitale catholique et ils trouvent leur origine dans des expériences relativement récentes de la parentèle du

⁴⁶ Rodríguez Ostría (1995, p. 187).

narrateur. Le neveu de celui-ci m'a rapporté une anecdote qui permettra d'en resituer le contexte. Un frère de José, aujourd'hui décédé, avait été soigné, dans les années 1970, d'une mauvaise morsure de serpent dans le dispensaire des missionnaires baptistes, eux-mêmes d'origine canadienne, situé près de Villa Tunari. Or ces missionnaires, lors de son séjour parmi eux, auraient montré au malade une lettre signée par *Tiri* qui indiquait qu'il était parti « là-bas » (au Canada), mais aussi qu'il allait revenir prochainement. C'est également sur le rio Chapare, en aval de Villa Tunari, qu'à la fin des années 1950 a été fondé Nueva Vida, le centre de la mission évangéliste *Nuevas Tribus* chapeauté par des *gringos* nord-américains, ces *Karay* par excellence, qui disposent de toutes les richesses non produites par les Yuracaré eux-mêmes. Or la cheville ouvrière de la mission, qui n'a pris sa retraite qu'à la fin du siècle passé, connue sous le nom de « doña Margarita »⁴⁷, parlait admirablement bien yuracaré. Plusieurs fois, les membres de la parentèle de José, dont les contacts avec les missionnaires de *Nuevas Tribus* ne seront jamais étroits, mais néanmoins récurrents, m'ont interrogé : « Mais où donc cette doña Margarita a-t-elle appris notre langue ? » Qu'il s'agisse de la « lettre de *Tiri* », de l'étonnante capacité des *gringos* à parler yuracaré, sans compter la trace d'une allusion à Rome, il y en avait assez pour actualiser le mythe sur la base d'une lancinante préoccupation : « Il doit sûrement y avoir un rapport entre ces gens et *Tiri*, qui sait ? »

b. *Ayma-shuñe* et les *Karay* : missionnaire inquisiteur, diable, patron

Comme l'épisode de Sel, celui de l'arrivée d'*Ayma-shuñe* et de la destruction du monde par le feu est un épisode "migrateur" de la geste de *Tiri* qui se trouve particulièrement reconfiguré dans les versions contemporaines. Contrairement à la version de d'Orbigny, celle d'Herbi ne le situe pas en ouverture de la geste : l'arrivée d'*Ayma-shuñe* est rappelée juste avant l'émergence de la seconde humanité. Sans faire référence à un couple de survivants *pëpë-shama-w*, elle indique que ce sont *Tiri* et *Karru* qui se réfugient sous terre et utilisent un morceau de bois pour savoir si le feu brûle toujours. Lorsque *Ayma-shuñe* vient à leur rencontre, il sème des graines (ses "gens") pour faire repousser la forêt, comme dans la version de d'Orbigny, mais en revanche ne leur donne rien. Le narrateur n'ignorait pas, il est vrai, que l'on racontait aussi qu'un couple frère / sœur avait échappé à l'incendie universel. Il m'indiqua, vaguement gêné, et sans jamais me raconter cet épisode, que c'était « une autre

⁴⁷ Marjorie Day.

histoire », arguant du fait qu'*Ayma-shuñe* était venu de nombreuses fois par le passé.⁴⁸ Sa version, cependant, fait clairement référence dans son introduction au problème d'un inceste frère / sœur, formellement nié, comme dans la version de José, où cet inceste est directement lié à la venue d'*Ayma-shuñe*. L'ouverture de la geste, selon Herbi, débute précisément par le deuxième épisode reporté par d'Orbigny, celui des « survivants ». Citons la version d'Herbi à la lettre, pour y percevoir plus nettement comment s'y déploie le problème d'un inceste dans ce cas heureusement déjoué :

Des hommes – nos aïeux – autrefois avaient une jeune sœur. Le père de celle-ci l'avertit : « Tu ne coucheras pas avec n'importe quel homme, ma fille. Tu ne coucheras pas avec tes frères. Tu attendras ton mari. » Ayant entendu cela, elle répond : « D'accord ! Je te jure papa que je vais me chercher un “ bon ” mari. »

[...] La femme couche avec *Ulë* et se trouve bientôt enceinte. Plus tard ses frères l'observent [et voient son ventre rebondi.] « Avec qui as-tu couché ? » Le père interroge ses propres fils :

- Ce ne serait pas vous, par hasard, qui avez couché avec votre sœur ?
- Non père.

Dans la geste de *Tiri* que conte José, l'épisode d'*Ayma-shuñe* fut introduit lui aussi avec gêne, et le narrateur l'a longtemps passé sous silence. L'épisode se situe toutefois avant le transfert des *Manshi* du niveau inférieur du cosmos. Sa version précise que *Tiri* et *Karru* se sauvent en montant au ciel, avant d'enchaîner sur l'épisode de Sel et du coucou *Tijjë*. Dans une sorte de flash-back assez inhabituel dans la narration des mythes qui répondent d'ordinaire à une progression linéaire, c'est là qu'intervient la venue d'*Ayma-shuñe* qui se retrouve en personne face à un couple frère / sœur ayant échappé à la destruction. Dans la première partie de cet épisode, le thème de l'inceste est primordial. Aussi bien *Ayma-shuñe* que l'esprit *Mororuma* qui apparaît par la suite, *Pastor*, interrogent durement l'homme en l'accusant d'être incestueux, ce qu'il nie farouchement. La seconde partie de cet épisode à rebondissements conte l'origine de la vie abrégée des plantes. Là encore, le récit de José rappelle celui de d'Orbigny à quelques drastiques changements près. Si dans cette version ancienne, *Ayma-shuñe*, par compassion, offre des cultigènes à l'homme qui se cache, c'est ici le survivant qui lui demande des semences. Il va même jusqu'à offrir ses services afin d'en prendre soin pour le compte de leur propriétaire original. Libéral, *Ayma-shuñe* accepte que l'homme travaille pour lui, et celui-ci le fait sans économiser ses forces. Pourtant, le terrain qu'il cultive pour lui s'avère trop petit, et *Pastor*, sorte de factotum d'*Ayma-shuñe*, le punit en

⁴⁸ Dans les communautés où a séjourné R. van Gijn (communication personnelle), le récit contant la venue d'*Ayma-shuñe* est toujours raconté à part. La systématité de ce fractionnement dans les communautés du bas Isiboro-Sécure, devrait faire l'objet d'une étude spécifique, que l'on n'entreprendra pas ici, en raison de la claire association de la venue d'*Ayma-shuñe* aux variantes de la geste de *Tiri* qu'on a eu l'occasion de recueillir.

privant les plantes de l'immortalité. L'ensemble de cet imbroglio d'épisodes, tous connectés les uns aux autres, peut également être considéré sous le jour d'un processus d'actualisation, mais il requiert de déployer une interprétation relativement complexe, produit de la confluence de problèmes différents.

À la suite de l'établissement des missionnaires parmi les Yuracaré, *Ayma-shuñe*, au principe de sa manifestation comme incendie universel et destructeur, fut très vite relié à l'enfer et par métonymie au diable, au démon, interférence ontologique qui perdure aujourd'hui, alors même que le diable ou les démons catholiques ont été partiellement "remplacés" pour certains Yuracaré par le Satan évangéliste. Dans son dictionnaire espagnol-yuracaré, Lacueva donne, à l'entrée *infierno* (enfer), les équivalences suivantes : 'Aima sibe' [*ayma sibbë*], (la maison de feu) ; mais aussi 'aima-suñe a-sibe' [*Ayma-shuñe a-sibë*], (la maison d'*Ayma-shuñe*)⁴⁹. Sous l'entrée *demonio*, il place la liste d'existants suivante : « *Sararuma ; Pepesu ; tele ; aima suñe* »⁵⁰. Aujourd'hui, sans qu'on puisse localiser l'origine dans le temps d'une telle association, *Ayma-shuñe* interfère non seulement avec l'enfer et le diable, mais il est aussi considéré comme la cause d'une apocalypse, désignée par les Yuracaré, comme par tous leurs voisins, sans doute sous une influence andine, avec un nom d'origine espagnole *juicio* issu de la théologie : *juysyo* (jugement dernier), remotivé avec la signification de « fin du monde ».⁵¹ De nombreuses connexions entre *Ayma-shuñe* et le diable s'établissent donc : homme de feu / enfer ; ennemi des humains / ennemi de Dieu ; Incendie universel / Jugement dernier.

Mais à ces trois interférences s'en ajoute une quatrième qui nous reconduit au problème de l'inceste : celle du lien entre la destruction par le feu de l'humanité et l'existence d'un couple de survivants, frère / sœur. L'évocation de ce couple suite à l'arrivée d'*Ayma-shuñe* est un épisode qu'avec raison personne n'aime raconter dans ce cadre. Il confronte en effet les Yuracaré à l'existence d'un couple frère / sœur, seul au monde, et pose directement la question de leur sexualité et de leur descendance possible. Ce problème ramène aussi à une situation concrète directement rattachée à l'expérience que les Yuracaré eurent des missionnaires, et plus spécifiquement à l'attitude intrusive de ces derniers dans leur "vie

⁴⁹ Lacueva, *apud.* Adam (1893, p. 89).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 73. *Pépësu* est l'ogre de pierre dont on a déjà parlé dans ce chapitre. Quant à *tele* c'est un terme vieilli, mais qu'il faut éviter de dire car il s'applique aux ensorceleurs.

⁵¹ Voilà par exemple ce que nous apprend O. Harris à propos du terme *juyshu* utilisé dans le nord Potosi : « C'est le terme espagnol *juicio*, jugement, emprunté évidemment à l'éducation chrétienne. [...] Je demandait [sic.] un jour à un homme trilingue comment dire *juyshu* en aymara. Il se trouva embarrassé par la question et répondit que *juyshu* est un mot aymara, utilisé aussi en quechua. « Comment traduisez-vous alors *juyshu* en espagnol ? » - « Fin del mundo » (1987, p. 95). Pour l'usage chimane du terme *juicio* comme synonyme de fin du monde, cf. Daillant (2003, p. 250-251).

privée”, sexuelle autant que matrimoniale. Si, par pudeur peut-être, les missionnaires catholiques sont restés vagues dans leurs écrits sur la politique qu’ils pratiquaient face à la sexualité des Yuracaré, on sait néanmoins qu’ils luttèrent contre certains types de mariages et certaines pratiques qu’ils jugeaient, suivant l’euphémisme de l’époque, « offensantes à la morale ». ⁵² Bien qu’aucune source ne vienne explicitement le rappeler, le dispositif répressif qui accompagnait leur politique matrimoniale et sexuelle s’articulait vraisemblablement à des formules simples mais frappantes : l’inceste est un péché et il vaudra à ceux qui le commettent l’enfer, si ce n’est “la fin du monde”.

Certains Yuracaré confirment aujourd’hui encore les contraintes que les missionnaires et plus généralement les *Karay* leur firent subir sur le plan matrimonial. Si la majorité d’entre eux ont adopté les règles de mariage “canoniques” préconisées par les chrétiens et les définissent comme leurs, d’autres n’ignorent pas que c’est en conséquence d’une pression extérieure. Comme me l’ont dit des Yuracaré résidant dans des parentèles où des mariages “incestueux” (vus du dehors) entre cousins, étaient encore très fréquents : « Les *hermanos* (les frères, i.e. les évangelistes) disent que ce n’est pas bien. Maintenant on ne veut plus se marier comme ça ». Mais eux-mêmes s’ingéniaient à me masquer ou à nier l’existence de ces mariages, en manipulant leur nom de famille de sorte que n’apparaissent jamais, comme le veut le système espagnol de transmission des noms, des gens appelés avec un double nom de famille identique. Que les Yuracaré aient cherché à nier la possibilité de la pratique de l’inceste entre les survivants d’*Ayma-shuñe* n’est donc qu’une sorte de transfert, qui rapporte leur expérience des *Karay* missionnaires, à qui ils apparaissaient comme des “incestueux en puissance”. Dans la version de José, par ses questions et ses interrogations insidieuses et agressives, sa colère aussi (« Tu as couché avec ta sœur, toi, avoue ! »), comme s’il était face à un missionnaire voulant extirper des confessions qu’on se refuserait à lui donner⁵³. *Ayma-shuñe* se trouve incarner le missionnaire inquisiteur, confronté à un Yuracaré qui doit se défendre de pratiques sexuelles illicites, puis il devient le diable lui-même, non tant parce qu’il est tout simplement le feu, mais parce qu’il est aussi le “tentateur” :

- Bon, répond *Ayma-shuñe*. Tu es donc avec ton épouse...
- Ce n’est pas mon épouse, c’est ma sœur.

⁵² Sur la réaction de missionnaires face aux pratiques sexuelles ou matrimoniales offensantes des Yuracaré, cf. *infra* chapitre III/3/c, où il sera plus largement question de l’inceste. La politique missionnaire n’empêchait pas des stratégies accommodantes. Priewasser (1916-1920, 12(136), p. 124) rapporte que Lacueva écrira à l’archevêque de Charcas pour obtenir des dispenses pour des unions déjà effectives entre parents très proches et qu’il était alors moralement impossible de séparer.

⁵³ On rappellera que les manuels qui contenaient les questions nécessaires à réaliser les confessions étaient parmi les premiers textes que traduisaient les missionnaires.

- Qu’est-ce que tu me racontes... Tu ne t’es pas gêné de la baiser ! Tu l’as baisée ta sœur, oui. Tu l’as amochée. Tu veux faire bonne figure, c’est tout... Mais tu devrais “t’en occuper”...
- Mais comment pourrais-je faire cela ? Je ne veux pas. Je ne veux pas “m’occuper” de ma sœur...

Cette répartie perverse d’*Ayma-shuñe* n’est pas exempte d’arrière-pensées. Dans la même parentèle, un parent du narrateur m’expliquera un jour comment *Sátanas* pousse au vice et au péché (*pecado*). « C’est pour cela qu’il est mauvais, Satan, il te fait faire ce que tu ne veux pas faire, par exemple, tu sais X, son fils, c’est celui de son frère... C’est pour cela qu’on dit qu’il est *brujo* (sorcier). Quand tu es de son côté, *Satanas* te demande de faire ce qu’il aime. Il ne faut pas l’écouter. » Qu’*Ayma-shuñe* ait été refaçonné sous l’apparence d’un missionnaire diabolique trouve également une confirmation indirecte par le nom propre, éminemment parlant, *Pastor*, porté par le second personnage qui le dédouble et vient contrôler le travail de ce pauvre couple. *Pastor* est sans doute un prénom espagnol, mais signifie également « pasteur ». Quant à la volonté de cacher tout inceste aux yeux des missionnaires, il n’est pas exclu qu’elle ait affecté déjà la version collectée par Lacueva. L’étonnement de d’Orbigny pourrait aller en ce sens, lorsqu’il constate que le survivant solitaire de la venue d’*Ayma-shuñe* « se trouva, sans qu’on sache comment, avec une femme dont il eut plusieurs fils et une fille ». ⁵⁴

La deuxième partie de l’épisode d’*Ayma-shuñe* montre les traces d’autres médiations de l’expérience historique que ce personnage a pu coaguler. Contrairement à la version de d’Orbigny qui présente un *Ayma-shuñe* compatissant qui offre des plantes aux survivants, celle de José montre un homme qui demande des semences à *Ayma-shuñe*, plutôt qu’il n’en reçoit spontanément, et en plus s’offre aussi pour travailler, travaille même pour lui d’arrachepied. Lorsque *Pastor* vient pour contrôler le travail réalisé, il se met en colère en raison de l’exiguïté de l’essart qu’on lui a réservé. « Quoi ! Mais pourquoi vous m’avez fait un si petit terrain ? » Loin d’être compatissant, *Pastor* rend donc les plantes mortelles. Travailler un essart pour autrui, être contrôlé et subir des châtements pour ne pas en avoir fait assez, autant d’éléments qu’il n’est pas difficile de mettre au regard de l’expérience vécue des Yuracaré. ⁵⁵ Dès les premières missions, et jusqu’à nos jours avec des degrés et une intensité variables, travailler des plantations pour les missionnaires ou pour des “patrons” laïcs est une expérience

⁵⁴ D’Orbigny (1844, p. 211, souligné par nous). Le narrateur initial n’a peut-être pas voulu dire à Lacueva qu’il s’agissait de sa sœur ou le missionnaire lui-même a censuré cette inconvenante situation.

⁵⁵ « Ces gens de peu d’estime s’étaient figurés qu’être chrétiens consistait à se faire baptiser pour qu’on leur donne quelque chose, à apprendre l’espagnol, à répéter quelques prières et quelques cantilènes, à vivre temporairement en compagnie des Pères, et encore dans le meilleur des cas à leur faire une vague cahute et un mauvais essart » Lacueva (1920 [ca. 1818], p. 280, souligné par nous).

historique évidemment fondamentale des relations Yuracaré / *Karay* : travailler, travailler, “pour rien”, c’est-à-dire sans retour et en fin de compte subir la colère de ces “maîtres” agressifs, jamais satisfaits du travail fourni, est ainsi rappelé aujourd’hui encore, par les habitants du haut Isiboro, lorsqu’ils affirment que leurs aïeux ont été des « esclaves » des missionnaires.⁵⁶

c. Le cheval et l’arquebuse : *Ayma-shuñe* et les Chiriguano

Bien qu’elle n’apparaisse pas dans la version de d’Orbigny, la référence au cheval se trouve associée à *Ayma-shuñe* dans les deux versions contemporaines : l’homme feu est en effet un cavalier qui vient rencontrer les humains et s’éloigne d’eux dans une cavalcade elle-même liée au tonnerre. *Boj dëmboj*, l’onomatopée syncopée qui évoque le galop de son cheval, se mêle à celle du bruit de la foudre, *dürûm*. L’arquebuse ou le fusil, à l’inverse, n’apparaît pas dans les versions contemporaines de la geste de *Tiri*, en revanche, on peut en retrouver l’évocation dans le singulier épisode cité par d’Orbigny rendant compte de la supériorité guerrière des Chiriguano. Il rapporte en effet que *Tiri* fait tomber des « flèches du soleil », non seulement à l’origine de la guerre de tous contre tous, et des motifs de rancœur que les Yuracaré et leurs voisins gardent les uns à l’égard des autres, mais aussi à l’origine de la supériorité guerrière des Chiriguano. Or, l’évocation de « ces flèches du soleil », peut être considérée comme une métaphore de l’arquebuse. À l’instar des mules et du sel, le cheval et l’arquebuse participent d’un même processus du traitement de l’expérience historique maintenant, l’un avec l’autre, d’étroits rapports métonymiques.⁵⁷ Mais pourquoi attribuer aux Chiriguano une puissance de feu si particulière pour confirmer leur talent guerrier ?

Attributs par excellence de certains ennemis que les Yuracaré auront l’occasion de combattre entre le XVI^e et le XVII^e siècle, le cheval et l’arquebuse ne doivent pas être pensés comme des “armes exclusives” des *Karay*, bien qu’ils en aient été les diffuseurs initiaux. En effet, ces attributs furent également rapidement adoptés par leurs turbulents voisins

⁵⁶ L’appartenance à titre particulier de Yuracaré à des maîtres, est attestée ainsi au début du XX^e siècle par Miller : « Chaque famille bolivienne vivant à Todos Santos a un certain nombre de Yuracares à son service. Pas très loin de cet établissement se trouvent quelques essarts, parfois de taille considérable, où les fruits et les légumes sont cultivés au bénéfice des *amos*, le nom donné aux propriétaires des Indiens. Les Indiens préparent le sol, le cultivent et ensuite apportent le fruit de leur travail ne recevant rien en retour. » (1918, p. 295-296).

⁵⁷ La connexion entre le fusil et les éclairs se retrouve ailleurs en Amazonie, et elle n’a pas forcément besoin d’un relai andin. Schoepf (1993-1994) rapporte ainsi comment les Wayana-Aparai ont développé un écheveau de relations métonymiques entre un casse-tête magique produisant des éclairs, les fusils qu’utilisaient les Wayâpi pour les attaquer lorsqu’ils étaient qualifiés en Guyane française d’« Indiens des Portugais », et finalement l’anguille électrique, métamorphose ultime de ce casse-tête, perdu par les humains.

Chiriguano. Les sources anciennes rapportent que ceux-ci, dès la fin du XVI^e siècle, subtilisèrent ce doublet aux *Karay* pour mieux les combattre : s'appropriant rapidement le cheval, volant des arquebuses, montant même des réseaux d'approvisionnement en poudre grâce à des métis interlopes ou à des voisins plus ou moins articulés au monde colonial, les Chiriguano cherchèrent à lutter à armes égales avec les Espagnols.⁵⁸ Plus proches géographiquement des *Karay* que ne l'étaient les Yuracaré, ils se virent donc accorder par ces derniers, comme l'indique l'épisode rappelé par d'Orbigny, la position de maîtres des « flèches solaires ». Mais comment montrer le rapport entre armes à feu et « flèches du soleil » ? Si l'allusion au soleil paraît aujourd'hui opaque, et que le traitement mythologique de cet astre ne permet de postuler aucune association de ce type, il en est une autre qui la supplée parfaitement : la foudre.

Au début du XIX^e siècle, les Yuracaré désignaient les armes à feu par un terme andin, *ilapa*, qui n'est autre que celui qui, tant en aymara qu'en quechua, outre les armes à feu, désigne la foudre et par métonymie la divinité qui s'y trouve liée⁵⁹. Non décisif en lui-même, cet élément peut être étayé par d'autres biais. Certains Yuracaré, aujourd'hui encore, admettent que le tonnerre le plus assourdissant, les éclairs les plus lumineux sont des coups que tirent, avec une arme indescriptible, les *Mororuma*, les « esprits de la montagne », et avec laquelle ils font la guerre à leurs ennemis. L'histoire de « Fils du tonnerre » rapporte comment ce *Mororuma* prêtera main forte aux Yuracaré pour lutter contre leurs ennemis *Oromo*, en leur fournissant une arme d'une telle puissance qu'ils purent remporter la victoire malgré leur infériorité numérique. Cette arme, qu'un Yuracaré m'a dit avoir vue en rêve, serait gardée par le « chef des *Mororuma* » qu'il appelait *Dyërërë*. Il me l'a décrite à l'aide d'une analogie tirée des films de guerre qu'il avait eu l'occasion de voir à la télévision dans une bourgade de la zone colonisée : elle s'apparenterait à un bazooka. Il y a donc tout lieu de voir ici apparaître dans l'image des flèches du soleil une variante de l'ensemble de ces éléments. L'association des Chiriguano aux *Karay* par le biais de la guerre se confirme jusqu'à nos jours, puisque le terme qui, à l'époque de Lacueva, les désignait en tant que « groupe ethnique », *Sinoro*⁶⁰, est aujourd'hui connu de certains Yuracaré pour désigner non plus ces ex-voisins, mais les

⁵⁸ Renard-Casevitz, Saignes et Taylor (1986), Saignes (1990, chap. 1), Schramm (1999) pour les relations avec les Espagnols. Selon un esclave noir fugitif parmi les Chiriguano et récupéré par les Espagnols, les Chuy de Mizque fournissaient aux Chiriguano, entre autres produits, de la poudre de salpêtre et des pierres de souffre (Blas 1585, f° 129).

⁵⁹ Lacueva, *apud* Adam (1893, p. 81). González Holguín donne « *Yllapa = rayo, arcabuz* » (éclair, arquebuse) pour le quechua (1952 [1608] (I), p. 366). Bertonio indique : « *Yllapa kakhcha = arcabuz o artillería* » (arquebuse ou artillerie) (1984 [1612] (I), p. 173). Il traduit en revanche « *rayo o trueno* » (éclair ou tonnerre) par « *Yllapu* » (1984 [1612] (II), p. 157).

⁶⁰ Lacueva, *apud* Adam (1893, p. 68).

Karay, lorsque ceux-ci sont pensés comme des ex-ennemis, ou, ce qui revient au même, les ennemis des *pëpë-shama-w*⁶¹.

d. La société andine, l’Inca, et l’émergence de l’humanité depuis le monde du dessous

Si les narrateurs de la geste de *Tiri* en ont actualisé le contenu suite à l’intrusion des *Karay* et à leur installation à proximité, il n’y a aucune raison de penser que ce processus d’actualisation ait débuté avec eux ou grâce à eux. Une série d’éléments singuliers dans l’ensemble des versions de la geste de *Tiri* étudiées ici, associés à *Tiri* et à *Ayma-shuñe* également, permettent de postuler que ce récit a maintenu cristallisées des références à l’expérience historique d’un environnement social nettement différent de celui qui se mit en place à la suite de l’arrivée des Espagnols. Ces actualisations, dont le degré de plausibilité est acceptable, reposent sur la mise en œuvre des mêmes principes que ceux examinés précédemment, et sont liées à *Tiri* et à son départ, ou à *Ayma-shuñe* et à sa venue.

Toutes les versions examinées font référence à l’émergence d’une “seconde” humanité jaillie depuis le monde du dessous, dont les traits singularisants, à l’instar de nombreux éléments transférés comme attributs de *Tiri* ou d’*Ayma-shuñe*, ne peuvent être considérés comme une description autoréférentielle des Yuracaré, mais se rapportent plutôt à une description de leurs voisins andins. Prise dans une perspective extérieure, comme un “eux”, cette seconde humanité se présente, en effet, sous la forme d’une masse de gens qui apparaît soit distribuée en une pluralité de collectifs dans le monde du dessous, soit sous celle d’une masse indifférenciée se séparant en une pluralité de groupes. Que l’on voie l’émergence et la distribution des gens qui vont s’asseoir au pied de plantes différentes comme un processus contemporain à leur transfert du dessous vers le dessus, ou que cette diversité ait été préalable, les deux options interprétatives s’associent à l’image d’une société où priment la segmentarité et la hiérarchie. Tous ces collectifs pris dans leur globalité ont en effet à leur tête un « maître », (-*sono*, Herbi), un « chef immense », (*maj-matata ma-buyta*, José), « un Roi de toutes les nations », (d’Orbigny). Ce maître au statut éminent est lui-même à la tête d’un système qui peut comprendre plusieurs niveaux, puisqu’il a aussi des “lieutenants”, par exemple ces personnages partis protéger la seconde humanité d’une autre venue d’*Ayma-shuñe* (José). Une telle structure sociale évoque, et a donc pour seul support expérimental, les populations andines voisines des Yuracaré : une multitude diverse, dotée d’un chef ou d’un

⁶¹ Communication personnelle d’A. Djup.

dignitaire capable d'unifier cette pluralité, s'appuyant sur de nombreux chefs locaux se distinguant eux-mêmes de la masse.

Le "maître", bien qu'il n'en ait pas le nom, appelle inévitablement une comparaison avec la figure de l'Inca. Par son aspect lumineux et sa magnificence, il n'a rien de commun avec le profil de demiurge et de chamane hyperbolique que présente *Tiri*. Avant qu'il n'arrive sur terre, par anticipation, les feuilles des arbres se mettent à trembler *püpûp* (Herbi, José). L'idiophone qui évoque, sur le plan sonore, ce frémissement végétal, se prête à différentes associations synesthésiques : les jeux de lumière en perpétuels mouvements réfléchis par un plan d'eau, le scintillement des astres, le frissonnement des plumes d'un oiseau qui s'ébroue. Lorsqu'il aperçoit les "lieutenants" du maître (José), *Tiri* lui-même se trouve "ébloui". Le narrateur utilise ici, pour caractériser la perception de *Tiri*, un verbe qui s'applique aussi à l'impossible expérience de fixer le soleil et le mouvement de tête ou de protection de la main qu'elle entraîne. Il ajoute même, renforçant cette image, que *Tiri* éprouve parallèlement un sentiment de « honte » (*ka-la-ñu-ta*), littéralement de rapetissement. La geste de *Tiri* rappelle donc ici, en l'attribuant au maître du dessous, deux caractéristiques classiques de l'Inca : sa nature lumineuse d'une part, l'attitude d'humilité révérencieuse qui entourait l'étiquette impériale, et dont les premiers Espagnols nous ont offert de nombreux témoignages. Dans la même parentèle, certains rajoutaient dans les commentaires qui entouraient cette scène que le maître principal avait une *cabeza de oro* (tête en or), élément peut-être reconstruit, mais qui, même dans ce cas, renforce le statut tout à fait particulier du maître du dessous, puisque l'on sait que les parures en or ou en argent faisaient partie des privilèges de l'Inca et de tous ceux qui appartenaient à l'aristocratie légitimée par les Cuzquéniens.⁶²

Si l'ensemble des éléments précédents conduisent à percevoir, dans la geste de *Tiri*, une évocation des sociétés andines préhispaniques fondée sur leur expérience concrète, l'apparition d'une humanité qui émerge du dessous est, pour sa part, une image qui peut, avec un degré de plausibilité suffisant pour qu'on le mentionne ici, être considérée comme une réverbération des préoccupations cosmologiques de ces mêmes populations et que se sont appropriées les Yuracaré. En effet, si la geste de *Tiri*, dans sa section initiale et à un moindre degré dans sa section médiane, est indubitablement une version de la Saga des Jumeaux amazoniens, elle diverge dans son final de toutes celles que l'on a pu consulter, précisément par l'apparition du thème de l'émergence d'une seconde humanité, sans filiation avec la

⁶² L'évocation de la tête cintrée est plus difficilement interprétable. Néanmoins, on remarquera qu'un certain nombre de momies recueillies dans la province d'Ayopaya, qui avaient été inhumées dans le Massif du Tunari, près de Cochabamba, présentaient des déformations crâniennes dont la mémoire pourrait peut-être avoir été préservée par cette référence (Musée d'Archéologie de Cochabamba).

première, venant repeupler un monde détruit et se substituant à l'humanité précédente « mangée par le feu ». Or, l'idée que la terre ait été peuplée d'humanités successives, détruites tour à tour par *Ayma-shuñe*, est un thème fondamental à l'exposition du devenir du monde dans les Andes centrales (Pérou-Bolivie), où la notion d'espaces-temps successifs et discontinus, ponctués par des épisodes de « fin du monde », est essentielle. Certes, la succession d'humanités qui caractérise le devenir du monde yuracaré n'est que superficiellement exploitée en comparaison de l'usage primordial qu'il occupe dans les Andes ; mais cette superficialité est précisément un argument de plus en faveur d'une adoption de la scène d'émergence de la seconde humanité, *a fortiori* si l'on considère qu'elle présente dans sa description l'image vu du dehors des sociétés andines.

Le thème de l'émergence de l'humanité d'un monde hypogé est commun aux grands récits génésiques, rapportés par les chroniqueurs, telle la geste de *Viracocha*, ou ceux qui, variantes des premiers, exposent les conditions de fondation de la dynastie inca. On les retrouve encore dans les récits plus locaux fixant l'émergence de tels segments d'humanité à des lieux marqués par la présence de *huaca*.⁶³ Il semble en revanche plus difficile de suggérer que la trajectoire d'un *Ayma-shuñe* venant de l'est – destructeur, mais aussi à certains égards civilisateur puisqu'offrant des plantes cultivées aux survivants du monde du dessous –, résulte d'interférences avec le mythe particulièrement diffusé dans les Andes boliviennes contemporaines, qui conte dans le même temps la destruction par un feu solaire (venant de l'est) des *Chullpas* (les ancêtres de l'humanité précédente), dont les Uru seraient les uniques survivants. Associé parfois à l'Inca, cet avènement du soleil, venant de l'est, apporta aussi les arts de la civilisation aux populations andines (agriculture, élevage) dont étaient dépourvus les *Chullpas*⁶⁴. Si ce rapprochement est tentant, la venue d'*Ayma-shuñe* coïncide aussi avec un

⁶³ Comme exemple de la geste de *Viracocha*, on donnera cet extrait de la version du jésuite B. Cobo. Après le déluge, écrit-il, « à Tiaguanaco, le créateur [Viracocha] forma de glaise les nations de la terre, peignant chacune d'entre elles avec le costume qu'elle devait porter. De même il donna, à chacune d'entre elles, la langue qu'elle devait parler, les chants qu'elle devait chanter, les nourritures, les céréales et les légumes avec lesquels elle devait se sustenter. Ceci fait, il ordonna à chaque nation d'entrer sous terre pour que depuis là, les unes et les autres allassent émerger du côté qu'il leur désignait. Certaines sortirent du sol, d'autres de montagnes, certaines de sources d'eau, d'autres de lacs, certaines de troncs d'arbre et d'autres de lieux encore différents » (1964 [1653], p. 151). Pour le second type de récits, on citera une version du mythe d'origine des Incas de Garcilaso de la Vega, que celui-ci oppose précisément à la précédente qu'il mentionne aussi, et qu'il donne comme typique du Collasuyu (Bolivie actuelle) et du Cuntisuyu : « Les Indiens qui vivent au levant et au nord de la ville du Cuzco apportent une autre origine des Incas. [...] Ils disent qu'au commencement du monde sortirent hors des fentes de certains rochers qui étaient près de la ville, en un lieu qu'on nomme Paucarampu, quatre hommes et quatre femmes, frères et sœurs. Ces fentes étaient au nombre de trois, mais ils sortirent par celle du milieu, qui fut appelée ouverture royale ; en raison de quoi, on la recouvrit de toutes parts de grandes plaques d'or et de quantité de pierres précieuses. Celles des côtés furent garnies d'or seulement et non de pierreries. Le premier des frères, fut appelé *Manco Capac*, et sa femme *Mama Occllo* » (1982a [1609], p. 126).

⁶⁴ Sur la destruction des *Chullpas*, cf. entre autres Wachtel (1990, p. 13, p. 216-217 et p. 220-221). Sur l'aspect civilisateur de l'avènement du soleil et le lien entre les *Chullpas* et les gens actuels, ainsi que sur les problèmes

repli d'humains se cachant sous terre. Or, ce motif apparaît également comme une variante excentrée géographiquement d'un thème très similaire qu'on trouve raconté dans le Chaco, tant parmi les groupes Guaykuru que Zamuco (Ayoreo). Les Toba, par exemple, content de cette manière le thème de l'émergence et de la différenciation des humains et des animaux – qui vivaient originellement tous ensemble – sans qu'apparaissent ici des humanités successives⁶⁵.

*

La concentration quasi exclusive du phénomène d'actualisations sur le final du récit, qui contraste avec l'extrême stabilité des autres segments – qu'on pourrait dire imperméables à la reconsidération historique –, pose un certain nombre de questions. Pourquoi, en effet, l'ultime partie du récit a-t-elle été particulièrement sujette à remaniements au cours du temps ? Pourquoi par ailleurs les Yuracaré ont-ils été si curieux des caractéristiques des populations andines, puis des *Karay* ensuite, ainsi que des discours cosmologiques que ceux-ci pouvaient prononcer, au point même d'ajuster le contenu de leurs récits aux leurs ? Une seule raison permet de répondre à ces deux questions : l'élément central qui a permis aux Yuracaré de penser les aspects les plus significatifs de leur expérience historique, à partir de la geste de *Tiri*, résulte de la manière dont ils ont envisagé l'horizon et l'au-delà de leur monde vécu, en le concevant comme le point final atteint par le démiurge. Comme de nombreuses versions de la Saga des Jumeaux (et plus particulièrement leurs variantes tupi-guarani), la geste de *Tiri* est en effet un instrument permettant certes de penser le rapport entre « nous », aujourd'hui et maintenant, et le passé, mais construit également l'espace en tenant compte de ses extrémités. Cette proposition cosmologique, jointe aux caractéristiques de l'action dans le monde de *Tiri*, rend possible de traiter intellectuellement tout ce qui peut arriver de nouveau ou de contingent, car chaque événement peut prendre place à l'intérieur de ce monde, dans la dualité entre un monde vécu et son au-delà, ou son horizon, qu'on imagine habité par le démiurge. L'histoire, en tant que surgissement de la nouveauté, de l'imprévu, peut advenir dans ce monde en référence au trajet du démiurge. Ce que l'on ne peut pas savoir et donc pas raconter, ce que l'on ignore, mais que l'on peut subrepticement découvrir, peut être l'objet d'hypothèses qui se rattachent à lui, à la trajectoire de "sa fuite" à l'horizon, à sa résidence aux confins du monde intelligible.

d'interprétation de ce mythe, cf. Harris (1987) et des données ethnographiques contemporaines, Arnold et Yapita (1998).

⁶⁵ Pour les Toba, cf. Tola (2004).

Si *Tiri* est allé au bout du monde, en cheminant vers le couchant et en passant par-delà les Andes, quoi de plus logique que de s'intéresser aux gens censés vivre là-bas ou provenant des lieux où son voyage l'a emmené. Ces gens ne sont-ils pas plus proches que « nous » de *Tiri*, puisqu'il a traversé leur territoire après « nous » avoir laissés ? Ne sont-ils pas plus proches que « nous » de l'horizon où il vit ? Cette raison explique ainsi pourquoi le final de la geste s'est trouvé fécondé par la mythologie andine, puis par le christianisme. Mais si cela a été possible, c'est bien parce que les contingences de la géographie ont placé l'altérité sociale des uns et des autres de ce côté-là du monde et non l'inverse. On remarquera toutefois que si l'altérité des Andins et des *Karay* a joué dans les deux cas un rôle fondamental, elle n'a pas donné lieu au même traitement, car la distance à soi des uns et des autres, autant que le processus historique de leurs relations avec les Yuracaré n'a pas été du même ordre. Dans le premier cas, les Yuracaré se sont avant tout positionnés vis-à-vis des Andins, à travers la geste, pour affirmer qu'ils n'étaient pas comme eux, en rendant *Tiri* lui-même responsable de cette différence. *Tiri*, disent-ils en substance, a empêché qu'un maître (au profil incaïque) sortant de terre, soit notre maître. Tenant compte d'un devenir du monde andin qu'ils se sont approprié, ils ont dans ce cas plié et subordonné le savoir cosmologique de leurs voisins dans le leur, laissant surclasser le demiurge andin par leur demiurge, qui l'empêcha de se réaliser en ce monde.

Il n'en va pas de même pour les *Karay* : les éléments cosmologisés dont se sont emparés les Yuracaré – Dieu, le pape, Rome, les Etats-Unis – ont été identifiés avec l'horizon lui-même, le lieu de destination de *Tiri*, octroyant dès lors aux *Karay* un statut particulier, non pas simplement celui de gens dont « nous » nous distinguons par contraste, tels les Andins, mais celui d'avatars de qui « nous » sommes. La spatialisation précise du final de la geste, qui articule ici à là-bas et le centre à la périphérie, permet d'englober l'histoire dans la cosmologie, mais a néanmoins un prix à payer dans le rapport à soi qu'elle implique. Elle suppose un divorce, une séparation, et elle est devenue, pour les Yuracaré, un abandon qui fait de l'autre un usurpateur : « Nous étions promis à être des dieux, mais c'en sont d'autres – vous, les Blancs – qui ont pris notre place ». On se rendra compte comment une telle proposition cosmologique fonde quelque chose de tout autre qu'une religion. Ce ne sont pas les humains qui doivent chercher à se rattacher à un dieu, à une divinité lointaine qui existerait de tout temps, mais ce sont les “dieux” (en l'occurrence un demiurge) qui sont partis. L'histoire est le fruit d'une détotalisation, et si elle existe, c'est qu'en définitive nous ne sommes pas devenus (ou restés) des êtres immortels.

CHAPITRE II

ENTRE *AYMA-SHUÑE* ET *TIRI*

La réflexivité historique mise en évidence dans la scène finale de la geste de *Tiri* a l'intérêt de montrer comment, dans sa substance narrative contemporaine, ce récit constitue un palimpseste où sont venus s'inscrire en se synthétisant les apports de l'expérience historique lointaine. Toutefois, si cette lecture de la geste de *Tiri* révèle de quelle manière le récit a été ajusté par ses narrateurs successifs à des conditions historiques changeantes, force est de reconnaître qu'elle expose aussi un monde qui reste singulièrement homogène. Du début du XIX^e siècle au moins jusqu'au tournant du XXI^e siècle pour certains d'entre eux, les Yuracaré ont fait durer, grâce à ce récit et par lui, un espace-temps particulier au sein duquel ils se sont situés en tant que « nous », non seulement par rapport à certains de leurs voisins, mais évidemment et en premier lieu par rapport aux existants dont le récit retrace l'agir qui a concouru à donner à ce monde sa physionomie propre. Avancer qu'au-delà de leur statut d'histoires ou de discours rapportés, certains mythes – au nombre desquels se compte la geste

de *Tiri* – portent un monde spécifique, est une proposition qui ne devrait pas surprendre, tant les monographies consacrées aux populations des basses terres d’Amérique du Sud ont su investir cette dimension des récits mythologiques, par-delà la différence de traitement que chaque auteur a pu lui réserver.

Plus classiquement abordée dans les travaux ethnographiques à travers celle de cosmologie, la notion de monde a cependant un sens général qui pourrait peut-être prêter à équivoque, si l’on ne précisait pas d’emblée le sens qu’on entend lui accorder. Si l’on souligne que des récits mythologiques peuvent être porteurs d’un monde, ce n’est pas adopter le point de vue classique, selon lequel les mythes sont l’expression culturelle d’une vision *du* monde, comme s’il n’y avait qu’un monde valable pour tous, appréhendable de différentes façons. La critique généralisée du naturalisme et de son corollaire culturaliste donne, en effet, la possibilité de considérer le savoir mythique moins comme une image (illusoire), que comme le produit d’une façon spécifique de problématiser un monde dans un ensemble de possibilités ouvertes. Considérer la geste de *Tiri* comme une narration déployant un monde possible, c’est-à-dire un espace-temps spécifique dépendant de l’économie d’action autant que de l’ontologie des existants dont elle rappelle précisément l’action, ne consiste donc pas à l’englober dans “le monde réel” pour en tirer la conclusion qu’elle n’en serait qu’une image approximative dotée d’une valeur symbolique, mais simplement accepter que c’est à partir de lui que le point de vue collectif yuracaré vient se déterminer en sa réalité. Si le terme “monde” fait référence à une totalité, cela ne signifie pas qu’il faille le considérer, lorsqu’il se dessine en creux dans un récit mythologique, comme un opérateur de clôture absolu, ni lui accorder plus de systématisme qu’il n’en a. Rien n’empêche les Yuracaré de se situer dans plusieurs “mondes possibles”, y compris des mondes contradictoires entre eux, ni de considérer que ce monde ne soit pas par essence éternellement figé, puisqu’il s’actualise précisément au cours du temps. Et c’est bien à travers les propositions fortes qui le constituent, que les Yuracaré se sont donné les coordonnées nécessaires à situer les différentes facettes du « nous » qu’ils revendiquent être.

À cette échelle cosmologique, le rapport à soi des Yuracaré, auquel la geste de *Tiri* permet d’accéder, est tributaire d’abord de l’économie de l’agir des deux existants cruciaux que sont *Ayma-shuñe* d’une part et *Tiri* de l’autre, et ensuite des actions que ceux-ci ont réalisées à l’avantage ou au détriment des humains. Ces existants, tels qu’ils apparaissent dans le mythe, ont chacun, comme on peut le constater, une perspective dans le monde qui leur est propre. La geste de *Tiri*, qui permet de les faire agir les uns par rapport aux autres, les intègre bon gré mal gré dans un espace-temps qui dépasse leur point de vue particulier. *Ayma-shuñe* a droit

sans doute au rôle d'existant cosmologique de premier plan : responsable d'une *tabula rasa* périodique, et ayant lors de son ultime venue rendue possible, au moins indirectement, l'émergence de l'humanité du monde du dessous, il est porteur d'une économie cosmique de destruction itérative et éternelle. Face à lui, *Tiri* est un existant qui a la spécificité de présenter un acte de naissance connu, en partie membre du « nous ». Bien qu'il se montre comme un demiurge amazonien paradigmatique, les reconfigurations historiques de la geste ont fini par le mettre dans une position d'extériorité et de face à face avec une humanité pour laquelle il s'impose comme un guide et un bienfaiteur, tout en n'y parvenant que partiellement. De la polarité entre *Ayma-shuñe* et *Tiri* dépend en grande partie la place des humains et du « nous » ; toutefois, aussi bien *Ayma-shuñe*, *Tiri*, que les humains en général, se multiplient en un kaléidoscope de figures qui, les unes et les autres, décomposent et recomposent le rapport des Yuracaré à eux-mêmes.

1. *Ayma-shuñe* : ennemi générique des humains et maître des plantes

Ayma-shuñe n'est pas entré en interférence avec le diable ou Satan, ni *a fortiori* n'a servi à médiatiser certains aspects négatifs de l'expérience des *Karay* sans raisons. Ces transferts d'attributs, ces convergences sont venus conforter ce qu'il était déjà préalablement : un ennemi générique du « nous », « notre ennemi » (*tá-tumi*), comme peuvent dire de lui les Yuracaré. *Ayma-shuñe*, en effet, lorsqu'il se fait *juysyo*, « fin du monde », est le seul existant doté d'une puissance destructrice capable d'annihiler collectivement et d'un seul coup les humains ; le seul, par conséquent, qui constitue une menace permanente pour eux ; le seul qui, virtuellement, limite, surdétermine enfin leur possibilité de vivre de façon collective.¹ Gouvernées par une périodicité imprévisible, arythmiques mais récurrentes, ses apparitions sont réputées avoir été multiples : de l'aval, il est « venu » (*amala*), « sorti » (*ot-to*), et il reviendra « à nouveau » (*yosejse*), réitérant ce que l'on conte dans la geste de *Tiri*. *Ayma-shuñe* occupe donc un double régime de manifestation : virulent et actif, il vient et détruit avant de repartir ; latent et inactif, « il attend » au loin, « là-bas ». Hors du monde vécu des humains, mais à l'horizon, il impose le fantôme d'une inquiétude non feinte. On lui reconnaît le statut de prédateur par excellence des humains : « Nous sommes tous la nourriture d'*Ayma-*

¹ Les Yuracaré peuvent s'effrayer de la venue d'*Ayma-shuñe*, mais en revanche, se moquent de leurs voisins Chimane qui parfois évoquent leur crainte d'une conflagration du ciel sur la terre, ou d'un « retournement » du monde, cf. Daillant (2003, p. 250-253), de telles idées semblent aux Yuracaré hautement incongrues et ne les inquiètent pas le moins du monde.

shuñe. », < *Tuwa-ja ta-mmuy Ayma-shuñe ma-chata*. > L'inquiétude qu'il peut induire – attisée par son étroite connexion avec le diable ou Satan – fait de lui un existant dont on dit qu'il vaudrait mieux ne pas évoquer le nom ; mais certaines circonlocutions qu'on lui substitue à cet effet ne manquent pas de rappeler sa puissance destructrice. C'est ainsi que les "lieutenants" du grand maître de l'ultime humanité le désignent à travers une périphrase rappelant sans ambiguïté qu'il est « celui qui mange nos petits enfants », < *ta-lele-w ma-che-tí-j-běshě-w* >. Pourtant si, du point de vue humain, *Ayma-shuñe* se manifeste de façon prédominante comme un ennemi, il n'est pas déterminé intégralement par cette relation, et les Yuracaré lui accordent également un point de vue autonome propre à une économie cosmologique bien particulière.

Dans l'ensemble des discours qui le concernent, *Ayma-shuñe* se présente comme un être *sui generis*. N'ayant aucune parenté avec les humains, sa place idiosyncrasique se situe à mi-chemin entre des entités singulières comme les astres, et plus spécialement Lune et Soleil, et les existants avec lesquels les humains peuvent avoir un commerce chamanique, les esprits. Il partage avec Lune et Soleil le fait d'être une singularité localisable géographiquement, caractérisée par des apparitions périodiques liées intrinsèquement à la chaleur et à la lumière. On en fait cas dans le discours mythologique au même titre que de ces astres, et il apparaît dans deux des récits "classiques" (les gestes de *Tiri* et de *Weche*). Son personnage est l'objet d'un discours plus détaillé que celui concernant la plupart des esprits (à l'exception des *Mororuma*), qui sont en général peu présents dans la mythologie. Mais si *Ayma-shuñe* est un esprit, ce que confirme d'ailleurs son assimilation au diable ou à Satan, il se range évidemment du côté des plus dangereux d'entre eux.

À l'instar des esprits, mais contrairement aux héros de la mythologie, y compris Lune et Soleil, *Ayma-shuñe* est un être immanent et sans origine. Il n'est pas un exemplaire exceptionnel d'une espèce animale ou végétale, mais est précisément un maître, à savoir un être disposant de ressources différentes de ce qu'il est (dans son cas les plantes). De fait, *Ayma-shuñe* est le seul existant qui pourrait recevoir le titre non galvaudé de divinité. Distinct et non congénère des humains, il intervient dans leur existence. Les humains dépendent de son économie cosmique et doivent compter avec son agir pour subsister. Cependant il n'est pas une divinité avec laquelle il faudrait pactiser, constituer une alliance ; à l'inverse, il s'agit plutôt une divinité qu'il faut sciemment tromper pour ne pas avoir à en pâtir, ou mieux encore tromper pour en tirer parti, à moins que n'intercèdent des héros ou des « maîtres » pour nous en protéger.

a. Être de feu

Le nom *Ayma-shuñe* évoque directement le feu, mais son interprétation révèle quelques surprises. Littéralement « feu (*ayma*) - homme (*shuñe*) », son nom paraît constitué sur le modèle des noms composés reprenant de prime abord la formule déterminé / déterminant, nom + nom, habituelle à ces constructions au sens synthétique : *ayma-bombo*, « feu-nuée », i.e. « fumée » ; *ayma-chata*, « feu-nourriture », i.e. « bois de feu ». Cette similitude de construction paraît néanmoins trompeuse, et semble exiger une autre analyse qui permet de postuler que *-shuñe* joue le rôle dans ce composé d'un morphème intensificateur plutôt qu'il ne signifie simplement « homme ». Plusieurs arguments permettent de défendre cette analyse. Si l'on peut en effet toujours gloser un nom composé, tel *ayma-bombo*, par la construction génitive *ayma a-bombo*, en introduisant le préfixe de troisième personne *a-*, signifiant littéralement « feu sa nuée » (i.e. nuée du feu), la formule *ayma a-shuñe* n'est pas attestée². On pourrait supposer que, plutôt qu'homme du feu, *Ayma-shuñe* puisse signifier davantage homme *de* feu, ce qui en raison de son aspect incandescent n'apparaît pas absurde : une telle signification nécessiterait cependant une autre construction, puisqu'en yuracaré, c'est par le suffixe *-j*, qui vient accompagner le nom en position de déterminant, qu'elle se réalise : *kummë-j ishita*, « une cuillère de bois » ; *pilili-j oshewo*, « une casserole de fer »³. D'autre part, il est possible de désigner la manifestation personnalisée d'*Ayma-shuñe* aux humains par l'expression plus complexe *Ayma-shuñe a-buyta*, lit. « le chef d'*Ayma-shuñe* ». Or une telle expression ne peut être glosée ni par « homme du feu » ni par « homme de feu ».

Il paraît plus justifié de traduire ce terme par « feu de type homme », où “homme” acquiert ici une connotation spécifique, en raison des divers usages que les Yuracaré peuvent donner à la racine *shuñe*. En tant que nom, *shuñe* signifie certes « homme », individu de sexe masculin ou genre masculin. Mais la racine *shuñe* n'est cependant pas exclusivement réservée à désigner le genre masculin. La forme verbale *ka-la-shuñe*, « vieillir », s'applique aussi bien aux hommes qu'aux femmes et est paraphrasable par l'expression « retirer l'aspect *shuñe*,

² On ne peut pas non plus postuler que l'absence de cette construction soit due à un problème morphologique et articulatoire, qui trouverait son origine dans la répétition de la voyelle [a], de *ayma*, identique au marqueur de la troisième personne, puisque la forme *ayma a-chata* par exemple l'atteste.

³ Certains jeunes interlocuteurs peuvent avoir tendance à prononcer *Ayma-shuñe*, “*Ayma-j shuñe*”, et traduire par « homme de feu », mais il s'agit d'une relecture contemporaine du terme. Des informateurs plus âgés, interrogés à ce sujet, estiment cette prononciation explicitement erronée. On trouvera d'autres exemples de ce suffixe, au demeurant relativement peu productif, dans van Gijn (2006, p. 121). Outre la dérivation par *-j*, il existe également la possibilité d'utiliser la construction adjectivale : Adj *-n -N*, où *-n* est la rémanence du démonstratif *ana* (R. van Gijn, communication personnelle) : *pilili-n-dala*, « tête de fer » (lit. « fer cette tête »), nom d'une espèce de puces (*Nuevas Tribus*, 1991b, p. 88).

c'est-à-dire mature, viril, accompli de quelqu'un ». *Shuñe-ñe*, « éduquer, faire grandir », signifie au contraire « rendre *shuñe* », la reduplication de l'ultime syllabe étant une des formules que peut prendre le causatif yuracaré⁴. La traduction de *Ayma-shuñe* par feu de "type *shuñe*" pourrait signifier ainsi « feu viril, accompli, prééminent », plutôt que « homme de/du feu ». Une telle hypothèse semble se confirmer par comparaison avec deux autres composés nominaux, N-*shuñe*, lexicalisés en yuracaré, et qui l'un et l'autre ne peuvent être rendus par des formules "génitives" du type « homme de/du », mais intelligibles si l'on admet que *shuñe* porte cette fonction intensificatrice. Ainsi *wësh-shuñe*, « beau-père », est un syntagme construit sur *wëshí*, « affiné ». Cependant, il ne signifie pas *« l'homme de l'affiné » ; il désigne, avec des connotations analogues à *Ayma-shuñe*, le beau-père comme « un affiné de type "homme" », (i.e. mature et accompli, prééminent). Le taxon *sělë-shuñe*, désignant le vautour pape, se trouve, quant à lui, postposé à un radical *sělë-*, à rapprocher du verbe *sělë*, « couper au couteau ». La glose du taxon, qui reste obscure en raison de la lexicalisation du terme, ne peut cependant en aucun cas être paraphrasée par une formule génitive, elle rappelle davantage une notion de prééminence, ce que le statut mythologique du vautour pape ne dément pas, par contraste aux autres charognards, dont il est pour ainsi dire le représentant suprême, de la même manière qu'un beau-père peut avoir quelque chose de plus qu'un affiné.

En définitive, le nom composé *Ayma-shuñe* ne paraît donc renvoyer qu'indirectement à un individu de sexe masculin, qui connote la densité ontologique du personnage, mais désigne davantage un feu exceptionnel d'intensité : son nom correspond à sa manifestation apocalyptique. *Ayma-shuñe* possède donc un nom descriptif : il évoque un feu puissant, accompli au maximum de son potentiel en opposition à un feu domestique. Comme son nom le suggère, il est donc impropre de penser *Ayma-shuñe* comme une hypostase ou une personnification du feu en général ; ni "présent" dans n'importe quel feu, ni coextensif au feu empirique dont il serait l'âme : le feu est simplement l'attribut qui le détermine tel qu'il est, puisqu'on dit qu'il « brûle » (*du-ta*) en permanence. Il est le feu poussé à son degré de manifestation maximal : un brasier destructeur, d'échelle cosmique.

Si *Ayma-shuñe* n'est pas la personnification du feu en général, sa définition comme un feu exceptionnel ne l'empêche pas d'occuper la position d'entité tutélaire de toutes les manifestations empiriques de feux domestiques contrôlés et alimentés par les humains. Ceux-ci, en effet, peuvent être dits « ses petits » (*má-ñu*). Moins génésique qu'elle ne le paraît, cette mise en relation transpose sur un registre différent ce que le morphème *-shuñe* indiquait déjà,

⁴ Pour des exemples de ces causatifs marqués morphologiquement par modification d'une des syllabes de la racine verbale, cf. van Gijn (2006, p. 58).

à savoir une différence de taille, de proportion ou d'intensité entre l'incendie universel et le feu domestique. Le marquage de cette opposition relative est repris dans la terminologie qui sépare l'adulte de l'enfant. Un individu adulte appelle en effet *tí-nñu*, « mon petit », n'importe quel enfant, qu'il en soit le géniteur ou non.⁵ Dans sa modalité émotionnelle et interactive, vis-à-vis de l'extérieur, le type de relation que réalise *Ayma-shuñe* vis-à-vis du feu domestique prend la forme du gardiennage et de la vigilance : *Ayma-shuñe* est en ce sens le “protecteur” de tous les feux qui brûlent dans l'âtre, par-delà l'action des humains qui les produisent. On peut dire ainsi, sur le ton de la plaisanterie, qu'il ne faut jamais être avare (*dewwi*) avec un foyer, c'est-à-dire rechigner à l'alimenter en combustible, car aussi petit soit-il, il pourrait toujours aller se plaindre à *Ayma-shuñe*, qui ne manquerait pas de venir châtier les ladres qui auraient refusé de le nourrir.⁶

Dans la géographie cosmologique, le recoin du monde où se trouve la demeure d'*Ayma-shuñe* n'est ignoré de personne. *Ayma-shuñe* ne vit pas “n'importe où”, mais exclusivement à l'horizon est, au-delà des savanes de Mojos qu'il traverse lorsqu'il vient. Le lieu où *Ayma-shuñe* « se trouve » (*tütü*), « réside ou vit » (*winani*), est pourvu d'« une maison » (*i-sibê*), est imaginé comme un lieu d'une extrême chaleur où brûle un feu permanent : c'est en effet « l'enfer » où l'on dit maintenant que vont brûler les âmes des gens qui furent suppôts du diable ou de Satan de leur vivant (les sorciers). Situé à l'opposé des Andes, le lieu où réside *Ayma-shuñe* est aux confins de la terre et du ciel, là précisément où ces deux strates du cosmos se rejoignent ; il est aussi au grand aval des rivières, lorsque, toutes réunies en un seul lit, les rivières terminent leur course en se précipitant au bas d'une cascade pour certains, en disparaissant dans un siphon pour d'autres. Pour les Yuracaré, il n'y a pas de “mer” ou de grand lac en aval, en revanche il existe une étendue d'eau vers l'ouest, que l'on gagne après être remonté dans les Andes.⁷

Ayma-shuñe réside dans une région qui coïncide sans se confondre avec le levant, « là où le soleil a l'habitude de sortir », <*puyni li-otto-jti-chi*>, recevant le nom spécifique *a-tuwë-të*,

⁵ Le terme *a-nñu*, « son petit », « le petit », s'utilise souvent pour marquer un rapport génétique. Il signifie alors quelque chose comme “mon rejeton”. Mais cette règle n'est pas absolue, puisque, lorsqu'il s'agit de discriminer dans une série d'objets quelconques celui qui est plus petit, il sera également utilisé : <*Ama-ja lapis mi-jusu* ? - *A-nñu*. >, « Quel crayon veux-tu ? - Le petit. »

⁶ La relation de contiguïté entre *Ayma-shuñe* et toute manifestation empirique de feu est suffisamment forte pour qu'un homme yuracaré, interrogé par un missionnaire évangéliste qui lui demandait pourquoi il n'est pas bon de fumer aux yeux de Dieu, lui réponde que c'était à cause de la braise de la cigarette. Le missionnaire interloqué, reprit son sermon sans comprendre, mais l'interlocuteur, une fois seul avec moi, m'expliqua dans un sourire : « C'est à cause du feu : en inspirant on fait vivre un petit d'*Ayma-shuñe*... »

⁷ En plaçant une “mer” vers l'ouest et en altitude, les Yuracaré font peut-être référence au lac Titicaca, pas si éloigné et localisé dans une direction qui correspond globalement pour eux au ponant. La “mer”, que *Tiri* traverse pour aller de l'autre côté, rappelle ainsi quelques variantes du mythe d'origine de la dynastie inca, où l'Inca, qui apparaît d'abord à Tiwanaku, traverse le Titicaca avant de rejoindre Cuzco au nord-est.

dérivé de *tuwwë* « tronc », mais dont le sens correspond à « bout, extrémité, fin du monde ».⁸ L'association du lieu de résidence d'*Ayma-shuñe* au grand aval des rivières permet plusieurs développements. Certains interlocuteurs décrivent en effet explicitement son lieu de résidence comme le pied de la cascade où vont s'abîmer l'ensemble des rivières, d'autres affirment que par sa chaleur inhérente, il fait évaporer l'eau, empêchant le monde d'être inondé, car sans le rôle régulateur qu'il assure, le monde (conçu ici sur le mode d'un récipient clos) aurait été submergé (rempli) depuis longtemps. D'autres encore précisent que les bois flottés (*poshto*), entraînés par l'eau au "bout" des rivières, lui servent de nourriture, ajoutant que l'écume qu'ils produisent, en se précipitant dans la cascade, constitue sa bière. Ce serait d'ailleurs de ces morceaux de bois flotté qu'il se nourrirait lorsqu'il ne vient pas "manger" la forêt.⁹

D'ordinaire, *Ayma-shuñe* est présenté dans son repaire comme un être solitaire, statut qui correspond bien à son caractère irascible et peu sociable : on ne fait jamais référence à lui comme membre d'un collectif.¹⁰ Pourtant, si *Ayma-shuñe* vit seul au bout du monde, cela ne l'empêche pas de recevoir de temps à autre une visite. On lui octroie en effet un parent privilégié, un double de la même consistance ontologique que lui – un feu de type "homme" – considéré par certains comme son frère, par d'autres comme son *chee*, « son ami ». Pour certains, ce dernier vivrait également à *a-tüwë-të*, mais celui de l'ouest. Anecdotique, aujourd'hui du moins, puisqu'il ne lui est accordé aucun rôle cosmologique majeur, ce personnage est appelé parfois *Sorëré*, *Pëpë Sorëré* (haut Sécure).¹¹ Dans la présentation qui en est faite, ce personnage donne l'impression d'être une sorte de réplique affadie, partiellement inversée d'*Ayma-shuñe* : non seulement, il habite du côté du ponant, à l'opposé d'*Ayma-shuñe*, mais encore il se distingue de son parent par son absence d'agressivité vis-à-vis des humains. Il n'est pas considéré comme « notre ennemi », ne vient jamais "manger" les humains, qu'il tenterait d'ailleurs plutôt de protéger en dissuadant son parent de "sortir".

⁸ *Tuwë* est un terme qui fait référence d'ordinaire au tronc des arbres en opposition à leurs branches et sur un mode analogique, au pénis en opposition au gland, voire à un cours d'eau en opposition à son système d'affluents. *Tuwë-të*, hors son application à la géographie cosmique, désigne la souche de l'arbre qui reste prise en terre lorsqu'il a été coupé et, par extension, les souches calcinées qui demeurent dans les plantations après l'essartage ; il prend encore d'autres sens dérivés, notamment celui de « bout du monde ». Cf. Fig. 41, chapitre VIII.

⁹ L'histoire de l'homme accompagnant un bois flotté est évidemment reliée indirectement à *Ayma-shuñe*.

¹⁰ *Ayma-shuñe* est appelé en général simplement par son nom que l'on peut faire précéder du terme *pëpë* (grand-père). Il arrive que certains le présentent, lorsqu'il se manifeste aux humains, comme *Ayma-shuñe a-buyta* (le chef d'*Ayma-shuñe*). On remarquera que l'on ne dit pas cependant *Ayma-shuñe má-buyta* (le chef des *Ayma-shuñe*), comme lorsque l'on veut présenter les exemplaires prééminents d'une espèce (animale ou végétale).

¹¹ K. Lara Delgado, qui a travaillé sur le bas Isiboro, cite un interlocuteur du bas Sécure qui définit *Ayma-shuñe* en ces termes : « Le *juicio* est un homme incandescent qui brûle tout. Nous vivons au milieu de deux hommes incandescent » (2002, p. 146). Cette citation est, semble-t-il, la seule information publiée sur l'existence d'un doublet d'*Ayma-shuñe*.

Si *Ayma-shuñe* se déplace, en venant de l'est, comme incendie universel, sur notre niveau du cosmos, le mouvement significatif de *Sorëre* est inversé : tout en venant de l'ouest, il progresse sur le ciel, qui lui tient lieu de sol, se rendant visible aux humains à cette occasion. Durant son voyage, *Sorëre* se manifesterait sous la forme d'une comète (*shilimpata*), tandis que son chemin se confondrait avec la traînée blanche de la voie lactée (*pajta-ta-w*), elle-même associée à la cendre (*pajta*). Ceux qui content l'anecdote (haut Sécure) ajoutent que, lorsque *Sorëre* arrive chez *Ayma-shuñe*, retentit un grondement sourd dont l'onomatopée classique *dürûm* est celle du tonnerre. Ce bruit est provoqué par le choc du siège (*chumu*) – certains le disent constitué d'or – qu'*Ayma-shuñe* dépose sur le sol à l'intention de son visiteur.

b. Esprit et maître

Les attributs d'*Ayma-shuñe* qui permettent de l'associer au monde des esprits et aux entités qui exercent une tutelle protectrice sur ce qu'ils ne sont pas, se découvrent tant à l'écoute de la geste de *Tiri* qu'au savoir générique que l'on a de lui. Tous les narrateurs compétents qui content la geste recourent à une description stéréotypée pour exposer sa manifestation personnalisée aux humains, en la rendant pareille à une visite d'esprit, qui ne se distingue de celles qu'organisent les chamanes qu'en raison de l'absence d'invitation du principal intéressé. *Ayma-shuñe* visite *Tiri* et *Karru* ou les humains de son propre gré, selon une modalité qui contraste nettement avec toutes les autres rencontres que réalisent *Tiri* et *Karru*. « Une fois [que *Tiri* et son *Karru*] sont sortis [de leur cachette], arrive *Ayma-shuñe*. Ils regardent. *Püpiüpiü*. Il vient comme ça, avec son cheval. Il vient. Il vient, il vient. Il arrive vers eux, comme un fantôme (*shama-ta*) », raconte ainsi Herbi dans la version originale de la geste, avant de présenter le bref échange du *juysyo* avec *Tiri* et *Karru*. *Ayma-shuñe* repart après avoir interdit à *Tiri* de se retourner. Herbi poursuit : « Ils ne regardent pas *pëpë Ayma-shuñe*. Tandis qu'il s'en va, il brûle. Il s'en va en colère, lâchant des flammes puissantes. Tandis qu'il s'en va, tandis qu'il s'en va, il brûle. » José, de son côté, décrit l'arrivée d'*Ayma-shuñe* vers le couple frère / sœur qui lui a échappé dans des termes similaires : « Alors quand il fait nuit, il [*Ayma-shuñe*] arrive auprès de lui [l'homme qui s'est sauvé] ... le chef d'*Ayma-shuñe*. Il faisait vraiment nuit, quand il est venu. Il entend : *Dürûm dürûm, dürûm*. Il est en train de venir. [...] Quand il part, feu le vieil homme observe *Ayma-shuñe* : *Boj, dëmboj*, il s'en va sur son cheval ».

Le déplacement de loin, emphatiquement marqué, « Il vient, il vient, il vient », l'heure nocturne de la visite, la nécessité de ne pas se retourner (face à un esprit dangereux), le recours à une comparaison avec un fantôme (*shama-ta*), les onomatopées *piüpiüpiü* et *diürûm* qui marquent la puissance ontologique et le rapport au tonnerre, sont autant d'éléments qui attestent son statut d'esprit. Quant au cheval, de l'apparition duquel on a parlé dans la geste, on peut dire maintenant qu'il est monté par tous les esprits redoutés ou plutôt malveillants. Son galop marque l'arrivée des esprits, à moins que le bruit ne soit réalisé par le martèlement d'une canne de bois frappant le sol, régime sonore qui caractérise également des esprits plutôt querelleurs et agressifs.

Outre sa manière de venir en personne voir les humains, le trait déterminant qui rattache *Ayma-shuñe* aux esprits lui vient du contrôle qu'il exerce sur les ressources qu'il consomme. Lorsqu'ils pâtissent de sa venue, les humains voient son action comme un fleuve de feu remontant de l'aval, mais cette image apocalyptique ne vaut que pour eux. *Ayma-shuñe*, pour sa part, ne vient en effet que s'approvisionner en "végétaux" – la forêt qu'il brûle – et en humains de ce fait "végétalisés". En somme, *Ayma-shuñe* agit comme un végétarien qui intervient sur son environnement d'une façon ni plus ni moins "prédatrice" qu'une humaine qui va déterrer des tubercules ou arracher des épis de maïs. Horticulteur hyperbolique, *Ayma-shuñe* est donc, sans surprise, le maître des végétaux : il possède des graines de toutes les plantes, aussi bien des plantes "sauvages" qui, en croissant, constituent la forêt, que des plantes cultivées qui deviennent les plantations des humains. Ponctionnant ponctuellement ses plantes, il est aussi le garant de leur multiplication, puisqu'il n'oublie jamais, une fois passé, de réensemencer le sol qu'il calcine. À l'image d'un semeur, il jette les graines (*tanti*) et les semences de plantes comestibles (*ballata*) qu'il conserve avec lui et qu'Herbi appelle ses « gens » (*jente-w*), en usant d'un terme dérivé de l'espagnol *gente*. De cette propriété générale, les Yuracaré tirent différentes conséquences. La forêt (*lêtëmë*) est tout entière conçue comme la plantation de cet existant (*Ayma-shuñe a-júkkulë*) et l'arbre *almendrillo* (*chímore*), dont il est réputé se délecter, est considéré comme son manioc (*ñowwo*). Si *Ayma-shuñe* brûle la forêt et consomme ses habitants humains, ce n'est donc pas « pour rien » ou « en vain » (*lë-mmuy*), mais au terme d'actions qui font partie de son économie cosmique, grâce auxquelles il produit les conditions de sa propre existence.

La destruction des humains (qu'il ne sème pas) laisse supposer qu'*Ayma-shuñe* ne leur voue pas la même attention qu'à ses plantes. Rien n'est moins sûr cependant. *Ayma-shuñe* ne sème pas les humains certes, mais le fait est qu'il ne laisse pas moins toujours des survivants à son passage. Ceux-ci s'enterrent dans une sorte de bulbe souterrain, réapparaissant tels de

nouveaux germes. Et lorsque l'on présente les discussions d'*Ayma-shuñe* et de *Sorërë*, on rend l'auditeur attentif au fait qu'*Ayma-shuñe* se demande toujours si ses *Manshi* sont devenus nombreux, et si *par conséquent* il va pouvoir venir. L'intérêt qu'il porte aux humains, comme si ces derniers formaient un "cheptel", laisse entrevoir en lui quelques préoccupations d'éleveur. Ses actions sont donc comprises à l'intérieur d'une norme homéostatique qui garantit la permanence de la forêt, mais aussi, bien que moins explicitement celle des humains au-delà des phases ponctuelles de destruction auxquelles il les soumet. Si l'on retient cet aspect du personnage, *Ayma-shuñe* viendrait à figurer une sorte de maître des humains, mais un maître auquel ils aimeraient échapper, à l'inverse de *Tiri* dont ils auraient souhaité qu'il leur prodiguât des soins, mais qu'ils ont perdu.

Comprendre le rapport qui s'établit entre *Ayma-shuñe* et les plantes induit inévitablement à le juger au regard du couple "feu empirique" et "matière ligneuse". En un certain sens, *Ayma-shuñe* est en effet aussi le maître de ce sans quoi il ne peut exister : pour que le feu brûle, il faut un combustible, or c'est de ce "combustible" qu'*Ayma-shuñe* est précisément le maître : maître du complément qui lui donne les moyens d'être ce qu'il est, et ce sans quoi il n'est pas. Quant au feu, si l'on saisit qu'il est aussi la condition, pour les humains cette fois, de pratiquer l'horticulture, on peut prendre la mesure de la logique qui fait d'*Ayma-shuñe* le pourvoyeur de plantes cultivées des humains ; c'est bien en essartant que les humains pratiquent eux-mêmes l'horticulture, à partir donc d'un feu domestique contrôlé.

Un dernier point permet de considérer *Ayma-shuñe* comme un esprit : la nécessité pour les humains de conduire une véritable politique cosmologique à son égard. Les Yuracaré admettent ainsi que l'absence de retour d'*Ayma-shuñe*, depuis son ultime venue, n'est peut-être pas due au hasard, mais la conséquence d'actions entreprises à cette fin, d'ordre cosmologique pour certaines, d'ordre chamanique pour d'autres. Par compassion pour les humains, on dit que deux types de personnages ont intercédé afin d'éviter qu'il ne revienne. Les "lieutenants" du maître de dessous, comme le rapporte la version de José, et d'autres membres de sa parentèle, en partant vers le grand aval, s'opposeraient au retour d'*Ayma-shuñe* jusqu'à aujourd'hui avec succès, bien que l'on ne sache pas pour combien de temps encore. Ces membres éminents de l'humanité du dessous ne sont pas les seuls à être réputés contenir *Ayma-shuñe*. *Weche*, héros d'un des "classiques" de la mythologie, doté d'une nature froide, aurait agi de même avant de se transformer en étoile. La diffusion de l'idée que *Weche* protège de la venue d'*Ayma-shuñe* demeure forte, même aujourd'hui, auprès de Yuracaré

moins connaisseurs de la mythologie.¹² Lutter contre la venue d'*Ayma-shuñe* pouvait également être une tâche des chamanes les plus talentueux d'autrefois. On raconte ainsi que jadis les chamanes qui, comme les héros du passé, étaient capables de voyager jusqu'aux confins du monde, devaient de temps en temps aller visiter *Ayma-shuñe*. Celui-ci demandait à ses visiteurs si ses plantations étaient mûres ou si ses humains, les *Manshi*, s'étaient multipliés. Les chamanes devaient alors le tromper en lui apportant des pousses minuscules de bois de *chímore*, pour attester que les végétaux étaient loin d'avoir crû à leur bonne taille. Crédule, *Ayma-shuñe*, se laisser prendre au piège, dit-on non sans ironiser sur sa candeur. L'agir des "faibles" humains face à ce feu immense permet de comprendre cette fois la nature de la relation que les humains doivent engager avec *Ayma-shuñe* pour le vaincre. Le prédateur aussi puissant soit-il peut être renversé par des moyens dérisoires.

Tromper *Ayma-shuñe*, ne pas faire cas de ce qu'il dit ou encore ne pas répondre à ce qu'il ordonne semble être un aspect singulièrement fort de la version de sa venue, contée par José, et dont on a vu la profondeur et la richesse. On remarquera que si le narrateur expliquait avec fermeté que le couple frère / sœur n'avait pas eu de relations sexuelles, d'autres pensaient que, sur le fond *Ayma-shuñe* avait certainement raison, même si tout dans l'interaction semblait lui donner tort. « Tu crois vraiment qu'il n'a pas couché avec sa sœur, cet homme ? » me demanda, incrédule, au soir même de la narration un des jeunes auditeurs. « Moi je crois que ce n'est pas vrai. C'était juste un mensonge (*shiwa*) pour qu'*Ayma-shuñe* ne le tue pas. » Cette interprétation n'était pas sans motif. Le narrateur avait mis dans la bouche d'*Ayma-shuñe* ces mots destinés à l'humain : « Tu n'es qu'un hypocrite ! », < *Lapsha-n-tanti* ! >,¹³ précisant qu'il avait fait mentir sa femme, l'obligeant à dire à *Ayma-shuñe* qu'elle était seule, faisant même parler l'humain comme s'il feignait de ne pas le reconnaître. Tromper *Ayma-shuñe*, être plus malin que lui, telle est la solution humaine pour lui résister.

¹² Un Yuracaré, né sur le Chapare et résidant dans la zone, qui confessait ne pas connaître un seul récit mythologique, se souvenait pourtant de *Weche* et reprenait cet ultime commentaire. *Weche* était selon lui un ancêtre qui était parti à *A-tuwë-të* et qui, parce qu'il était très froid, empêchait *Ayma-shuñe* de venir. K. Lara Delgado relève le même élément sur le bas Isiboro : « Un parent froid, très froid, le prit, [*Ayma-shuñe*] l'attrapa, et lui dit : " Si tu fais du mal à mes petits enfants, à mes parents, je vais t'éteindre" » (2002, p. 146).

¹³ L'expression *lapsha-n-tanti* littéralement « qui possède quatre yeux », désigne une figure double similaire à celle de Janus, un être à deux visages qui regardent, l'un et l'autre, dans deux sens opposés et dont une face se donne comme vraie, tandis que l'autre regarde "de l'autre côté". *Lapsha-n-tanti* est l'expression par excellence de l'inimitié couarde, la plus détestable pour les Yuracaré, lorsqu'ils y sont directement confrontés. Elle est aussi la meilleure arme lorsqu'il faut précisément échapper à quelqu'un de plus puissant que soi. On peut imaginer que les Yuracaré n'ont pas hésité à la mettre en pratique tout au long de leur histoire, particulièrement lorsqu'il s'agissait de lutter contre les *Karay*, pour taire tout ce qui pouvait les gêner : « Moi, coucher avec ma sœur... Mais pensez donc... Comment pourrais-je ? » Les Yuracaré usent très bien de ces manipulations et de ces finesses. Ce dédoublement de point-de-vue considéré comme une arme défensive réprouvée moralement, se retrouve également dans la figure la plus importante des jaguars *Púydara* : un jaguar à deux visages.

2. *Tiri* : un démiurge en quête de complétude

Héros extraordinaire, mais aussi existant le plus complexe dont on se rappelle aujourd'hui les actions, *Tiri* jouit auprès des Yuracaré qui lui accordent de l'importance d'une réputation ambiguë, émaillée d'opinions contradictoires. Bien que sa notoriété soit faite de fascination, d'émerveillement, bien qu'il suscite l'espoir, l'état dans lequel il a laissé le monde au moment de disparaître entraîne également un sentiment d'incompréhension, voire une certaine lassitude. Par son agir de démiurge transformateur, autant que par le coup de force qu'il réalise sur l'humanité du dessous dont il évite l'émergence du chef suprême en se substituant partiellement à lui, *Tiri* constitue une figure passablement paradoxale. Seul héros du passé dont les Yuracaré puissent dire qu'il a « mis en ordre » (*dula-ta*) feu les anciens (*pëpë-shama-w*), il est bien entendu un être exceptionnel et à part. Toutefois, à un second niveau, *Tiri* est aussi un être qui, par son agir et par sa trajectoire existentielle spécifique, se présente comme une mise en abyme cosmologisée du rapport à soi que les Yuracaré retiennent pour s'envisager eux-mêmes. Bien qu'on puisse à certains égards le tenir pour le « héros culturel » des Yuracaré, il est de ce point de vue aussi une image cosmologique d'un Yuracaré ou d'un humain par excellence, qui ne se distingue de tout un chacun que par une capacité d'action extraordinaire. En guidant une partie des *Manshi* vers la « grande terre de l'ouest », en créant avec eux une société utopique mais duale, il partage le point de vue des Yuracaré sur eux-mêmes, celui de l'abandon, qu'il est capable cependant de dépasser. Mais le désir de dépassement dont il fait preuve est aussi paradoxal, car en même temps qu'il est capable de créer une société utopique, *Tiri* est aussi tenu pour responsable, directement ou indirectement, des conditions qui la rendent précisément utopique, puisque c'est à lui que les Yuracaré imputent la détermination de la condition humaine, par restriction de ce qu'elle aurait pu être.

a. Du démiurge transformateur au maître des humains

L'action de mise en ordre attribuée à *Tiri* sur les humains, sur feu les anciens, est parfois décrite en yuracaré par un verbe au sémantisme particulier, *dula-ta*, qui le distingue d'un faire strictement créateur. Ce verbe souligne en effet que l'agent actif non seulement transforme, met en ordre quelque chose ou, comme c'est le cas ici, agit sur les humains, mais dans un agir qui l'affecte en retour. Dérivant du verbe *dula*, dont l'usage est transitif et conceptuellement

homologue au verbe « faire », « fabriquer », *dula-ta* est suivi du suffixe de la voie moyenne -*ta*.¹⁴ Il caractérise de façon générale toute action par laquelle on ne fabrique pas simplement quelque chose, mais plus exactement par laquelle on répare ce qui ne fonctionne plus : remettre en ordre une toiture qui goutte, un moteur hors-bord qui ne démarre pas, par exemple. Dans un sens connexe, il s’emploie aussi avec la signification de « préparer ses affaires », « rassembler ce qui nous appartient » (esp. : *alistarse*). Le type de faire impliqué par *dula-ta* recèle en yuracaré une nuance difficilement traduisible en français sans forcer la grammaire vers des tournures inusitées, mais il correspond davantage à un “se mettre en ordre quelque chose”, qu’à un simple « mettre en ordre », et c’est précisément ce “retour” vers soi qui est porté par le suffixe -*ta*. Réparer une toiture qui goutte ou un moteur hors-bord sont en effet autant d’actions qui se réalisent non seulement pour mettre de l’ordre dans la chose, mais aussi pour bénéficier *a posteriori* de la transformation ainsi réalisée : ne plus avoir ses affaires mouillées, reprendre la route sans obligation de pagayer, ou encore avoir à disposition ce qui était dispersé, etc.

En tant qu’opérations de rangements, d’arrangements, les transformations de *Tiri* dénotent sur un plan général deux choses. D’abord si elles sont des mises en ordre, des « réparations », elles présupposent en quelque mesure que l’état final existe virtuellement avant qu’il ne soit réalisé. Aussi se tromperait-on en pensant les transformations du démiurge comme des “créations” ou des “inventions”, car *Tiri* est plus un “bricoleur” qu’un créateur. Une telle dimension se retrouve dans la part somme toute menue des créations véritablement *ex-nihilo* de *Tiri*, puisque seule la création de colibri avec de la cire *tulujshi* peut être considérée autrement que sur le mode du recyclage ou de la réparation.¹⁵ Ensuite, ses actions

¹⁴ Le suffixe -*ta* est probablement l’un de ceux dont l’analyse grammaticale et sémantique offre le plus de difficultés. En se fondant sur les travaux de Kemmer (1993), van Gijn (2006) l’analyse comme un marqueur générique de la voie moyenne, englobant dans ce cadre les valeurs particulières qu’il obtient lorsqu’il est post-posé à une racine verbale. Nombre d’usages de -*ta* se rapprochent ainsi de celui que le français fait du pronom réfléchi *se*. Il intervient pour décrire des événements où l’opposition entre le participant initiateur et le participant cible est neutralisée (événements spontanés, verbes de mouvement), coïncident (verbes réfléchis) ou se réverbèrent (verbes réciproques). Il est vraisemblable que le suffixe homophone qui se retrouve (cf. Fig. 41, chapitre VIII) sur des formes nominales, lui soit historiquement relié. Pour une discussion de la grammaire de ce suffixe, cf. van Gijn (2006. p. 170-178). La paire que constitue *dula* « faire » et *dula-ta* « arranger » est elle-même particulière et ne répond pas à la physionomie commune des verbes construits avec -*ta* qui, généralement mais pas toujours, contrastent sémantiquement et morphologiquement avec une forme où -*ta* peut être substitué par le causatif, soit par introduction du suffixe -*che*, soit par ajout d’une syllabe finale reprise dans le radical, car il n’existe pas en effet de forme **dula-che*. Il semble ainsi que *dula-ta* soit une forme lexicalisée, où le suffixe de la voie moyenne n’a pas (plus) l’autonomie qu’il peut avoir dans d’autres cas. Pour d’autres exemples, où -*ta* apparaît aujourd’hui lexicalisé, de ces formes verbales, cf. van Gijn (*ibid.*, p. 172-173).

¹⁵ La queue de l’agouti (faite avec de la cire), une des “créations” les plus innovatrices de *Tiri*, n’est rien d’autre qu’une substitution, elle-même demandée par l’époux de la grand-mère : « Remets-lui une queue maintenant ! » Elle s’apparente à une “réparation”, un “renouvellement”. On peut traiter de la même manière la capacité de *Tiri* à faire revivre les morts.

transformatrices (réussies ou ratées) sont évaluées par les Yuracaré comme ayant été faites “par lui” et “pour lui”, avant de l’avoir été “pour nous”, même si, dans certains cas, elles ont pu être entraînées par la compassion. Les transformations qu’a réalisées *Tiri* concernent évidemment les Yuracaré, mais ils ne partagent en rien un sentiment de responsabilité, même diffus, dans ce qui a eu lieu lorsque ces transformations n’ont pas été réussies : c’est *Tiri* qui a agi ainsi, et il agit “pour lui”.¹⁶

Que les Yuracaré considèrent les transformations qu’a réalisées *Tiri* comme relevant d’un type d’actions qui l’ont affecté lui-même “moyennement” sous la forme d’une satisfaction, on peut en retirer qu’ils admettent que *Tiri*, de son point de vue, avait des motifs spécifiques de les accomplir. Cet horizon intentionnel, dans lequel se place l’agir transformateur de *Tiri*, permet de comprendre plusieurs aspects de sa geste et plus spécialement la relation qu’il crée de toutes pièces entre lui et les humains (*Manshi*). Par l’examen des propriétés ontologiques qui le caractérisent, par la mise en rapport de celles-ci avec l’économie de son agir, et par la nature de son “faire”, *Tiri* peut être tenu en effet comme un être inachevé, incomplet, mais désireux de se compléter “pour lui” par le biais des autres. Jamais coextensif à lui-même, toujours en deçà de ce qu’il peut être, désirerait être, *Tiri* est affligé d’une faille qui le traverse et qui a pour corollaire une dualité interne. Si l’intensité de cette dualité s’associe à un surcroît de puissance, ses actions, malgré tout, ne lui permettent pas d’aller systématiquement au bout de ses intentions : il n’est pas rare en effet que celles-ci laissent un “reste”, se terminent sans s’achever. *Tiri* par exemple ne tue pas l’agouti *ishete*, mais le rate ; malgré sa volonté de “bien faire”, il ne supprime que trois Jaguars, et le quatrième, le pire de tous, lui échappe ; sans rien dire de l’oubli d’une partie des *Manshi*.

Par ailleurs, et c’est un point essentiel, la grande majorité des transformations qu’il réalise sont presque systématiquement la conséquence d’une situation où il apparaît lui-même dans une position de victime ou de patient, soit directement, soit à travers un processus d’identification métonymique à d’autres, pour lesquels il n’agit qu’après avoir endossé leur position. N’agissant et ne transformant que parce qu’il se venge ou est vengeur, *Tiri* transforme après coup, *a posteriori*, dans un acte de mise en ordre, très souvent littéralement réparateur. Pourtant si *Tiri* se venge, il n’est jamais pour autant un prédateur, et s’il tue, ce n’est jamais ni comme un guerrier ni même comme un chasseur : il n’a rien de ces jaguars en qui, pourtant, il en arrive à voir des germains. Puissant mais incomplet, agissant pour autant qu’il passe par un état de victime : ces deux caractéristiques de l’économie ontologique de

¹⁶ D’Orbigny, déjà, rend attentif à cette dimension, lorsqu’il explique que les Yuracaré connaissent tous la geste de *Tiri*, mais se plaignent de tous ses héros qui ne les ont pas rendus immortels (1844, p. 215).

Tiri sont aussi les deux paramètres à l'aune desquels se mesure l'enjeu des transformations qu'il impose aux *Manshi*.

Le "devenir maître" qu'il accomplit est tout autant le moyen de réaliser une "complétude" qui lui fait défaut que de surpasser sa position de victime, non en s'identifiant à ses ennemis, mais à une humanité victime, sous une forme qui renvoie toujours à une voie moyenne. Ce que *Tiri* fait aux *Manshi*, directement ou indirectement – don de l'immortalité, protection de toute extériorité prédatrice, offre de biens technologiques supérieurs – l'affecte lui-même : en donnant ce qu'il est capable de donner, il se complète, car c'est par les *Manshi*, qu'il s'accorde à lui-même la possibilité de cette complétude qui lui faisait intrinsèquement défaut. La dyade sociale utopique qu'il constitue en s'échappant au-delà des Andes, est en quelque sorte le moyen pour lui de médiatiser sa fêlure, qui s'extériorise et se stabilise enfin entre lui et les *Manshi*. Il extériorise cette faille, recréant une bulle d'intériorité, mais celle-ci n'est pensable comme telle qu'au-delà des Andes, dans un ailleurs situé à l'horizon. Enfin, et contrairement au principe d'un agir où la prédation permettrait d'assumer le point de vue de l'ennemi en le tuant, c'est par le biais d'une relation relativement différente que cette complétude se réalise : assurer la position d'un maître en devenant le protecteur de victimes suppose bien entendu un horizon généralisé de prédation, mais *Tiri* prétend échapper à cette position, stratégie qui contraste évidemment avec une affirmation de soi qui voudrait qu'on se détermine dans sa singularité en s'affirmant absolument comme ennemi¹⁷.

Pourtant, si ce devenir maître permet à *Tiri* de réaliser sans doute un accomplissement, c'est en même temps un événement dramatique pour certains humains, puisque sans le vouloir, dans le processus de l'advenir de cette société duale où la différence semble extériorisée et contrôlée, où la position de victime s'évanouit, où une intériorité émerge même, *Tiri* – dans un ultime geste où se révèle implacablement son impossibilité de coïncider pleinement avec lui-même – abandonne une partie des humains, par distraction, par oubli. Véritable extériorité sans transcendance, principe anti-téléologique et contre-intentionnel, la distraction se révèle la clé de la métaphysique yuracaré du devenir : « Nous sommes le produit de la distraction du démiurge ». Culmination de l'immotivation et de l'inintentionnalité, la distraction, comme le disent les Yuracaré, est un acte gratuit « totalement comme ça » : *lë-mmuy*. Et c'est par ce mot qui ne fait fond sur rien, qui dénonce l'absence de toute cause, qu'ils appréhendent les conditions de leur propre émergence, aussi

¹⁷ Pour la notion d'assomption du point de vue de l'ennemi, cf. plus particulièrement Viveiros de Castro (1996a, p. 99) ainsi que les commentaires que consacre à ce point Descola (2005, p. 351-352).

bien que celle de la condition humaine, se refusant à en attribuer la responsabilité à qui que ce soit, et donc à eux-mêmes.

b. Dédoublément et incomplétude

En tant que démiurge *Tiri* est aussi un chamane hyperbolique, et il est détenteur d'un "soi fractionné", c'est-à-dire un rapport à lui-même qui l'empêche de se "boucler", de s'affirmer réflexivement sur une identité tautologique du type soi = soi. Pour être chamane, il faut être capable de maîtriser un point de vue *et* un autre, être congénère de ses parents *et* d'autres parents. Mais cette situation d'expatriation chronique va toujours de pair avec un mode d'être clivé de soi, car il est impossible d'être un et de maintenir dans la simultanéité des points de vue différents. On ne peut être l'un et l'autre en même temps, du moins sans risques. Cette caractéristique prive *Tiri* de toute totalisation, voire de toute intériorité, au sens d'une appréhension d'un soi qui se recueille dans une unité totalisante. *Tiri*, toutefois, n'est pas seulement chamane et dual parce que ses techniques d'action ou sa *praxis* sont chamaniques, parce qu'il est capable de parler à des animaux, de rencontrer des esprits, mais parce qu'il est ainsi de manière congénitale. *Tiri* en effet est double de naissance : il est la progéniture d'une femme qui appartient à la première humanité, une *tejté-shama*, mais aussi fils d'un arbre, *Ulë*, qui s'est présenté à elle « en personne ». Fruit de ces relations hétérosécifiques, *Tiri* se trouve d'emblée marqué par cette convergence de deux points de vue. Congénère d'humains inclus dans le « nous », mais aussi congénère des arbres, *Tiri* est d'ici et d'ailleurs. Loin cependant d'être un produit mélangé, comme il viendrait immédiatement à l'esprit de ceux qui adoptent des prémisses ontologiques naturalistes, *Tiri* n'a pas un corps "hybride" avec une âme unique, mais plutôt une âme dédoublée dans un corps fractionnable, réunis sous une forme instable.

Les commentateurs du mythe n'ont aucune peine à admettre d'ailleurs la nature dédoublée de *Tiri*. En tant que fils d'une humaine, d'une femme qu'on appelle *tejté-shama*, « feu la grand-mère » ou *ta-tejté-shama*, « feu notre grand-mère », *Tiri* est un parent (*apta*) ; mais cette évidence est tout aussi vraie lorsqu'elle s'applique à son ascendance paternelle. Fils d'*Ulë*, *Tiri* est aussi congénère des arbres en général. La scène de l'ouverture de l'essart que lui demande de faire sa grand-mère, rappelle à l'évidence cette situation. Avec beaucoup de

tact, *Tiri* demande à ses parents arbres de se retirer pour faire de la place. S'il ne les "tue" (abat) pas, c'est qu'il n'est pas leur ennemi, mais précisément leur parent.¹⁸

La dualité congénitale de *Tiri* s'extériorise sous une autre forme lorsqu'il a l'occasion d'être "seul avec lui-même" : après s'être vengé des Jaguars, lorsqu'il marche, solitaire, dans la forêt, sans le vouloir, en trébuchant sur une souche, *Tiri* perd son orteil (*karru*). Sur le mode du clonage, un trait ontologique qui révèle peut-être également son aspect végétal, il enterre cette extrémité scindée de lui. Elle bourgeonne bientôt et lui permet de se dédoubler¹⁹. Bien qu'obtenu par une sorte de bouturage, le produit de la réplication qui prend la place du jumeau des autres versions de la saga a ceci de particulier qu'il ne peut pourtant être considéré sur le mode d'une reproduction du même. Portion corporelle de *Tiri*, *Karru* n'en est pas moins, par son comportement, un être différent qui remplit le rôle bien connu du décepteur. *Tiri* ordonne, *Karru* désobéit : à la transparence relative du comportement de l'original dont les intentions sont raisonnables, s'oppose l'opacité du clone dont les désirs sont excessifs. Comme le dit la glose indigène, *Karru* « ne tient pas compte de son maître, de son chef », <*nish ka-n-lele a-sono, a-buyta*>, est « un menteur » (*shiwá-j-bëshë*). À un premier niveau, les termes relationnels qui décrivent leurs positions réciproques soulignent la séparation et l'indépendance des membres du couple.

Toutefois, à un niveau hiérarchique supérieur, la description du couple indique que *Tiri* et *Karru* constituent un "hyper-*Tiri*", car *Karru* n'a pas d'existence strictement autonome du corps dont il provient. Il n'est rien de plus que l'extériorisation d'une partie de *Tiri*, une extrusion de lui en quelque sorte. Au vocatif, *Tiri* peut appeler *Karru* « fils » (*bonto*), tandis que *Karru* peut faire référence à *Tiri* par le terme de politesse donné aux aînés, « chef » (*buyta*). En référence, les narrateurs disent que *Tiri* est le maître de *Karru* (*a-sono*) ; ils peuvent également être dits « compagnons » l'un de l'autre (*ëshëta*), mais ce compagnonnage est le fruit de leur rencontre (il ne s'agit pas d'un terme de parenté) et il rappelle leur vie commune.²⁰ « *Tiri* avec son *Karru* » (*Tiri a-Jarú-tina*),²¹ l'expression canonique qui décrit le

¹⁸ Alors que je discutais de cet épisode avec un interlocuteur du haut Sécure, en lui faisant part de mon étonnement sur la "technique" employée par *Tiri* pour ouvrir l'espace de la plantation, il me fit une réflexion qui met bien en valeur le statut de congénères qu'ont les arbres en général avec le démiurge : « Pourquoi les aurait-il abattus, ces arbres, puisque ce sont ses parents ? Il demanda simplement à ses oncles et à ses tantes qu'ils se retirent. Il ouvrit la plantation sans abattre les arbres et sans les brûler. Ce serait commode de pouvoir ouvrir des plantations de la sorte, sans travail ».

¹⁹ L'aspect horticole de la naissance de *Karru* a déjà été repéré par Ehrenreich (1905, p. 58).

²⁰ Ce terme de compagnon, qui indique une grande proximité, est aussi celui par lequel on décrit la relation entre *Elewita* et la mère de *Tiri* : elle indique une notion de parité. On la traduit ici par « compagne, compagnon », terme qui doit être distingué du *chee* « ami rival », sur lequel on reviendra, et qu'emploie par exemple *Ayma-shuñe* avec l'homme qui se sauve. Avec finesse, les traducteurs de la Bible yuracaré et missionnaires ont utilisé le terme *ëshë-ta* pour traduire « disciple », laissant évidemment de côté le terme *chee*...

couple à l'aide du suffixe comitatif *-tina* indique en revanche un ordre qui ne peut être violé et précise le sens de la dépendance ontologique et relationnelle de *Karru* face à *Tiri* : il serait absurde pour une oreille yuracaré d'entendre dire que *Karru* se déplace avec *Tiri*, car leurs positions ne sont pas réversibles.²² En tant que redéploiement personnifié de son orteil, c'est-à-dire d'une extrémité distale du corps, *Karru* apparaît comme cette infime mais si essentielle part de soi qui n'appartient pas à *Tiri*, l'incarnation de sa propre incapacité à être totalement lui-même.²³

Arbre *et* humain, *Tiri* et *Karru*, tel est *Tiri*. Son double point de vue de naissance, le dédoublement qu'il subit ne sont rien d'autre que deux formules qui témoignent de, ou déploient l'impossible coïncidence à soi ou l'impossible unité qui le caractérise. Cette ontologie paradoxale va de pair avec d'autres qualités qui s'y rattachent et ont trait à sa "puissance" hors du commun. Il n'est pas besoin d'insister trop sur la nature exceptionnelle du corps de *Tiri* (il grandit vite, son corps est comme cuirassé, dur, *sëpisë*), ni sur les prouesses dont il est capable (il est fort, puissant, *i-jümë-të*, maître dans l'art du souffle craché). Sans que l'on ait les moyens de le démontrer définitivement, il est possible que la puissance particulière dont il fait montre se rattache précisément à son incapacité d'être lui-même. Certains Yuracaré (haut Isiboro) recourent à une désignation nominale pour caractériser son pouvoir et disent qu'il provient de son *mujumuta*. Ce terme, difficilement interprétable autrement que par "for intérieur", paraît dérivé de *mujumuju-y* « milieu, moitié » forme dupliqué de *muju*, qui renvoie dans ses multiples actualisations lexicales au milieu autant qu'à la profondeur.²⁴ Cette double référence sert à exprimer métonymiquement une

²¹ Lorsqu'un nom débute à l'initiale par le phonème [k], celui-ci se réalise [j] lorsqu'il est précédé d'une voyelle.

²² Sur la non-réversibilité des termes d'une paire, avec l'usage de *-tina*, où l'un des termes est toujours hiérarchiquement supérieur à l'autre, cf. van Gijn (2006, p. 107-108). Ce type de construction n'a rien d'exotique et le "avec" français l'implique dans certains cas, notamment dans l'opposition animé / non animé. « Un homme avec un chapeau » est une expression correcte mais pas « un chapeau avec un homme », sauf licence poétique. Une telle construction personnifie le chapeau et réifie l'homme.

²³ On devrait pour approfondir cette réflexion, comparer *Tiri* et *Karru* à « Fils du tonnerre », autre personnage double de la mythologie yuracaré qui a, lui, la particularité de se partager par la moitié, du haut du crâne à l'anus, en se séparant sur une liane qui, comme un couteau, le tranche en deux moitiés qui se recomposent, chacune d'elle à l'identique. Il en résulte une sorte de don d'ubiquité. Quant à l'utilisation particulière du fractionnement asymétrique par section d'une extrémité, et particulièrement par « digitalisation » possible d'un fragment de soi qui tend à s'autonomiser, elle pourrait donner lieu à une analyse beaucoup plus vaste. Ne dit-on pas, en français, pour caractériser l'intuition imaginative : « Je sais cela, parce que mon petit doigt me l'a dit » ? Sans oublier l'histoire du « Petit Poucet ».

²⁴ La forme *muju*, à partir de laquelle *mujumuta* semble composée, se retrouve dans un vaste paradigme de termes. Le nom *mujumuju-y* reçoit le suffixe locatif *-y* et peut s'utiliser pour localiser un objet ou une personne, par exemple *ma-mujumuju-y* ou *ma-mujumju-y*, « se trouver en leur milieu ». Le composé lexicalisé *ka-mujumju-y* étroitement lié au précédent désigne le moment médian de la nuit, comme « son milieu ». Le composé verbal *i-muju*, littéralement « avoir, posséder *muju* », ajoute à la notion positionnelle du milieu une troisième coordonnée, celle de la profondeur. Son usage est restreint aux volumes de liquide. < *I-muju samma* ? >, « L'eau est-elle profonde ? » Pour localiser un lieu, à « l'intérieur » des terres, c'est-à-dire si l'on tient compte de la topographie

puissance d'action vers l'extérieur, moins parce que le milieu est conçu comme un moyen terme, mais plutôt parce qu'il coïncide avec un lieu qui est éloigné au maximum des deux termes auxquels il se rapporte, considérés dans la simultanéité. Le milieu en effet n'est pas seulement la moyenne, il est aussi le lieu de la différence extrême, mais simultanée entre A et B ; quant au fond, il est aussi un sommet, pour peu qu'on le retourne ou qu'on l'appréhende du dehors.

c. Un être anti-prédateur

Les transformations inéluctables que *Tiri* a réalisées en donnant une propriété ou une autre à un certain nombre d'existants qui se manifestent aujourd'hui aux humains comme telle ou telle espèce animale, ne s'assimilent en rien à celles d'un démiurge mû par un *telos* qui détiendrait les clés d'un ordre général qu'il voudrait rendre effectif : elles sont le résultat d'une résistance, d'un rapport de forces de frictions qui apparaissent comme des sortes de punitions et marquent de la part de *Tiri* une volonté d'atténuation de puissance de ses "ennemis". *Tiri* transforme la queue de l'agouti en écureuil parce que l'agouti s'approvisionnait dans les essarts de sa mère adoptive Jaguar ; il transforme la queue de *Púydara* en serpent à sonnettes, parce que celui-ci a tué et mangé sa vraie mère et son vrai père. Quant aux tapirs, aux cervidés, au vautour *Sünnü*, ils sont tous transformés parce que *Tiri* entend par là les châtier de leur mauvais comportement. Les transformations dont *Tiri* est le responsable sont bien, en ce sens, des "réparations", autant dans l'acception de bricolage que de compensation. Néanmoins, elles restent limitées dans leur portée, puisque *Tiri* ne peut rien faire de plus qu'atténuer d'un cran la nature spécifique de ceux qu'il modifie sans jamais les subvertir totalement.²⁵

du territoire yuracaré, un lieu qui est aussi toujours entre deux rivières ou entre deux bassins hydrographiques et s'oppose diamétralement à l'amont et à l'aval, on utilise le composé : *a-muj-chi*, « là, où il y a son "milieu" », soit « vers la limite du partage des eaux ». « Milieu » ou « profondeur » dans les composés de *muju*, permettent de cerner les connotations de la forme *muju-shi* qui se rend par « être enceinte ou gravide », *li-muju-shë*, « avoir mis enceinte ». Le terme *mujuymuta* appartient au lexique et est une forme dont les composants minimaux se retrouvent difficilement : si le terme est constitué par la même racine *muju-y*, son final [*uta*] peut être comparé au suffixe *-wta*, *-uta*, celui qui se retrouve entre autres dans la construction de nombreux toponymes, mais aussi dans d'autres lexèmes comme un des noms de l'âme. (Cf. chapitre VIII/1/c).

²⁵ *Tiri* par exemple fait de la queue de l'agouti, un mammifère végétarien, un écureuil, soit un autre mammifère végétarien, mais pas un poisson ou un insecte ou un oiseau. Il recycle en atténuant. De la queue de *Púydara*, il fait un serpent, toujours capable de tuer, mais pas un arbre ou n'importe quoi. De *Sünnü*, un jaguar dans la version de d'Orbigny, il fait un mangeur exclusif de pourri. Quant à ses "créations", elles sont paradoxales : les "mules" faites avec du bois, il n'aurait pu les créer tout seul, si l'oiseau *Dyedye* ne lui avait pas dit comment faire. En ce qui concerne les cervidés, le tapir, le cacique, le coucou (*tijjé*), il est bien difficile de dire s'il les transforme ou si comme un photographe, il ne fait que les révéler. De façon immanente, il semble que ceux-ci

Les transformations pérennes que *Tiri* réalise se présentent comme le simple résultat d'un rapport de force contingent qui tourne à son avantage ; elles démontrent sa supériorité sur des entités qui se sont présentées sous des abords contrariants, nuisibles, ou supposés inamicaux. Dans certains cas, elles prennent une tournure franchement ironique, teintée d'humiliation. Les tapirs, les cervidés et Vautour qui déchoient de leur qualité de prédateur reconnue ou d'ennemis des *Manshi* sont transformés sous le principe d'une formule railleuse : « Pour qui se prenaient-ils ? » Quant à la métamorphose, certains narrateurs et commentateurs n'hésitent pas à dire « bien fait pour eux » (*ma-wëti*),²⁶ en ajoutant que ceux qui déchoient de leur position de prédateur sont devenus dès lors *ishtata*, « inutiles », avec la connotation négative de « malpropres, sales ».²⁷ Et il faut souligner ce trait, car il se surimpose à des métamorphoses démiurgiques qui opèrent classiquement par l'attribution d'"ornements" ou d'"armes" (dents, bois, cornes, plumes singulières, régime alimentaire) par lesquels un démiurge peut individualiser le corps de ces existants, en leur donnant leur apparence actuelle.

La seconde caractéristique fondamentale de l'économie des actions de *Tiri* – lorsque ce dernier se trouve plongé dans des relations antagoniques, où les autres s'avèrent ses ennemis, le faisant ployer dans la position de l'être affecté –, se signale par un refus de répondre aux agressions qu'il subit en les retournant de façon exactement symétrique : un écart systématique sépare son comportement envers ses ennemis du comportement que ces derniers manifestent à son égard, et ce décalage empêche toute identification réciproque. Refusant de devenir l'ennemi de ses ennemis, *Tiri* réfracte plus qu'il ne réfléchit le rayon incident dont il est la cible et détourne sans le retourner le point de vue ennemi, affirmant précisément sa spécificité de non-prédateur par cet écart. Bien qu'il puisse incarner la figure d'un héros vengeur, et endosser la figure du chasseur ou de l'homicide, ce n'est qu'au prix d'une atténuation expresse et systématique de la violence de son acte. S'il est porté par la quête d'un devenir maître, c'est aussi qu'il est un anti-jaguar.

Les situations dans lesquelles *Tiri* se révèle capable de tuer des existants qui se présentent comme des personnes sont toujours précédées de meurtres. Rétroactives et non projectives,

étaient déjà ce qu'ils sont, et *Tiri* n'a fait que les opacifier du point de vue humain en extrudant leur différence, et la faisant passer du dedans vers le dehors, en criant, en les « envoyant balader ».

²⁶ Ce terme, qui se rend par l'expression « bien fait », appartient à la catégorie nominale. Il est glosé par les Yuracaré en référence à la notion de « sentir » ou de « ressentir ». On l'entendra expliqué en espagnol par une expression comme « *que lo sienten* » i.e. « qu'ils le sentent ». L'élément *wë-* peut être relié au paradigme *wëshë* qui produit de nombreux verbes qui ont trait à la perception comme affection du corps : « écouter, entendre, se rappeler, sentir une odeur, sentir par le toucher ». Le verbe *wë-ta* signifie, quant à lui, un mouvement du corps qui correspond à « se plier en avant, s'incliner, (comme par exemple lorsque l'on reçoit un coup) ».

²⁷ Dans un autre contexte, le terme peut être utilisé pour réprimander et mettre en garde de jeunes enfants qui jouent avec des objets malpropres ou souillés, qu'ils pourraient mettre à la bouche. Certains Yuracaré le traduisent en espagnol par l'expression « *que no sirve* ».

elles se légitiment parce que vengeances. Pourtant, même dans ce cas, *Tiri* reste un tueur qui tue avec retenue : peu enclin à manier l'arc et les flèches, il rechigne à faire gicler le sang de ses victimes, à s'en salir. Prévenu par les agoutis qu'il ne vit pas auprès de ses parents (*apta-w*), mais de ses ennemis (*tummi-w*), averti que ceux-ci sont responsables de la mort de sa mère et de son père, *Tiri*, triste à mourir, ne reste pas les bras ballants. Bien qu'elle l'ait éduqué comme son propre fils, il commence par tuer *Elewita*. Pourtant *Tiri* se refuse à l'assassiner directement, et c'est par le feu qu'il met fin à ses jours, dans cette maison où il l'a conduite préalablement à s'enfermer elle-même. Il a certes moins d'états d'âme avec les Jaguars *Púydera*. Il les tue lorsqu'ils se reposent, de retour de chasse, au bord d'une rivière, mais outre que le plus dangereux de tous lui échappe, il fait venir pour "nettoyer" leurs corps, après les avoir jetés dans un ravin, des mouches et des oiseaux. Ce comportement n'est pas celui des Jaguars qui, eux, ont dévoré sans réserve ses parents, comme ils ont voulu d'ailleurs le manger lui-même. Dans la version de José, *Tiri* n'est même pas l'auteur intellectuel de sa vengeance, puisqu'il agit sur les conseils des agoutis *Muyuyuy*. Non seulement ce sont ces rongeurs qui lui suggèrent de brûler sa grand-mère, mais ce sont eux aussi qui lui révèlent l'endroit où les Jaguars vont boire, lui conseillant de s'y mettre à l'affût. Lorsque plus tard, *Tiri* décide de se venger de *Karru* qui empêche la renaissance de son fils, il tue certes les enfants de son compagnon, mais préalablement, pondère la violence de son acte en les transformant en oiseaux, les attrape en tendant un piège (une corde *pimmi*) et non en usant d'un arc. De toute manière, comme le précise la version de José : « Le chef de *Karru* ne se serait pas comporté ainsi, si *Karru* lui-même n'avait pas commencé, et ne lui avait pas d'abord tué son enfant ».

On rétorquera que *Tiri* ne tue pas seulement pour se venger de préjudices commis contre ses géniteurs ou sa progéniture. Pourtant, lorsqu'il est conduit à tuer hors ce cadre, jamais, au grand jamais, *Tiri* ne fait couler le sang de ses victimes de ses propres mains, ou ne dit utiliser un arc et une flèche. Lorsqu'il rencontre les cervidés, puis les tapirs, ennemis potentiels des *Manshi*, il tue bien un exemplaire de chacune des deux espèces pour fixer le goût que leur chair aura à l'avenir. Mais pour tuer, *Tiri*, cette fois encore, n'emploie pas un arc et des flèches ; il tend une corde au travers de leur chemin. En tombant dans le piège c'est en quelque sorte, l'animal lui-même qui se tue, euphémisme d'une victime sans victimaire explicite. La retenue dont fait preuve *Tiri* dans la réalisation d'actes prédateurs se manifeste encore plus clairement lorsqu'il s'agit d'éliminer le serpent monstrueux qui tue les *Manshi* et les empêche d'émerger. *Tiri*, s'abstient d'agir directement, délègue l'acte prédateur à un

rapace pour qui, précisément, ce monstre se trouve dans une position de proie mineure, simple poisson-chat.

Les prouesses de chasse de *Tiri* enfant, celles qu'il réalise lorsqu'il vit en compagnie de sa mère adoptive, la vieille Jaguar, présentent le même caractère. D'abord, elles ne se réalisent qu'à l'encontre de proies anodines. Ce ne sont que de « petits oiseaux » (*siribi-ñu*), tués aux alentours de la maison. Ces proies mineures (ou miniatures) n'ont rien à voir avec les quartiers de viande pesants, tels ceux que portent les Jaguars en revenant de la chasse.²⁸ En outre, *Tiri* les obtient par une technique qui s'apparente plus à la collecte qu'à la chasse : il tire avec une arme, provoquant un éclair, lançant un projectile qui percute les branches de l'arbre où viennent se percher les oiseaux, non les oiseaux eux-mêmes. C'est en secouant l'arbre, en quelque sorte, qu'il tue les oiseaux, sans effusion de sang, avant d'aller les ramasser.²⁹ On dit, c'est vrai, que *Tiri* provoque cette hécatombe avec un arc et des flèches. Pourtant, quand la vieille Jaguar lui demande comment il a accompli une telle prouesse, il répond, par euphémisme, ou parce que de son point de vue, il est sans arc, qu'il utilise une fronde (*lëpshëtë*), considérant donc son arme comme un simple "jouet", tel que l'utilisent d'ailleurs encore les enfants yuracaré. Son arc, puisqu'il s'agit bien de cela, a enfin une étrange origine, qui récapitule en quelque sorte et condense tous les éléments précédents. *Tiri* est tellement peu prédateur par nature qu'il demande à *Elewita*, une femme Jaguar de faire son arme : « Avec quoi vas-tu faire en sorte que je sois leur ennemi (*tummi*) [aux oiseaux] ? » [...] « Avec mes poils pubiens, mon petit, tu deviendras pour eux un ennemi. » Alors, avec les poils de son pubis, elle noue les pointes des flèches (*turuma*) de son fils » (Herbi). Drôle de façon de devenir chasseur, en effet.

d. L'instaurateur de la condition humaine comme limitation

Les transformations attribuées à *Tiri*, qui ont radicalement et de manière irréversible fait advenir le mode d'existence des humains ou la condition humaine actuelle – fixation définitive de la différence intergénérique, mortalité comme événement inéluctable – s'inscrivent dans une dramatisation où *Tiri* est victime, mais cette fois par le truchement de

²⁸ Les quartiers de viande que transportent les Jaguars sont explicitement visualisés dans la geste, au cours de l'épisode où *Tiri* vient les tuer. Les Jaguars arrivent en effet à leur abreuvoir chargés de têtes, de morceaux de "jambes", dont on précise qu'ils sont particulièrement pesants. Les Jaguars sont des bouchers, *Tiri* un enfant qui s'amuse.

²⁹ Le geste du ramassage des oiseaux morts, au pied de l'arbre, est décrit par le même verbe que l'on utilise pour décrire l'activité de la récolte, *má-pu* (collecter, cueillir).

son double. Par excès de passion, ou par non-contention de lui-même, *Karru* provoque des situations qui n'auraient pas dû se produire (« Pourquoi m'as-tu dit d'aller coucher avec les femmes *pospo* ? » José) et qui se trouvent investies comme la scène originale où s'est jouée la limitation du potentiel reproducteur des humains. Transformations dont *Tiri* n'est que "moyennement" responsable, la fixation de la différence intergénérique et la mortalité définitive adviennent sur le mode de la séparation ou de la division et déterminent la fixation de distinctions ontologiques irréversibles pour les humains. Ces deux transformations portent en définitive sur un même problème aux conséquences fondamentales : elle conduisent à régler les modalités de procréation et de reproduction des humains pour affirmer par l'une, réaffirmer par l'autre, que les femmes sont les exclusives détentrices de la capacité à porter des enfants et donc à reproduire l'humanité. Mais elles font aussi de cet état de fait le résultat d'une perte générale de potentiel ontologique : les hommes, désormais restrictivement masculins (par perte des attributs féminins qui s'ajoutaient à eux), ne seront plus capables d'être "enceints" ou d'allaiter d'une part, et d'autre part, les humains ne seront plus aptes à renaître à la condition corporelle à partir d'une exo-matrice non féminine après leur mort.

Si cette double séparation n'avait pas été réalisée, les conditions de reproduction hétérosexuelle, associant la gestation et l'allaitement à des tâches exclusivement féminines, n'auraient pas été nécessaires à la pérennité de soi. Les conséquences de la fixation des modalités de la procréation par distribution des tâches et la fixation de la différence générique, mais aussi la disparition de l'auto-régénérescence pseudo-végétative de la tombe, entraînent par dérivation logique la naissance de la "société humaine". Sa permanence ne pourra se passer de la procréation (rapports hétérosexuels), mais sera marquée aussi par le pas inéluctable des générations ; les conditions de reproduction établies une fois pour toutes instaurent également quoique d'une façon indirecte la nécessité de l'affinité : si pour se reproduire un homme devient époux, derrière la figure de son épouse se profile celle de son beau-frère. Quant à l'absence de disparition définitive des morts, si leur capacité à renaître auprès des vivants avec un nouveau corps avait été possible, elle aurait impliqué non seulement un monde sans ancêtres, mais aurait aussi rendu superflue la reproduction sexuée : chaque individu aurait été en effet doté de la capacité d'une vie "éternelle", ne passant que par de brefs moments de "réclusion" correspondant à un séjour dans la tombe. Cette perte de la fonction matricielle de la tombe est donc une réaffirmation du rôle des femmes comme uniques détentrices de la capacité gestative, et par conséquent de la nécessité de l'affinité. En d'autres termes c'est parce qu'il y a des femmes, qu'il existe des beaux-frères. Pourtant, dans

les deux cas, l'instauration de la société par rigidification de l'humanité comme espèce hétérosexuelle, par conséquent sociale et relationnelle, constitue une perte de potentiel.

Dans le cas de la perte de la capacité de gestation et d'allaitement qui est "transférée" par *Tiri* des hommes aux femmes, la modification peut être considérée d'un point de vue masculin comme une transformation positive : la souffrance de l'accouchement sera dorénavant épargnée aux hommes.

« Quand [*Tiri* et *Karru*] étaient gravides des mollets, des seins leur pendaient du front. C'est ainsi dit-on qu'étaient les *pëpê-shama-w*. Ils avaient des seins sur le haut du crâne. « Pourquoi ne donnerions-nous (*ma-n-kaya*) pas les seins aux femmes ? » se demande *Tiri*. « Nous autres les hommes, c'est nous qui allons nous occuper des femmes, c'est nous qui les mettrons enceintes. » (Ainsi aurions-nous pu être, nous, les hommes (*shunñe*), si *Tiri* ne l'avait pas voulu autrement. Aujourd'hui ce sont les femmes (*ye*) qui souffrent en accouchant) » (Herbi).

Mais si une telle "perte de potentiel", à la fois "don" et "délestage", peut à la rigueur être considérée comme une sorte de libération, un soulagement du poids de la gestation et de la mise au monde, on ne peut en dire de même de la perte de la fonction matricielle de la tombe. « Autrefois, quand nous mourions, dit-on, après avoir été enterrés, nous éclosions. Nous ne serions pas devenus mortels, autrefois, si *Karru* ne nous avait pas fait repartir. À cause de cet événement, nous sommes devenus mortels aujourd'hui » (Herbi). Cette dimension de perte est fondamentale sans doute pour les Yuracaré, elle déteint sur l'image générale du démiurge et teinte toute leur cosmologie, faisant donc de *Tiri* un héros qui a peut-être "arrangé" les *pëpê-shama-w*, mais par un "arrangement" qui est toujours une limitation.

Dans la parentèle du haut Isiboro, *Tiri*, sans que ces informations aient pu être confirmées ailleurs, prenait l'allure d'une sorte d'« anti-héros culturel », responsable d'un surcroît de travail, d'une pénibilité maximale de l'existence humaine. En plus de sa geste, couraient en effet à son égard des sortes de rumeurs. Le long travail de préparation que requiert la fabrication des tuniques d'écorce battue, que les membres de cette communauté portaient encore jusque dans les années 1980, s'expliquait comme une conséquence de l'action de *Tiri*. Celui-ci, en effet, aurait collé les écorces solidement aux arbres, rendant leur transformation en vêtements particulièrement difficile et pénible. Dans le même ordre d'idées, on affirmait que les graines de l'arbre *ipachi* étaient autrefois succulentes, mais que *Tiri*, qui n'appréciait pas que les humains s'en repaissent, les avait souillées de son sperme et c'est pourquoi elles avaient aujourd'hui ce goût étrange qui était loin de plaire à tous. Par ailleurs, les rachis des fougères arborescentes (*kussë*) qui poussent sur les flancs des Andes étaient, dit-on, le manioc des *pëpê-shama-w*, car ils n'étaient pas autrefois comme ils étaient maintenant. C'étaient de

« bonnes plantes », d’approvisionnement facile, mais *Tiri* avait fait en sorte qu’elles ne soient plus qu’un mets grossier et peu pratique, demandant des heures de cuisson et le gaspillage d’une grande quantité de bois. Quant aux filaments ligneux qui rendaient leur consommation malaisée, c’était précisément *Tiri* qui les y avait mis : ce n’était rien d’autre que les poils de son postérieur.

3. Le phénomène humain

Le modèle classique du processus d’avènement de l’humanité ou du « nous », tel qu’il est couramment envisagé en Amazonie, manifeste des propriétés inverses de l’évolutionnisme ou de l’hominisation. Selon ce modèle, les humains et les futurs animaux se côtoyaient *in illo tempore* sans qu’aucune distinction d’espèces ne soit primordiale et ne nuise à leur intercommunication. Pour des raisons conjoncturelles dont les mythes narrent les détails, les animaux ont acquis (ou actualisé) des corps spécifiques après coup. À travers ce processus de spéciation, ils ont perdu la possibilité d’interagir en permanence comme des personnes avec les humains. L’humanité actuelle (« nous »), peut être définie de ce fait comme un reste : elle réunit les gens qui ne sont pas devenus des animaux. Pour décrire la manière dont les Yuracaré appréhendent l’origine de l’humanité, ce modèle n’est cependant opératoire que secondairement. Se distinguant de nombreuses populations amazoniennes, les Yuracaré affirment en effet que deux humanités, elles-mêmes d’origines distinctes (l’une terrestre et l’autre du monde du dessous) se sont succédé. Le “phénomène humain” est donc d’abord marqué par la dialectique qui intervient entre ces deux humanités et leur succession, plutôt qu’il n’est lié à un processus de soustraction de « tribus-espèces » d’une méta-humanité inclusive originelle. À la différence d’une problématique strictement animique, *sensu* Descola, où il est, en effet, essentiel pour les humains de s’opposer à des « animaux-personnes », il s’agit, dans le cas yuracaré, de réfléchir à soi à partir du problème posé par l’existence même de deux humanités. Les Yuracaré rejettent par ailleurs – ce qui est cohérent avec le point précédent – l’idée que les non-humains eussent été, à l’origine, des humains. Certains d’entre eux racontent un mythe qui affirme que l’ensemble des proies humaines sont nées telles, en bloc, afin d’assurer la sécurité alimentaire des humains. Il est vrai que, parallèlement à ce récit, des passages de la geste de *Tiri* démontrent aussi que certaines espèces animales de l’entourage yuracaré sont considérées comme des “ex-humains” ;

toutefois face au récit précédent, ces transformations relèvent du cas particulier et non de la règle générale. Et il faut remarquer par ailleurs que l'humanité originale de ces animaux n'était pas incluse dans le « nous » yuracaré.

a. « Nous » générique et « nous » contingent

Si l'on admet le principe qu'*Ayma-shuñe* est venu détruire l'humanité de façon récurrente, on peut en déduire que l'humanité pré-actuelle, ou la première humanité (terrestre), a subi, à chacun des épisodes catastrophiques produits par l'incendie universel, une série de goulots d'étranglements démographiques. Ce processus de contraction et d'expansion est illustré par l'ouverture de la geste de *Tiri* (version d'Orbigny) qui rapporte qu'après la venue d'*Ayma-shuñe* un homme (plus vraisemblablement un couple frère / sœur) a survécu en se cachant sous terre, avant de prolonger l'humanité en se donnant une descendance (incestueuse). Toutefois, cette humanité terrestre n'en a pas moins fini par disparaître, comme la geste de *Tiri* l'affirme explicitement (version de José) ou implicitement (Herbi) pour faire place à la nouvelle humanité sortant du monde du dessous. Cette seconde humanité, comme l'antérieure, continue d'être menacée par *Ayma-shuñe* et sa pérennité n'est en rien assurée : cette caractéristique marque la condition humaine en général d'une précarité indéniable.

Paradoxalement, et bien qu'elles aient des origines distinctes, les Yuracaré se reconnaissent dans ces deux humanités. *A priori*, ou logiquement, on aurait pu s'attendre à ce que les Yuracaré considèrent la première humanité extérieure à leur « nous », puisqu'ils n'en descendent pas par filiation, et qui plus est puisqu'elle a disparu. Cette discontinuité cosmologique ou ontologique n'est pas de taille à faire obstacle à l'assimilation pronominale de cette humanité à « nous » : filiation mise à part, l'identification des Yuracaré avec les membres de la première humanité est en effet parfaite. La vie de famille de la mère de *Tiri* est incontestablement yuracaré et il n'est sans doute pas innocent qu'on puisse sans hésitation l'appeler *ta-tejté-shama*, « notre grand-mère », pour souligner combien on s'en sent affectivement proche. Quant à *Tiri*, le plus célèbre des membres de la première humanité, n'est-il pas lui-même le représentant achevé des Yuracaré, l'incarnation individuelle ou la révélation de leur point de vue véritable ? On doit donc considérer que le lien entre la première humanité et « nous » est de l'ordre de l'immanence.

La seconde humanité est également assimilable à soi, réfléchissant un « nous » fortement marqué par le sentiment de l'abandon. À la différence de la première humanité qui était

« nous » de manière immanente et générique, la seconde humanité fait surgir le « nous » dans une humanité envisagée à la troisième personne comme un « eux ». Les Yuracaré ne racontent pas, en effet, qu'ils sont sortis de terre à la première personne, mais que des gens, « eux », sont progressivement sortis du trou. C'est par *Tiri* (éminent représentant de la première humanité) qu'ils assistent par l'imagination à leur propre naissance. Il est ainsi légitime de parler dans ce cas d'un « nous » à la fois contingent et transcendant : il est une sorte de "subjectivation", du devenir « nous » d'une humanité "objective" ou étrangère à soi. L'une des composantes de la seconde humanité devient, suite à l'abandon malencontreux de *Tiri*, précisément « nous », mais elle ne l'était pas auparavant. Alors que le premier « nous » était coextensif à la totalité de l'humanité première (ou, plus justement, antécédente) ce « nous » naît du fractionnement ou de la détotalisation.

Comment peut-on expliquer que les Yuracaré aient accepté une conception du phénomène humain qui s'articule autour d'un paradoxe identitaire de cet ordre ? L'explication la plus plausible consiste à dire que cette situation est une conséquence de leur fréquentation de populations andines et qu'elle résulte de la manière dont ils ont actualisé le geste de *Tiri* à leur contact. Il paraît en effet difficile de nier que la représentation de la seconde humanité (comme humanité hypogée) ait résulté d'un transfert idéal qu'il a fallu agencer et accommoder dans un récit qui, dans un état antérieur, ne la comportait pas, puisqu'aucune variante (aussi loin que l'on ait pu pousser la recherche) de la Saga des Jumeaux, racontée par des populations de langue tupi-guarani, arawak ou karib, n'en fait mention. Ces variantes se contentent en effet de parler d'une humanité unique, ayant passé par des goulots d'étranglements démographiques suite à un cataclysme (feu céleste, inondation) mais dont les humains actuels sont les descendants directs. Le problème de la dualité, entre un « nous » indépendant des humanités successives et un « nous » qui trouve son origine dans une nouvelle humanité, est donc un problème cosmologique historiquement (et régionalement) généré, dans un espace de rencontre entre basses terres et hautes terres. L'innovation yuracaré, fruit de cette dialectique frontalière, n'est toutefois qu'un greffon dans la narration qui la porte et elle n'a pas donné lieu à une "andinisation" complète de l'appréhension yuracaré du phénomène humain.

Pour les Andins, l'idée, largement répandue parmi eux, de succession d'humanités, ne s'assortit pas d'une reconnaissance d'un « nous » générique qui pourrait transiter à travers les changements d'époque ou les retournements du monde. Dans le contexte mythologique andin de Bolivie, les *Chullpa* (qui correspondent aux gens de l'humanité précédente) sont ainsi généralement considérés comme des "proto-humains", dépourvus des arts de la civilisation

(ils ne pratiquent ni l'élevage ni l'agriculture), et sont, par conséquent, tenus comme des gens autres, du point de vue des humains (andins) actuels. L'exploitation de ce principe explique d'ailleurs que certains groupes sociaux minoritaires – qui sont ou étaient socio-culturellement différents des locuteurs du quechua ou de l'aymara, tels les Uru –, puissent être considérés explicitement comme des « restes de *Chullpa* » par leurs voisins, dans un principe de classification vertical ou hiérarchique, que les intéressés ont fini par accepter eux-mêmes en se reconnaissant comme des “fossiles vivants” d'une humanité antérieure³⁰. À la différence des Uru, qui se sont vu imposer, par des voisins dominateurs, le miroir dans lequel ils devaient contempler leur origine, les Yuracaré ont choisi eux-mêmes de prêter l'oreille aux narrations de leurs voisins, pour se concevoir comme leurs égaux, dans un monde dépourvu d'évolution socioculturelle. Adoptant l'existence d'une seconde humanité (par influence de leurs voisins andins), les Yuracaré n'ont pas abandonné pour autant leur identification originelle à la première humanité.

On peut concevoir que le maintien de l'identification des Yuracaré à deux humanités est le fruit de l'inertie et de l'imparfait “bouturage” de l'apport andin au final de la geste. Mais il existe peut-être aussi une raison cosmologique qui justifie cette conservation, et démontre que l'appréhension du phénomène humain, par les Yuracaré, est dominée par une préoccupation plus importante que celle de leur origine : le maître de notre destin aujourd'hui est aussi le maître du destin de l'humanité antérieure. À quelque niveau du passé que l'on se situe et jusqu'à aujourd'hui, nous, les humains, sommes en effet des proies d'*Ayma-shuñe*. L'émergence de l'ultime humanité depuis le monde du dessous ne change rien à cette affaire. Partager un tel ennemi est un facteur d'identification qui, aux yeux des Yuracaré, pèse plus lourd dans la balance que la discontinuité des humanités.

b. La seconde humanité et ses composantes

La scène qui dépeint le fractionnement de la seconde humanité, peut apparaître simple si on la traite indépendamment du problème du dédoublement du « nous ». C'est, en somme, le récit étiologique de la mise en place de l'environnement social des Yuracaré, le récit de la naissance de soi et des autres. Cette corrélation est clairement présente dans la version de d'Orbigny. On y trouve d'une part une énumération de noms ethniques, désignant chacun des fractions de la seconde humanité, d'autre part, un ordre d'apparition qui ne semble pas

³⁰ Cf. Martínez (1994, p. 12-13).

aléatoire : « nous » d’abord, « eux », ensuite. Selon cette version, les premiers sortis du monde du dessous sont les « Mansiños » (*Manshi-ñu*) suivis des « Solostos » (*Sulustu*)³¹. Ces deux termes désignent pour d’Orbigny, les Yuracaré occidentaux et les Yuracaré orientaux respectivement³². Par la suite apparaissent les « quichua ou inca », les Chiriguano, puis enfin « toutes les autres nations connues des Yuracarès »³³. Cette équivalence claire des fractions de l’humanité originaire du monde du dessous, avec des « groupes ethniques » historiques, si elle est appelée logiquement par la structure du récit, n’a-t-elle pas été cependant exagérée dans la version que nous transmet d’Orbigny ?

Cette version attribue une réalité substantielle à des groupes qui n’étaient pas envisagés de la sorte par les Yuracaré. On ne peut dire, avec l’assurance dont il fait preuve, que les termes *Manshi* et *Sulustu* aient été les noms de sous-groupes yuracaré à part entière, comme les Aracureono et les Subereono, par exemple, l’ont été respectivement des Arawak du Mamoré, puisque ces termes ont une qualité “perspective” qu’ignore d’Orbigny³⁴. On peut également douter dans sa version de l’authenticité de la mention « quichua ou inca ». Il est invraisemblable en effet que ces deux termes aient fait partie des catégories sociales employées par les Yuracaré à l’époque.³⁵ À l’aspect problématique de ces mentions, s’ajoute le contenu des versions contemporaines : s’il est bien toujours question dans la scène d’émergence de l’humanité d’un fractionnement, ce fractionnement n’est jamais mis en rapport avec leur environnement social contemporain. Les termes utilisés pour nommer ces fractions (au demeurant peu nombreux) ne sont pas traduits ou rendus par des ethnonymes communs. José et Herbi restèrent dubitatifs quand je leur demandai si les ancêtres des Mojeños, des Chimanes ou des Collas (le générique utilisé pour parler des habitants indigènes ou non vivant dans les Andes), avaient émergé par l’orifice que finit par obstruer *Tiri*. Leur opinion flottait entre « *talvez, debe ser* » et « *¿cómo será ?* » (« peut-être, sûrement » ou « on

³¹ D’Orbigny (1844, p. 214).

³² D’Orbigny (1838-1839, p. 161).

³³ D’Orbigny (1844, p. 214).

³⁴ Comprendre en quoi le naturaliste a passablement substantivé leur valeur, nécessitera une argumentation en deux volets. Le volet ethnographique que l’on développe ici sera poursuivi par un volet ethnohistorique au prochain chapitre (cf. chapitre III/3).

³⁵ Il existe plusieurs arguments complémentaires pour appuyer cette idée. Dans *L’homme américain* (1838-1839, p. 119) d’Orbigny consacre un de ses chapitres à la « Nation Quichua ou Inca » démontrant ainsi qu’il était amateur de cette formulation peu commune à l’époque. Si quechua était un terme connu des Yuracaré au début du XIX siècle, ce qui apparaît peu probable (aucune mention de ce terme n’a été repérée), il n’aurait pas signifié autre chose que le nom propre d’une langue (le quechua) sans doute mieux connue localement comme *runa simi*. Par ailleurs, contrairement à ce qui s’est passé dans le territoire de haute Amazonie, géographiquement dans la zone d’irradiation du Cuzco (rio Madre de Dios et Urubamba), le terme Inca ne s’est pas maintenu dans la tradition orale chez les Yuracaré. Enfin, on remarquera que lorsqu’il s’est maintenu, comme chez les Arawak préandins, les Pano ou les Harakmbut, Inca ne désigne pas un peuple, mais un personnage mythologique (Cf. Calavia Sáes 2000, Gray 1996).

aimerait bien le savoir... »). On pourrait argumenter que ces doutes traduisent seulement le délitement de la tradition : les versions contemporaines sont moins “claires” que la version ancienne car leurs narrateurs sont aujourd’hui incertains de leur savoir. Cet argument est cependant discutable. Boria, un coreligionnaire de Lacueva, fournit ainsi une série de noms associée à la seconde humanité, identique aux termes contemporains dans un contexte qui démontre que le questionnement des Yuracaré à ce sujet, au début du XIX^e siècle, était similaire à celui qui perdure à ce jour³⁶. Contrairement à ce qu’affirme la version de d’Orbigny, il apparaît donc plausible que les fractions de la seconde humanité mentionnées dans la geste de *Tiri* au XIX^e siècle déjà, n’aient pas forcément été des groupes ou des sous-groupes ayant des équivalents réels, mais des miroirs de soi, plus ou moins déformés, plus ou moins étrangers aux Yuracaré eux-mêmes, comme le sont les noms qu’ils utilisent aujourd’hui.

Les termes *isiri*, *ipiri* et *óyshojo* qui servent de racine pour décrire des fractions de l’humanité émergente dans les versions contemporaines de la geste de *Tiri* sont des taxons de plantes. Ces plantes tiennent lieu d’éponyme pour une raison totalement conjoncturelle. On dit en effet qu’en sortant de terre chacun de ces groupes seraient allés s’asseoir à leur pied (en attendant que sorte leur grand maître / chef du dedans). Le nom de ces groupes n’est donc rien de plus qu’une métonymie du lieu où chacun d’entre eux s’est assis. On doit confesser ne pas avoir obtenu d’informations susceptibles d’expliquer pourquoi ces trois espèces végétales ont eu l’honneur de servir de symbole distinctif ; elles n’ont aucun usage (connu) qui laisse entendre que ce rôle pouvait naturellement leur revenir. *Isiri* est une liane de forêt non identifiée qui produit un fruit comestible, souvent comparé à une cerise, quant à *ipiri* et *óyshojo*, ce sont deux arbres botaniquement proches l’un de l’autre.³⁷ Les habitants du haut Isiboro n’avaient pas grand-chose à dire sur les *Isiri* (ils ignoraient les termes *Ipiri* et *Óyshojo*). Les habitants du haut Sécure étaient, en revanche, un peu plus loquaces et rattachaient leurs commentaires à des problèmes influencés par la quête de la Colline Sainte. Pour eux, les groupes *Isiri* et *Ipiri*, étaient clairement envisagés comme des parents ou *apta-w*, < *tá-pta-w Ipiri-ñu, Isiri* >, mais chacun avec un registre spécifique. Herbi m’assura, au cours d’une discussion, qu’il se considérait comme un descendant d’*Isiri*. Bien qu’il ait

³⁶ Boria (1893 [1820]).

³⁷ Ces deux espèces sont nommées en espagnol *piraquina* par les habitants du haut Sécure. *Óyshojo* a été identifié comme une espèce du genre *Xylopia*. Elle sert traditionnellement à la fabrication de poutres Altamirano (1992, annexe 8).

probablement répondu de façon *ad hoc* à une question qu'il ne s'était pas posée lui-même, sa réponse ne manquait pas d'esprit de suite.

Pour lui, le destin des *Isiri* était d'être « restés là », alors que les *Ipiri* étaient partis ; il ne pouvait par conséquent qu'être descendant des *Isiri*. De même que Cayuba, Herbi considérait que les *Ipiri* étaient devenus aujourd'hui une population « enchantée » (*se han encantado*). Ils jouiraient, jusqu'à ce jour, de la protection d'une maîtresse, *meme Selanga* (ou *meme María*), un personnage dont l'identité interfère en partie avec celui de la Vierge. Pour ces deux interlocuteurs, les descendants des *Ipiri* vivaient toujours, non loin d'un affluent supérieur du Sécure, l'Irupluma. « On peut, disait Herbi, les entendre faire de la musique, ou on entend le chant de leur coq. Mais quand on s'approche, tout disparaît et la forêt redevient silencieuse. »³⁸ Comme on l'aura compris, le statut des *Ipiri* et leur articulation avec le personnage féminin de mère *Selanga* est une actualisation – vraisemblablement localisée – de la problématique générale de la geste de *Tiri*. Ce groupe « enchanté » joue exactement le même rôle que les *Manshi* emmenés par *Tiri* au bout du monde dont parlaient les habitants du haut Isiboro dans d'autres versions. Ils vivent protégés par un maître et donc totalisés grâce à lui.

Les *pëpë yújure* apparaissant (dans la version du haut Isiboro) dans la scène d'émergence de la seconde humanité sont partiellement « apparentés » aux trois groupes précédents. Par cette expression, qui signifie littéralement les « gens anciens » ou les « vieilles gens »³⁹, on ne désignait cependant pas un groupe de manière univoque. Il s'agissait soit du nom d'une fraction de la seconde humanité, soit d'un nom générique qu'on lui donnait. Dans d'autres contextes les *pëpë yújure* servaient à désigner la première humanité avant l'ultime venue d'*Ayma-shuñe*. On disait que les hommes avaient la particularité d'avoir de très grandes oreilles, et les femmes de grands clitoris. Ils existaient une forte empathie pour ces gens considérés comme disparus, avec un brin de moquerie pour leurs spécificités anatomiques. L'usage de cette expression est ancien ; elle se retrouve déjà dans un texte de 1820. Selon le père Boria, certains Yuracaré prétendaient qu'il existait au-delà de l'Ichilo une montagne de sel, inaccessible au commun des mortels, protégée par des Indiens dont on peut dire, comme on le disait des *Ipiri-ñu*, qu'ils étaient enchantés. « [...] les Yuracarés [ajoutent] que s'ils ne

³⁸ Cayuba, dans l'extrait présenté au chapitre précédent (I/2/a), laisse entendre que *María/Selanga* protégeait les *Ipiri-ñu* sous terre déjà. *Tiri* la laissa émerger et l'envoya avec ses gens où ils résident actuellement. Cette version est fortement idiosyncrasique. Pour les habitants du haut Sécure, ces *Ipiri-ñu* auraient été les gens que recherchaient les Trinitario, à savoir les habitants de la *Tierra Santa*.

³⁹ On peut se demander dans ce cas si *pëpë* est bien traduit par « vieux ». *Pëpë* peut en effet dans certaines acceptions signifier aussi « grand » (dans le sens de la taille). Je n'ai jamais obtenu d'informations indiquant que les *pëpë yújure* aient eu une taille exceptionnelle, mais il vaudrait la peine de s'y intéresser.

se procurent pas de sel de cette montagne, ni eux, ni les Sobostos [sic. pour ‘Solostos’], c’est que vivent dans ces parages, qu’ils appellent Isirimuju, les Indiens Pepes ou Mariños.⁴⁰ » On retrouve dans cet extrait plusieurs variantes terminologiques que l’on a déjà vues. *Isirimuju*, que l’on peut traduire par « concentration de plantes *Isiri* », n’est pas ici un nom de groupe, mais le toponyme d’un lieu voisin de la montagne de sel. Le nom “Pepe” ne peut être autre que celui des *Pëpë yújure*. Ces « gens anciens » paraissent équivalents aux *Isiri* des versions contemporaines, si l’on tient compte de leur lieu de résidence. Mais ils ont aussi un autre nom : ce serait des “Mariños”, à savoir – on peut en être presque certain – des *Manshi-ñu*.⁴¹ Boria poserait ainsi une triple équation : *isiri* = *pëpë* = *manshi*. Or ce groupe est défini par les Yuracaré d’une façon identique aux *Ipiri* du haut Sécure. Ce sont, dans ce cas aussi, ceux qui possèdent une richesse que nous n’avons pas, où ce à quoi nous n’avons pas accès, en l’occurrence une saline. Les *isiri* / *pëpë* / *manshi* de Boria pourraient même être tenus dans ce sens pour des *alias* de *Karay*. On sait, en effet, par les actualisations postérieures de la geste, que le sel fut un bien également associé aux caravaniers *Karay* descendant des Andes⁴².

Le terme *Manshi-ñu* ou *Manshi* (suivant qu’il est ou non suivi du suffixe diminutif *-ñu*), auquel on vient de faire allusion, est sans doute le terme le plus important de ceux octroyés à l’humanité du dessous, un référent auquel, du reste, il ne se restreint pas. Dans les versions contemporaines de la geste que l’on a étudiées, *Manshi* est utilisé parfois de manière générique comme le nom de l’ultime humanité lorsqu’elle vit sous terre. C’est ainsi que *Tiri* et *Karru* font à plusieurs reprises référence à elle, avant même son apparition. Les humains enfermés par *Tiri*, et dont on prétend que la langue même se transforma lorsque la pierre vint boucher l’orifice d’émergence, sont aussi appelés *Manshi* (José). Il est des Yuracaré qui disent que les *Manshi* subsistent aujourd’hui encore, sous terre, protégés et aimés du maître que *Tiri* a précisément enfermé. Mais le terme peut aussi s’appliquer aux gens qui ont eu la chance d’accompagner *Tiri* au bout du monde.

Pour les Yuracaré, le terme *Manshi* a donc un sens général dont la spécificité ne semble pas forcément avoir été comprise par d’Orbigny (ou son informateur principal, le père Lacueva). Bien qu’il désigne l’humanité à laquelle ils peuvent se rattacher (la seconde), il ne s’agit pas d’une autodénomination. Les *Manshi* désignent ceux qui auraient pu devenir

⁴⁰ Boria (1893 [1820], s.p.).

⁴¹ « Mariños » est vraisemblablement dans ce texte, une transcription erronée de *Manshiñu* comme Sobostos est une transcription mutilée de Solostos. On peut faire l’hypothèse que l’éditeur a transcrit <ɾ> une lettre manuscrite qui était un <x>. Il existe de nombreux documents du début du XIX^e e siècle où ce type d’erreurs est possible. Mariños aurait été dans ce cas une transcription incorrecte de *Maxiños*. Dans le dictionnaire de Lacueva (Adam 1893) la lettre <x>, correspond, chaque fois qu’elle est utilisée, au phonème [ʃ] transcrit aujourd’hui <sh> en yuracaré.

⁴² Cf. la version Herbi, qui indique que bébé Sel a été enterré à Rome où vit Dieu.

« nous » (dans le passé), mais ne le sont pas (aujourd'hui) ou, pour le dire autrement « ceux que nous aurions pu continuer d'être ». C'est en ce sens qu'ils désignent les gens du dessous, ou de la fraction d'humanité qui n'a pas eu l'occasion d'émerger. *Manshi* peut également désigner *a contrario* « ceux que nous aurions dû devenir », lorsque ce terme renvoie aux gens qui ont accompagné *Tiri*. En définitive, *Manshi* est le nom que les Yuracaré donnent à un double fantasmatique d'eux-mêmes ; c'est le nom de ceux qui occupent la place qu'ils auraient voulu voir leur ; c'est un nom qui raconte la frustration de devoir être soi, et de n'avoir point de maître pour se totaliser. Si l'on interroge à brûle-pourpoint un Yuracaré pour lui demander : « Êtes-vous des *Manshi* ? », on ne sera pas surpris de ne jamais recevoir de réponse positive, et de le voir esquisser un demi-sourire mystérieux.

Le statut très particulier que les Yuracaré réservent au terme *Manshi*, auquel on peut accéder par le récit de *Tiri* et les commentaires de ses narrateurs, se confirme peut-être étymologiquement. R. van Gijn propose ainsi de relier le terme *Manshi* au terme de la langue yuracaré qui lui ressemble le plus et dont le sens éveille en effet la possibilité d'un tel appariement : *a-manchi-jsha*, qui signifie « de soi-même », « par soi-même ». Ce terme, qui se comporte grammaticalement comme un adverbe apparaît très souvent avec des verbes marqués par le suffixe *-ta* de la voie moyenne. Construit morphologiquement comme un nom – il reçoit toujours le paradigme des possessifs (*ti-*, « mon », *mi-* « ton », etc.) –, il est composé d'un segment central *manchi* que vient terminer le suffixe ablatif *-jsha*⁴³. L'expression signifiant « de soi-même » pourrait être glosée littéralement selon van Gijn par « de son *Manshi* » ('from his Manshi')⁴⁴. Cette glose, pour être pleinement acceptable, devrait être accompagnée d'un commentaire que ne fournit pas van Gijn, expliquant pourquoi on passe d'une fricative, *manshi*, à une affriquée *manchi*. Mais, si l'on ne peut expliquer cette transformation, cela signifie-t-il forcément qu'il faille récuser la pertinence du rapprochement proposé ?

Si les preuves linguistiques expliquant l'unité historique de *Manshi* et d'*a-manchi-jsha* sont ténues, elles semblent au moins renforcées par l'existence d'un troisième terme. L'adjectif *ishmanchi* décrit ces cas relativement rares où une peau de banane cache deux fruits au lieu d'un, ou ces cas plus communs de coquilles d'œufs qui contiennent plusieurs jaunes⁴⁵.

⁴³ « On peut reconnaître dans ce marqueur, qui suit toujours le verbe moyen, le marqueur ablatif =*jsha*. Il est très vraisemblable que la racine *manchi* dérive de *manshi*, dans la littérature également connu comme *mansiñu*. » Van Gijn (2006, p. 171).

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ On remarquera que les femmes enceintes se refusent généralement à consommer des bananes doubles et des œufs ayant deux jaunes, de peur de concevoir des jumeaux. S'il n'a pas été possible d'entendre le terme utilisé

On ne peut ici rien faire de plus sans doute que reconnaître la présence d'un segment *manchi* (et non *manshi*) dans un terme lexicalisé dont la syllabe initiale est opaque. Sa signification paraît cependant par trop étroitement liée aux deux autres termes, pour n'y voir là encore qu'un rapprochement hasardeux ou une coïncidence. Il semble en effet plus économique de penser que ces termes sont les traces, ou les vestiges d'un état antérieur de la langue yuracaré où il était aisé de les relier par le sens et par la forme. L'intérêt conceptuel du terme *ishmanchi* est en effet de désigner une situation de multiplication du même ou de redoublement de l'identique qui se rapproche particulièrement bien de la signification accordée par la geste au terme *Manshi*. Les *Manshi* sont bien, en effet, des doublets ou des redoublements de soi, comme ces pièces tératologiques de sciences naturelles que sont les bananes doubles et les jaunes d'œufs multiples. On pourrait dire que, dans ces cas exceptionnels, le second jaune d'œuf est, du point de vue du premier, un jaune qu'il aurait pu être sans l'avoir été.

La façon singulière de penser les représentants les plus typiques de la seconde humanité, quel que soit le rapport que leur nom entretient historiquement avec la racine *manchi*, permet d'interpréter par ailleurs sous un jour nouveau le couple très particulier que les *Karay* constituent avec les Yuracaré. Les *Karay*, on l'a vu, sont connexes aux *Manshi* emportés par *Tiri*, s'ils ne sont pas identifiés l'un à l'autre. À l'instar des *Manshi*, les *Karay* sont donc par métonymie « ceux que nous aurions dû être, mais ne sommes pas », ceux qui occupent la place qui nous était destinée. On pourrait dire, en franchissant une étape interprétative supplémentaire, qu'ils sont en quelque sorte le fantasme de soi, le spectre virtuel de soi des Yuracaré en tant qu'effectuation d'un possible non accompli.⁴⁶ Une telle idée, qui pourrait paraître téméraire si elle ne s'établissait que sur la base de la geste de *Tiri*, se confirme ailleurs. On la retrouve exploitée *mutatis mutandis* dans la geste de l'homme sans nom, à qui l'on rattache l'origine des *Karay* andins, et plus spécialement de leurs villes La Paz, Cochabamba, Sucre.⁴⁷ Les homoncules, rangés dans des boîtes, reçus de *Süyya*, qui auraient dû devenir les parents de ce Yuracaré d'autrefois qui se plaignait de sa solitude, sont devenus, en raison de sa trop grande curiosité, des *Karay*. C'est ainsi que les *Karay* andins existent parce qu'ils ne sont pas devenus « nous », bien qu'ils fussent initialement destinés à l'être. Accomplissement possible de soi qui n'a pas été réalisé, les *Karay* envisagés dans ce récit

pour désigner des jumeaux, il n'en va pas de même de *tëllë-w* qui peut aussi bien désigner des fruits ou des œufs « doubles », que des jumeaux.

⁴⁶ Le récit mythologique du « mauvais choix », qui commente pourquoi les Blancs sont des Blancs, et les Indiens des Indiens, doté d'une très forte diffusion dans les basses terres, paraît gloser une situation identique. « Nous aurions dû être les Blancs, disent les narrateurs de ce récit, mais ne le sommes pas devenus, car notre ancêtre s'est trompé. » Avant que celui-ci ne choisisse l'arc plutôt que le fusil, nous étions dans une situation originelle identique.

⁴⁷ Cf. chapitre I/1/a pour un résumé du récit.

sont tout à la fois ceux que nous aurions pu être, mais ne sommes pas devenus, et ceux qui auraient dû être « nous », mais ne le sont pas devenus. Le récit développe la même idée que le final de la geste de *Tiri*, mais en symétrique : si les *Manshi* sont ceux que nous aurions dû être, l'histoire de ce héros raconte comment les *Karay* (andins) auraient dû être « nous », mais ne le sont pas devenus.

Aujourd'hui, et à la notable différence de la version de d'Orbigny, les Yuracaré ne mentionnent jamais les *Sulustu* parmi les fractions de l'humanité du dessous, et ne les considèrent pas non plus comme des parents. En revanche, ils peuvent les associer à la naissance de quelques espèces de proies. Étant donné que d'Orbigny les admet au sein de la seconde humanité, il est important de rapporter ce que la tradition contemporaine yuracaré nous apprend au sujet des *Sulustu*. Le terme *Sulustu* (dont on peut reporter aussi les variantes *Sulujustu* et *Shulujustu*) se distingue de tous les autres termes associés à la première humanité : il s'agit d'un terme fort difficile à interpréter étymologiquement, et dont le sens, n'a probablement rien à voir avec les précédents. On peut le rapprocher de *sullu*, un générique désignant les herbes envahissantes des plantations, mais cette hypothèse n'apparaît pas très convaincante, au moins sémantiquement. *Sulustu* pourrait plus sûrement avoir un rapport avec le verbe *sululu-ta*, aujourd'hui disparu, mais mentionné par Lacueva et signifiant *dañar* « causer des dommages »⁴⁸. Par son sens et sa forme, ce verbe apparaît comme un candidat séduisant pour en expliquer l'étymologie ; mais il manque les règles de dérivation qui le démontrent. Quant à l'identité exacte des *Sulustu*, elle ne fait pas l'unanimité parmi les Yuracaré qui se partagent entre, au moins, deux traditions complémentaires.

Pour les uns, comme ceux du haut Sécure, *Sulustu* (prononcé ainsi) est considéré comme un terme (à la fois générique et autochtone) désignant les *Bárbaros* (les barbares), à savoir ceux que l'on continue à nommer dans le Beni par le nom régional de Chori, et qui sont en fait les Yuqui, ainsi que leurs proches parents, les Siriono. Il y aurait parmi les *Sulustu* une sous-catégorie qui aurait pour nom *Sinoro*, un terme anciennement donné aux Chiriguanos selon Lacueva⁴⁹. Pour les habitants du haut Sécure, les *Sinoro* ont un profil de peuple fantastique, puisque l'on dit qu'ils ont l'articulation du genou inversée (la rotule est derrière). C'est globalement la même tradition que l'on retrouve sur le haut Isiboro, à la différence que le terme *Sinoro* y est considéré comme un générique pour désigner les Indiens « sauvages », *Sulustu* étant un terme réservé à des ennemis pas vraiment connus.

⁴⁸ Lacueva *apud* Adam (1893, p. 73).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 63.

La seconde tradition se retrouve diffusée parmi les anciens habitants du rio Tayota, établis aujourd'hui sur le Sécure ou ailleurs, et également sur le bas Isiboro-Sécure. Ici *Sulustu*, qui est prononcé *Sulujustu* voir *Shulujushtu*, est un terme qui désigne les *Karay*, ou un groupe de *Karay* particulièrement belliqueux qui auraient exterminé des aïeux des Yuracaré⁵⁰. Sous cette acception, *Sulujustu* ou *Shulujushtu* a parfois comme synonyme *Sinoro*, qui dans ce cas est aussi un synonyme de *Karay*. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que les *Sulujustu* (pensés comme des Blancs) auraient possédé des armes à feu qu'ils auraient utilisées pour lutter contre les Yuracaré. Or, on sait que, dans la geste de *Tiri* (version d'Orbigny), les Chiriguano sont mentionnés comme un groupe dont la singularité – et la puissance guerrière – consistait en l'utilisation de flèches de soleil, allusion plus ou moins cryptée à leur maîtrise des armes à feu.

Blancs ou Tupi-guarani ? Ennemis en général ? Il est difficile d'analyser le terme *Sulustu* et son "compagnon" *Sinoro*, d'autant plus peut-être que les Yuracaré du Chapare, les plus proches voisins des Yuqui, ignorent ces deux termes propres aux habitants de l'Isiboro-Sécure⁵¹. Pour expliquer la disparition (ou l'absence) de mention des *Sulustu* (et des *Sinoro* / Chiriguano) dans les versions contemporaines de la geste, on ne peut guère faire plus que des conjectures. Il ne semble cependant pas tout à fait absurde de mettre cette absence au compte d'une évolution du rapport des Yuracaré à la guerre. Toutes les "nations" ayant émergé du monde du dessous finirent par être ennemies les unes avec les autres, selon d'Orbigny. Si la guerre était un état normal des relations interethniques pour les Yuracaré de cette époque, il n'en va plus de même aujourd'hui. Ravalée à un trait de "sauvagerie", la guerre n'est plus constitutive des rapports de l'humanité ; il y a tout lieu de penser que c'est à ce type de processus que l'on doit la censure de la mention d'ennemis acharnés comme les *Sulustu* (barbares ou Blancs).

c. De l'origine des espèces

La geste de *Tiri* compte de nombreuses métamorphoses animales, qui correspondent à celles que l'on a l'habitude de rencontrer dans les mythologies amazoniennes en général, sous forme de travail de retouches sur leur corps, conséquence bien souvent d'une punition, visant à affaiblir leur côté prédateur ou nuisible. Mais à côté de ces métamorphoses qui recourent

⁵⁰ Cf. Ribera (1988a).

⁵¹ Sur le Chapare et l'Ichilo les Yuqui sont appelés *Seryano* (corruption du terme Siriono).

celles qu'évoque Ph. Descola comme autant d'élaborations classiques des mythologies amérindiennes animiques⁵², les Yuracaré du haut Isiboro racontent également un récit d'origine des animaux – concernant exclusivement leurs proies – qui est le pendant de leur manière d'envisager l'arrivée de l'ultime humanité. Les animaux n'émergent pas de sous-terre comme une totalité, mais dans un flot continu depuis l'œil d'*Erreye*, et se différencient progressivement sans qu'il ne soit fait mention de l'intériorité commune qu'ils partageraient avec les humains. Ce récit sert aussi à expliquer l'origine de Lune et de Soleil et évoque comment les animaux chassés sont une création d'*Erreye* qui, sollicité par les humains s'est ému de leur situation et leur en a fait don. En voici une version synthétique, fruit d'une conversation entre différents interlocuteurs (parents les uns des autres).

Autrefois, dit-on, feu nos aïeux (*ta-ppê-shama-w*) vivaient mal, souffrant (*benébene*), car ici il n'y avait pas de lumière (*pu*) ni de jour (*lëjlë*). À l'époque, n'existaient ni Lune, ni Soleil, et feu les anciens ne chassaient pas, car il n'y avait rien à chasser ; ils vivaient dans une semi-obscurité permanente, la lumière n'étant produite que par la luminescence de bancs de sable blanc. Les anciens allaient péniblement dans leur essart récolter le manioc et d'autres plantes, guidés par des chiens, blancs de pelage également, qui leur permettaient de se retrouver.

On dit que, à défaut de viande, ils suçaient les écorces de ficus que l'on utilise pour faire les tuniques. Ils se contentaient de les assouplir en les fumant au-dessus des casseroles d'eau, et comme cette nourriture était dure, ils étaient réduits à la mastiquer sans pouvoir l'avalier. On dit aussi que la seule viande qu'ils mangeaient était une sorte de grenouille qu'on appelle *wayma-ñu*.

Pourtant les *pêpê-shama-w* en ont eu assez de vivre ainsi, sans lumière et sans pouvoir manger de viande. Ceux qui savaient ont demandé aux esprits *Mororuma* de les conduire au quatrième ciel, le dernier, car il n'a lui-même pas de ciel. Sous forme de *kapacha* (morpho), ils sont montés au quatrième ciel, demandant leur chemin aux *Mororuma* qui seuls savaient comment s'y rendre. Là-haut, ils ont rencontré *Erreye*. Ils lui ont demandé s'il ne voulait pas leur donner de la lumière (*pu*).

Par compassion pour les humains, qu'il voyait si tristes, *Erreye* prit un petit morceau d'os à pointe effilée comme celui qu'on utilise pour se percer et se faire saigner (*kulukku-ta*). Il s'est alors percé les yeux : en premier est tombé de son œil (droit ?) Lune (*Shuwi*), un homme qui brillait de mille feux. De son œil (gauche ?) est né Soleil (*Puyni*), mais il était moins lumineux.⁵³ Des larmes de ses yeux sont nés alors tous les poissons. Par la suite, *Erreye* a fait toutes les choses (*bëshëë*) que l'on connaît. [Suit ici une énumération d'espèces : singes, oiseaux, autres mammifères que l'on chasse, à l'exception des prédateurs.]

Ces animaux cependant étaient nés tout nus (*sëmêsëmë*), sans plumes, sans poils. Alors *Erreye* leur perça la peau avec son stylet osseux, et apparurent ainsi leurs phanères respectives, plumes ou poils. « Voilà ce que vous pourrez manger ! » dit alors *Erreye* à feu les aïeux. Il donna à Lune une partie des animaux et à Soleil une autre : c'est parce qu'ils ont pour maître soit Lune, soit Soleil, que certains animaux vivent de nuit alors que d'autres vivent de jour.

En ce temps-là, Soleil et Lune se levaient en même temps et ne se suivaient pas dans le ciel, comme aujourd'hui. Leurs parcours célestes se croisaient. L'un venait de l'est, l'autre de l'ouest. À midi (*shunshata*), ils se rencontraient au milieu du ciel, l'un et l'autre. Tous les jours c'était

⁵² Descola (2005, p. 186-187).

⁵³ Les interlocuteurs ne parvenaient plus à se rappeler si Lune est née de l'œil droit ou de l'œil gauche, et quel œil *Erreye* s'est transpercé d'abord.

ainsi. Midi durait alors très longtemps, car Lune et Soleil restaient à converser en se tenant l'un l'autre par la tête.

Un jour cependant, Soleil fut jaloux de Lune qui brillait davantage que lui. Alors que Lune était allé se baigner, il lui vola ses habits. Il substitua une tunique de femme un peu terne à la tunique de Lune qu'il enfila. C'est pour cela qu'aujourd'hui Soleil brille davantage que Lune et surtout que Lune poursuit Soleil. De ce jour, Lune qui est devenu une femme, ne croise plus Soleil, et vient après lui.

Ce récit évoque un « nous » immanent au monde, dont l'existence précède celle de l'alternance des jours et ne s'identifie en rien aux espèces qui sont pour eux des proies. Il opère la distinction entre un « nous » humain, antérieur à l'existence de l'intégralité des produits de la chasse et de la pêche. Ce « nous » vit dans ce que l'on peut appeler un "pré-cosmos", qui rappelle assez étroitement le temps « feutré » des *chullpa* andins (époque sans soleil et sans bruit)⁵⁴, à la différence évidemment qu'ici les narrateurs s'identifient avec cette humanité de la semi-obscurité. Ce récit atteste chez les Yuracaré la volonté de présenter comme un tout la naissance des animaux chassés, de la même façon qu'ils racontent comme un tout l'advenir de la seconde humanité. Si l'on réunit ces deux récits, il paraît difficile de rapporter telle quelle au cas yuracaré la formule utilisée par Viveiros de Castro à propos des populations amazoniennes, selon laquelle « les animaux sont des ex-humains, plutôt que les humains des ex-animaux »⁵⁵. Les animaux sont certes des "produits" d'un personnage présenté comme un humain (*Erreye*), mais ne sont pas le produit d'une opacification partielle de segments d'existants qui se côtoyaient par le passé. En revanche, il n'en demeure pas moins vrai que les humains ne sont pas des ex-animaux, comme on le soutient dans un contexte où l'homme considère s'être émancipé de la nature.⁵⁶

L'origine des cervidés et des tapirs, récit qui fait de ceux-ci des *post*-humains, pourrait paraître un cas plus typiquement amazonien et répondre mieux à la citation de Viveiros de Castro. Tant sur le haut Sécure, où elle était bien connue, que sur le haut Isiboro, où elle l'était moins, cette double transformation est un acte positif de *Tiri* pour éviter ou supprimer l'existence d'ennemis des *Manshi*. Sur le haut Isiboro, les "humains" qui allaient devenir les cervidés et les tapirs, comme on me l'a affirmé, étaient pour les uns des *Sinoro* (équivalent ancien de Chiriguano), pour les autres des *Sulustu*. Sur le haut Sécure, si cette identification ethnique n'était pas clairement faite, le statut d'ennemis des *Wenche* (tapirs) et des *Bënñu*

⁵⁴ Arnold et Yapita (1998, p. 59).

⁵⁵ Viveiros de Castro (2002b, p. 355).

⁵⁶ La création d'un seul tenant des proies humaines par *Erreye* n'était pas connue sur le haut Sécure. Toutefois l'idée d'une telle création n'y était pas absente. Un interlocuteur affirmait ainsi que le gibier, autrefois, n'existait pas et que ce furent les *Ûjübü* qui le fabriquèrent. Ces esprits, maîtres du gibier, passaient pour des anciens Yuracaré qui se seraient "spiritualisés" (*encantado*). Ces propos n'ayant pas été confirmés par d'autres, nous n'y insisterons pas. (Pour quelques données supplémentaires sur les *Ûjübü* cf. chapitre IX/1/b).

(cervidés) avant leur transformation était sans ambiguïté. Dans une version de la geste de *Tiri* non présentée ici, une narratrice indique en effet que *Tiri*, lorsqu’il rencontre les *Bënñu*, s’exclame : « Ils vont causer la souffrance de mes *Manshi*, de mes petits enfants ». La même narratrice conclut : « C’est pour cela que *Tiri* les fit différents (*a-teli*)⁵⁷ de ce qu’ils étaient ». Les proto-*bënñu* et les proto-*wenche* étaient donc des humains, toutefois, force est de reconnaître qu’ils n’étaient pas n’importe quels humains, mais des humains en position d’ennemis ou de prédateurs des *Manshi* (de gens que nous aurions pu être). Cette métamorphose n’est donc pas ici une séparation des animaux d’un « nous » englobant humain, mais le renversement d’une relation de prédation. Des ennemis (humains) deviennent des proies (animales).

Cette version générale n’est cependant pas partagée par tous les Yuracaré, et certains peuvent lui donner une tournure plus paradoxale, affirmant que si *Tiri* pensait en effet qu’en rencontrant les *Bënñu* et les *Wenche*, il rencontrait des gens, cette pensée lui fut soufflée par *Karru*. Or *Karru* transforma les propos de ces gens par lesquels ils ne disaient en rien être les ennemis des *Manshi*, mais au contraire s’affirmaient eux-mêmes comme victimes de leurs ennemis. La version littérale du passage concernant les cervidés est la suivante :

Ati a-jantaj-t-u-ya : « *Bënñu, bënñu, chipchi ta. Má-daja-w, ta-charki-w, ti ti, ti ti* » *tajti-w ma-serre. Achama-ti ku-yte-w-ya pëpë Tiri a-karru* : « *Amash-tu-chi Karru* », *ku-ta-ya. « Ta-manshi-w li-man-dyuju, li-man-dyuju-ya ? » « Ati “shipship” ta-jti-w ati, tá-tumi. Tá-tumi ati tuwa. Ta-chata-shtu, ta-chata-ya* », *mu-ta-ya*.

Ainsi chantent [les *Bënñu*] : « Les *Bënñu*, les *bënñu* font *chipchi*. Ils accrochent notre viande séchée *ti, ti, ti* », ainsi chantaient-ils avec leur ocarina *serre*. *Tiri* demande alors à son *Karru* : « Hein ? Comment ? Ils parlent de nos *Manshi* ? » [*Karru* répond] « Ils font “*shipship*”, nos ennemis. Ce sont nos ennemis. Ils vont être notre nourriture. Voilà ce qu’ils disent de nos *Manshi*. »

Dans ce passage “perspectiviste” complexe, les *Bënñu* chantent que les cervidés sont, de leur point de vue, leurs ennemis, et qu’ils sont mangés par eux. L’expression « ils accrochent notre viande séchée » et une allusion au fait que les cervidés, du point de vue des *Bënñu*, consomment leur propre chair qu’ils apprêtent de cette façon. Or, lorsqu’il s’agit de transmettre à *Tiri* ce que signifie le chant des *Bënñu*, *Karru* le transpose. Il prononce *shipship* au lieu de *chipchi*, indiquant de plus que les *Bënñu* sont des ennemis des *Manshi*, ignorant le fait que les *Bënñu* parlent seulement des cervidés et de leurs propres ennemis. Les *Bënñu* sont donc dans une position *Manshi* (avec des cervidés pour ennemis) et ce sont ces gens en

⁵⁷ Il s’agit ici d’une différence par rapport à une norme axiomatique. On peut dire ainsi <*Ti-teli*.>, « Je ne me sens pas comme d’habitude, différent de ce que je suis normalement. » ; <*A-teli i-dojo*.>, « Son corps est différent. » (ne répond pas à la norme de l’animal dont on parle, par exemple lorsqu’on compare un toucan à un autre).

position de *Manshi* que *Tiri* a transformés, sans le savoir, en cervidés, croyant qu'ils étaient des ennemis de « ses *Manshi* », par la faute de *Karru*, une fois de plus.

La transformation des tapirs est du même acabit. Voici la traduction littérale du passage plus bref qui les concerne :

« *Samu samu li-batu, batu. Ta-bene-jti-w. Karawa-w-ja. Tuj! Tuj! Samu, samu ta-bene-jti-w. Karawa-w-ri. Tuj! Tuj!* » *A-bësë-se*. « *Tëpshë dyaju-ti, Karru?* » *ku-ta-ya*. « *Ta-manshi li-man-dyuju, li-man-dyuju-ja* », *ku-ta-ya*.

« Les jaguars vont venir de nouveau. Ils nous font souffrir [?] *Tuj! Tuj!* Les jaguars nous font souffrir. [?] » Ils dansent de nouveau. « Qu'est-ce qu'ils ont dit, *Karru?* » demande *Tiri*. « Ils parlent de nos *Manshi* ».

La transformation des *Wenche* en tapirs se réalise sur la même équivoque. Lorsque les *Wenche* se plaignent des jaguars, *Karru* interprète que les *Wenche* parlent des *Manshi*, sous-entendant que ceux-ci sont la proie des tapirs (ce que le récit permet de comprendre contextuellement), alors que les *Wenche* disent simplement que les jaguars sont leurs ennemis. Dans ce cas, comme dans celui des *Bënñu*, ce ne sont pas des ennemis que *Tiri* a transformés, mais « des gens que nous ne sommes pas, mais que nous aurions pu être », bref également des *Manshi*. Ces équivoques sur le statut des *Wenche* et des *Bënñu* sont très problématiques, car de deux choses l'une, ou bien en tuant et en mangeant des cervidés, on mange des ex-ennemis (qui sinon nous auraient mangés), ou bien, si ce n'est pas le cas, on mange des gens qui ne sont pas nos ex-ennemis, c'est-à-dire des gens que l'on aurait pu être. Cette équivoque explique peut-être que, sans qu'aucune raison pertinente ne m'en ait jamais été donnée, certains Yuracaré refusaient par le passé de manger de tapirs et cervidés.

4. Actualiser le mythe, encore une fois : la mission de l'ethnologue

Par une exposition plus narrative que celles des sections précédentes, j'aimerais, en guise d'épilogue, m'attarder sur l'articulation entre ce que la geste de *Tiri* dit du devenir du monde et du présent de l'expérience que l'on vit, afin de montrer comment les Yuracaré, dont je me suis trouvé être l'hôte, se sont approprié la contingence de mon arrivée et, sur le mode du « si jamais », du « au cas où », d'un hypothétique « qui sait ? », lui ont découvert du sens à partir du devenir du monde rappelé par la geste de *Tiri*. Dans un moment historique sans doute charnière pour eux, où la « disparition de *Tiri* » coïncide de plus en plus aussi avec l'oubli du discours des *pëpë-shama-w*, certains Yuracaré se sont donné l'occasion de remettre à l'ordre

du jour, une fois encore, ce processus d'interférence qui lie le divorce cosmologique entre *Tiri* et « nous », l'absence de maître, et le statut ontologique des *Karay*. On aurait tort de penser que la scène du départ et de la distraction de *Tiri*, épisode qui s'est chargé de la plupart des actualisations de la geste, n'est maintenant plus qu'un récit congelé, trop cosmologique ou trop mythologique pour être pris au sérieux par les Yuracaré pour penser des événements contemporains. Des circonstances spéciales, ou sortant de l'ordinaire, permettent en effet toujours de réveiller la puissance de la geste et d'alimenter l'imaginaire de ceux qui se la racontent.

Karay proche des missionnaires évangélistes, car venant comme eux de très loin, et plus *Karay* que les Boliviens et tous leurs voisins, mais pas exactement missionnaire non plus, puisque je ne venais pas la Bible en mains, j'avais une étrange lubie. Je m'intéressais en effet à ce que précisément d'autres *Karay* et la plupart de leurs voisins "plus civilisés" n'ont cessé de qualifier de "bêtises" : les paroles des *pëpë-shama-w*. Or, non seulement je ne partageais pas cette attitude, qu'à l'occasion je pouvais moi-même dénoncer et considérer comme stupide, mais j'enregistrais, j'écrivais de tels propos, j'en remplissais même des cahiers. De ce jeu d'interférences entre le mythe de *Tiri* que j'étudiais, ma présence, mes activités et mes intérêts, sont nées dans les deux parentèles où j'ai vécu des spéculations cosmologiques qui se sont traduites en des phénomènes sociaux, d'ampleur variable, et de sens d'ailleurs un peu différent, bien que leurs prémisses indiquent qu'elles doivent se confondre. Ma présence signalait, allez savoir, la possibilité d'un retour de *Tiri* avec les conséquences que l'on peut imaginer.

a. À la recherche de *Tiri*

L'intensité de la connexion qui s'établit avec les habitants du haut Isiboro, conduisit la plupart d'entre eux à me confier un souhait et une mission : ne pourrais-je pas me charger, pour eux, de retrouver *Tiri* ? Cette demande me fut présentée comme une affaire sérieuse sur laquelle il fallait rester discret, car les membres de la communauté redoutaient, si cela se savait, que le projet capote ou que l'on trouve là une raison de les railler. Quoiqu'il en soit des précautions dont cette affaire fut entourée, j'en vins à être officieusement institué par mes hôtes messager chargé de retrouver *Tiri* lui-même, un *Tiri* qui vivait chez moi, afin de lui rappeler son oubli.

Cette qualité de “messenger”, par laquelle s’entrevoyait la possibilité assez imminente d’un changement radical de monde, prit aussi des tournures moins spéculatives. Sur un autre registre et en parallèle, se notera, de la part de mes hôtes, une variante plus “mondaine” du traitement de ma présence. Électron libre, sans parent, venu de loin, je représentais l’opportunité qui permettrait de transmettre une invitation. Il fallait que je fasse venir mes parents, dont on se doutait qu’ils étaient nombreux, non seulement pour « qu’ils viennent nous donner de l’aide », mais aussi pour « vivre parmi nous ». Sollicité un peu à la manière des organisations humanitaires et des ONG, que les gens de cette communauté connaissaient, bien qu’ils n’aient alors encore jamais directement eu affaire à elles, je comprenais que le projet dont on voulait que je me charge, était sans doute, derrière le recours à la phraséologie du “développement”, plus cosmologique qu’il n’y paraissait. Le désir qui comptait, pour les Yuracaré, c’était de pouvoir vivre avec mes parents, qu’ils soient ici, pour créer une intériorité positive : ramener à soi ceux qu’on peut prendre pour soi.

Cette communauté était pleinement et profondément marquée, lorsque je séjournai parmi elle, par son “autoconversion” à l’évangélisme. Effective depuis une demi-douzaine d’années, cette autoconversion l’avait conduite à entretenir des rapports étroits avec une église évangélique d’obédience baptiste qui s’était développée dans un bourg de la zone colonisée par les producteurs de coca andins. Cette communauté conservait aussi quelques liens historiques plus anciens et moins directs avec la mission *Nuevas Tribus*, localisée, elle, sur le haut Chapare, et dont des membres, à plusieurs reprises depuis des décennies, étaient venus faire des voyages d’évangélisation dans le parc Isiboro-Sécure, sans toutefois jamais s’y implanter. L’absence de missionnaires dans la communauté donnait aux pratiques évangéliques locales un caractère très singulier, mais leur statut à l’extérieur comme à l’intérieur n’en était pas moins officiel. Pour le voisinage, les membres de cette parentèle étaient tous de bons *hermanos* (frères).⁵⁸ De temps à autre, cette parentèle, qui cultivait depuis longtemps son isolement, recevait la visite d’un pasteur pour pratiquer les baptêmes par immersion. Deux *diáconos* (diacres), dont le principal était aussi la personnalité qui exerçait, non sans contestation, une prééminence politique sur la communauté, se chargeaient de

⁵⁸ Dans toute la Bolivie contemporaine, hautes terres et basses terres confondues, les termes *hermanos* (frères) et *creyente* (croyants) servent à désigner les évangélistes par opposition aux catholiques, considérés, eux, comme *paganos* (païens) dans les milieux populaires, et donc non croyants. La consommation ou non d’alcool est le grand diviseur entre les uns et les autres. Les évangélistes sont ou devraient être des abstinents. À cela se reconnaît le fait qu’ils ont choisi “la porte étroite” qui conduit au royaume de Dieu.

l'animation religieuse (*culto*). La petite *inglesya* [sic.],⁵⁹ précaire cabanon, voyait se réunir à un rythme très régulier la parentèle des deux diacres, et avec moins de régularité leurs parents, trois fois par semaine. On m'avait déconseillé de me rendre dans cette communauté, car on supposait que les Yuracaré qu'elle réunissait n'étaient certainement pas les plus indiqués pour mon travail d'ethnologue « maintenant qu'ils s'étaient civilisés » (*ya se han civilizado*), jouaient du charango et chantaient des cantiques dans leur église, et surtout maintenant qu'ils refusaient, comme tous les évangélistes, de boire de l'alcool, y compris de la bière de manioc.

Convertis et évangélistes fervents, les membres de cette parentèle l'étaient en effet, mais certainement que cet "être évangéliste" n'était pas exclusif ou alors qu'il n'était pas déterminé par les mêmes paramètres que chez ceux qui précisément ne sont pas Yuracaré. Alors qu'en sourdine, on parlait de la fin prochaine du monde : on était entre 1999 et 2001, je m'établis parmi cette parentèle. Très vite, je découvris que *Tiri*, le grand absent, était toujours là. La première interaction qui fit de *Tiri* le nom d'un existant dont on pouvait parler, se réalisa dès le premier soir du premier séjour de long terme que j'allais effectuer.

J'avais emmené avec moi un lexique yuracaré-espagnol et espagnol-yuracaré, que j'avais sorti pour dire quelques mots à mes hôtes dans leur langue⁶⁰. Outre le lexique courant, ce vocabulaire présentait, à part, une liste des « personnages mythologiques selon d'Orbigny ». Par curiosité, je commençai à les lire. En prononçant « *Tiri* », « *Caru* », « *Ayma-suñe* » devant ceux qui s'étaient regroupés autour de moi, curieux de voir le *gringuito*, je notai immédiatement un changement d'attitude, comme si j'avais réalisé sans le vouloir une de ces « ruptures de routine » dont sont friands les ethnométhodologues. Un mélange d'interrogation, de curiosité et aussi d'excitation se notait sur leur visage. « Comment connais-tu *Tiri* et *Karru* ? » L'écho de ces deux noms se répercuta aux alentours, attirant rapidement d'autres gens qui abandonnèrent promptement leurs occupations. Et certains d'entre eux m'interrogèrent en espagnol : « Comment se fait-il que ces noms soient écrits dans ta *biblya* (bible) ? », utilisant un terme étrange pour désigner mon vocabulaire, dont je découvrirai plus tard qu'il était le générique pour dire "livre", dans l'espagnol (et le yuracaré) parlé par cette communauté. « Cette bible (ce livre) vient de ton pays ? » Le lendemain, des voisins vinrent me voir et me demandèrent que je sorte "ma bible" et leur indique le passage où était écrit « *Tiri* ». Prenant le livre, ils le regardèrent sous toutes les coutures et voulaient que je le leur lise.

⁵⁹ Ce terme n'est pas une contrepèterie involontaire, qui mettrait en rapport l'église, en espagnol *iglesia*, avec les Anglais (espagnol : *inglés*), mais un emprunt au Quechua de la région de Cochabamba, *inglesha* (Ancy 1997) avec influence de l'espagnol.

⁶⁰ Ribera, Rivero et Rocha (1991).

À ce moment-là, j'ignorais presque tout de l'histoire de *Tiri*, car par décision, je m'étais refusé de prendre connaissance de l'ethnographie ancienne des Yuracaré et je n'avais en tête que les restes d'une lecture cursive d'un résumé qu'en avait fait Métraux⁶¹. Derrière la surprise de voir un livre où le nom de *Tiri* était inscrit, il y avait donc de la part de mes hôtes une question qui les excitait parce qu'ils avaient déjà une réponse possible qui ne demandait que confirmation : « Comment toi, *gringo*, qui vient de si loin, de *Francia*, comme tu dis, sais-tu qui sont *Tiri*, *Karru*, *Ayma-shuñe*, alors qu'ici personne, à part « nous », ne les connaît ? » demandaient-ils d'un côté. « *Tiri* est parti là-bas, voilà peut-être l'explication... » se répondaient-ils par avance.

Au cours de ce premier séjour, on me raconta la geste (sans la venue d'*Ayma-shuñe*), tout en me questionnant, quand l'occasion s'y prêtait, l'air de rien : « *Tiri* était comme ça tu sais ? Il portait des colliers de graines (*sünnü a-tanti*), comme mettaient nos grands-pères. Tu sais cela ? » ; « C'est lui dit-on qui a eu le premier arc. » ; « On dit que c'est lui qui a fait les femmes. » Mais à cela s'ajoutaient souvent des phrases où l'on s'interrogeait tout en demandant. « Où sera-t-il allé notre grand-père *Tiri* ? » ; « Il n'est pas mort, n'est-ce pas, notre grand-père *Tiri* ? Comment aurait-il pu mourir ! Tu crois qu'il a oublié notre langue ? » Sans savoir rien de plus que ces quelques bribes, mais ayant compris le lien entre *Tiri* et les *Karay*, donc moi, je fis un jour cette réflexion, que je ne répétais plus par la suite ; par manière de boutade, je dis à un homme de la communauté : « Oh ! tout cela veut dire, si je comprends bien, que je suis un *Tiri a-nñu* (un petit de *Tiri*) ». ⁶² Le visage de mon interlocuteur, que je comptais faire rire, se troubla suffisamment pour que j'aie le sentiment d'avoir commis une bévue. Après avoir écarquillé les yeux, il esquissa un sourire gêné, détournant la tête, et sans commentaire, changea brusquement de thème de conversation.

Je quittai par la suite cette communauté pour le Sécure, puis revins, avec la version de la geste que je pus y recueillir et que je fis écouter : le succès de cette version fut foudroyant. Les membres de la communauté “découvraient” qu'ils n'étaient pas si seuls qu'ils pensaient. On venait m'emprunter mes cassettes, pour les écouter le soir chez soi. Malgré l'air pensif qu'avaient certains auditeurs lorsqu'ils écoutaient la sortie des *Manshi* et le départ de *Tiri*, la version de Herbi suscitait l'admiration. Dans ce cadre, on commença à revenir sur la capacité créatrice extraordinaire de *Tiri*, expliquant en d'autres termes l'écart technologique qui

⁶¹ Métraux (1948a).

⁶² Sans m'en rendre compte, voulant parler de façon générique, je voulais vérifier si *Tiri* était considéré comme le géniteur, le père des *Karay*, ce qu'il n'est pas. Mais j'avais dit, non tant que j'étais un petit de *Tiri*, mais davantage le fils de *Tiri*. Pour parler de descendants génériques, j'aurais dû demander si les *Karay* étaient *Tiri a-lele-w*, « les petits-enfants de *Tiri* ».

séparait les Yuracaré, ici, de ceux qui vivaient là-bas : les *Karay*. « C'est pour cela, parce qu'il est parti, que vous avez des camions, des avions, des *taxis* (voitures), etc. Tout cela, c'est grâce à *Tiri*. Il sait tout faire. » Comme je faisais part de mon retour provisoire en Europe, de manière informelle, un jeune homme, avec qui je discutais un soir, me demanda, tout de go, d'aller « chercher *Tiri* », il fallait qu'il sache qu'il les avait oubliés. Je ne fis pas beaucoup de commentaires, si ce n'est de vagues « Ah, bon, il faut que je cherche *Tiri* ? ». Plus le jour de mon départ approchait, plus on venait me rendre visite pour me réitérer la demande. « Tu vas nous le chercher, n'est-ce pas ? »

À mon retour d'Europe, plusieurs jours après mon installation, un matin, de façon mi-formelle, mi-informelle, tous les “pères de famille” se retrouvèrent chez mon logeur, et on m'interrogea : « Alors, tu as cherché ? » Gêné, je répondis que non, que je ne l'avais pas fait. Troublé et un peu hésitant, pour me justifier, je dis que ce ne serait pas facile de le trouver. Mes interlocuteurs bienveillants me vinrent en aide. « Oui, c'est vrai, il y a beaucoup de monde chez toi. Ce n'est pas simple. Comment faire alors ? » L'un des convives eut une idée qui satisfera tout le monde. « La prochaine fois, tu vas aller à la radio, chez toi, et tu vas faire comme ce programme, tu sais, où les gens appellent pour laisser un message à quelqu'un. Tu vas prendre les cassettes que tu as enregistrées et tu vas les passer à la radio. *Tiri* va écouter notre langue, *ta-buybu*, s'il s'en rappelle, il va savoir qu'il nous a oubliés... » Cette décision unanimement approuvée déclencha un surcroît de motivation. Tandis que le *diácono* restait silencieux, sans approuver ni désapprouver – il était d'ailleurs un de ceux qui connaissaient la geste avec le plus de détails –, on associait toujours plus étroitement mes propres recherches avec mon statut de messenger pour *Tiri*.

Après que j'eus demandé aux membres d'une famille s'ils savaient confectionner des *polete* (brassards) de coton teint qui se portaient lors des danses *shila-ta*, et que j'eus précisé que je les désirais à la mode ancienne, de coton tressé plutôt que de laine de couleurs fluorescentes, ils acceptèrent⁶³. « D'accord, on va en fabriquer pour toi, comme ceux que mettaient les *pëpë-shama-w*, pour que, comme ça, *Tiri* sache que l'on n'a pas oublié. On va rajouter des *biriya* (flûtes globulaires, aplaties, de bois), des pics de toucans. Cela va être joli, cela va lui plaire. » J'appris qu'un vieux de la communauté savait prononcer les discours de salutations intercommunautaires *nëri-ta*, auxquels fait allusion d'Orbigny, énoncés sur un mode de communication dit *yutúyuti a-buybu*⁶⁴. Il accepta d'en reproduire quelques échantillons. Un peu exclu de cette parentèle, dont il était lui-même une pièce rapportée, et de

⁶³ Pour une représentation de l'objet cf. Fig. 31, chapitre VII.

⁶⁴ D'Orbigny (1844, p. 203-204). Cf. également chapitre VII/3/b.

peur qu'on se moque de lui, il me pria de garder tout cela pour moi. En revanche, il plaça dans ces « salutations » un texte étrange : « Je te salue, mon cadet Vicente, qui vient de loin. Voilà comment étaient les salutations anciennes, que j'ai écoutées [...] et maintenant je dis que nous vivons pauvrement ici, sans rien, et que je veux que tu cherches *ta-buyta Tiri*, qui est parti, voilà ce que je te dis, moi qui ai écouté... »

Durant l'ultime séjour, plus court, qui suivra, je commencerai à entendre des discours plus critiques sur *Tiri*, qui ne m'étaient pas apparus jusqu'alors et dont j'ai fait le résumé ci-dessus. Une autre anecdote, qui se déroula pendant le dernier séjour dans cette communauté, mérite quelques lignes, car elle montre les enjeux qui ont entouré ma présence et l'aspect jalousement gardé du secret qui me liait à cette parentèle. Un jour, avant de prendre seul le long chemin qui conduisait à la communauté, alors que je traversais les lotissements de la zone colonisée, je découvris deux Yuracaré d'une autre communauté, armés de leurs fusils. « On a dit qu'il y a des pécaris à colliers du côté du *sindicato*⁶⁵ Totorá... Ça fait des années qu'ils ne sont pas venus. » - « Ah ! Quelle bonne nouvelle, dis-je, leurs maîtres *Mororuma* les ont libérés sans doute... » Par cette remarque, j'étais à l'affût d'une réaction, tout en reprenant une explication qui m'avait déjà été fournie et dont l'exactitude n'était pas parfaite. Les deux chasseurs échangèrent un regard, surpris, puis on changea de sujet. Quelques jours plus tard, un des membres de la parentèle où je vivais vint, un peu irrité, me dire que l'un de ces deux chasseurs qu'il avait vu, lui avait dit que j'avais dit que les *Mororuma* allaient venir. Il me reprocha alors d'avoir parlé à ces gens de l'aval, dont on m'avait dit pourtant de me méfier, et surtout de leur communiquer à eux des informations, que je cachais aux gens qui me logeaient et prenaient soin de moi.

C'est aussi au cours de cet ultime séjour, qu'on en vint à parler plus sérieusement du problème de la venue d'*Ayma-shuñe*. Mais avant mon départ, le corregidor nommé de la parentèle me fit appeler, pour me parler, chez lui, d'un objet pressant, qui réclamait cette forme de convocation : « Tu sais *Don Vicente*, on va être tristes que tu partes. Tu n'aimerais pas que l'on construise une maison ici, pour toi ? Tu vas revenir n'est-ce pas ? Tu as des parents comme toi, des frères, des neveux ? Dis-leur de venir vivre ici, avec nous. On vit bien ici, on pourrait leur construire leurs maisons ». Le diacre de la communauté organisa aussi une fête pour mon départ : un repas collectif, accompagné d'un culte et de prières. Dans une sorte de sermon, il rappela avec emphase toute l'importance qu'avait revêtue ma venue et ses retombées pour le futur de la communauté et de ses enfants. En retournant dans mon pays (ma

⁶⁵ Le terme « syndicat » s'utilise localement pour faire référence à l'unité territoriale de base des colons andins au Chapare.

forêt, *ti-lêtëmë*), j'allais pouvoir témoigner de la vie des Yuracaré, et on saurait comment ils vivent. « Comme cela, disait-il, nous allons avoir plus de monde ici, ils vont pouvoir venir pour nous aider, nous allons recevoir de l'aide. » Son allocution servait tout autant à me remercier, à montrer l'importance de la fraternité des "croyants" du monde entier, qu'à produire un discours normatif sur la nécessité d'être généreux pour ses hôtes, et que ce n'était qu'en donnant que l'on était agréable à Dieu.

Un jour, alors que j'écrivais ces lignes, à Paris, un des plus jeunes membres de la parentèle, qui avait fait le voyage en bus à Cochabamba, m'appela par téléphone via Internet depuis la maison d'un couple d'amis à qui j'avais eu l'occasion de le présenter. Avec une certaine défiance, car la conversation était écoutée et tout ceci devait, semble-t-il, rester de l'ordre du secret, il me glissa, après les nouvelles générales sur la santé de ses parents : « Et les cassettes ? On attend ici des nouvelles... »

b. Le commissaire de *Tiri*

Sur le haut Sécure, la communauté qui accepta ma présence gardera plus de distance avec moi, mais je n'en fus pas moins envisagé dans l'ombre de *Tiri*. Cette connexion pris toutefois des connotations moins directement positives que dans le cas précédent. Sans qu'aucun discours ne me parvienne autrement que par des rumeurs, au cours d'un deuxième séjour, on m'apprit néanmoins que certains colportaient l'idée que j'étais moi-même l'envoyé de *Tiri*, son *comisionado* (envoyé, émissaire). Ma présence et mon travail d'ethnologue parmi eux s'expliquaient parce que j'étais une sorte de "contrôleur" lié à *Tiri* et que l'ethnographie que je faisais était un bilan (esp. : *informe*) de leur situation. À l'aide de ce rapport, *Tiri* pourrait porter un jugement sur "eux". On supposait qu'il entendait savoir s'ils n'avaient pas oublié qu'ils étaient eux-mêmes, s'ils se rappelaient qui ils étaient, mais aussi s'ils se rappelaient des mythes et de tout ce qui, aujourd'hui, est vu précisément comme le discours rapporté des *pëpë-shama-w*.

Moins générale que dans l'autre communauté, cette idée ne toucha que certains des habitants, et la compréhension de ma présence, sa médiatisation à partir de la geste de *Tiri*, ne prirent jamais l'ampleur qu'elles atteignirent sur le haut Isiboro. Éloignée de la zone de colonisation andine du Chapare, résidant dans un espace régional aujourd'hui « multiethnique » selon le terme consacré, articulée à la culture locale et au régionalisme propre au département, liée depuis plusieurs décennies avec des Chimane, plus fortement

qu'avec les Mojeño, cette communauté accordait moins d'importance à l'évangélisme. S'il existait aussi sur le bas Sécure et le bas Isiboro des Yuracaré et des Mojeño évangélistes, leur emprise était plus faible, et tous les membres de la communauté se réclamaient de la religion catholique. Si les interdits évangélistes n'étaient pas de rigueur et que la bière de manioc coulait à flots, d'autres événements avaient marqué le passé récent de la communauté et laissé quelques traces : les mouvements de quête de la Colline Sainte (*Loma Santa*). La communauté, connectée au réseau du militantisme indigène mojeño, appuyé par certaines ONG, avait également participé à la « marche pour le territoire et la dignité ». ⁶⁶ Les membres de cette parentèle étaient en général plus détachés ou tentaient de se détacher de la vie “des anciens”.

Mon insertion, qui avait été aisée et très rapide dans la précédente communauté, fut ici plus laborieuse. Au départ, ce sera même sous l'image négative du *Karay* que l'on envisagera ma présence. Une interlocutrice, réputée pour sa connaissance des *pëpë-shama-w ma-buybu*, d'abord réticente, finit par accepter d'en parler avec moi. Mais très vite, elle se rétracta, fuyant toute interaction. J'appris alors que sous l'influence d'autres personnes, en rivalité avec la famille chez qui je logeais, elle avait été persuadée que mes intentions n'étaient pas probes. Si je venais apprendre le yuracaré et connaître des récits mythologiques, ce désir cachait une stratégie malveillante. Muni de ces connaissances, j'allais moi-même en faire part à mes parents, et tous ensemble nous reviendrions nous approprier le territoire yuracaré et nous substituer à eux. L'inquiétude, jouée ou non, était d'autant plus forte que circulait l'idée d'un cannibalisme latent, qui sous-entendait que mes parents et moi allions venir “manger” les Yuracaré, ce qui n'est pas sans rappeler les venues d'un certain *Ayma-shuñe*. D'autres Yuracaré me dirent de ne pas m'offusquer de tels discours. Ils ne devaient être compris que comme le résultat d'une ignorance, et être interprétés à la lumière des rivalités internes qui parsemaient de conflits, jamais vraiment résolus, la vie de cette parentèle.

Au cours du premier séjour, je ne notai rien qui correspondît à ce que j'avais vécu préalablement, en relation avec *Tiri*. Et une fois seulement, je pus prendre note d'une anecdote qui s'y rattachait. Invité à boire de la bière de manioc dans une maison un peu éloignée où je n'avais pas été convié jusqu'alors, je fus prié de commenter mon séjour sur l'Isiboro. À tout hasard, je lançai ici comme là-bas le nom de *Tiri*. Mon interlocuteur, à ce nom, me regarda avec surprise, me demandant comment il se faisait que je le connaisse.

⁶⁶ En fait, seul le corregidor de l'époque, qui n'est autre que le narrateur du récit, avait rejoint La Paz à pied. Ses parents à San Borja étaient revenus chez eux, de peur que les *soldados* ne viennent les tuer. Prétexte ou non, cette explication permettait à l'homme de tirer ses conclusions : « *Así de cobarde han sido mis parientes !* », « Voilà comme mes parents étaient poltrons ! »

J'expliquai que l'on m'en avait parlé sur l'Isiboro. Aussitôt il me quitta pour aller voir sa femme, à qui il s'adressa en yuracaré, pensant peut-être que je ne comprenais pas. <Ka-yle tá-sono Tiri.>, « Il connaît notre maître Tiri. » - <Yokkoshe-la ?>, « C'est vrai ? » - <Ba ! Ka-n-dyju, tá-pta-w Isiworo-chi...>, « Si, nos parents de l'Isiboro lui en ont parlé... ». Le couple, intrigué, me demanda alors où il se trouvait aujourd'hui. Je feignis l'ignorance, pour finir par dire qu'il était peut-être au ciel. « Non, non, il n'est pas au ciel, il est parti là-bas où se couche le soleil. » Le narrateur de la geste lui-même, qui ne fait jamais aucune allusion à ma présence dans la version espagnole du récit que j'ai enregistrée, termine l'enregistrement de la version en yuracaré, en précisant qu'il m'avait raconté cette histoire pour que « j'informe de tout », <a-mumu-y informa-shta>, quand je rentrerais dans mon pays. Mais qui pouvait bien s'intéresser à cela, là-bas ? À qui devais-je présenter « mon rapport » ? Il ne le dit pas, mais le contexte permet peut-être de comprendre ce que l'usage d'un tel mot, et cette précision à la fin de la narration voulait dire.

C'est lors du second séjour dans la communauté que les choses progressivement se cristallisèrent. Non seulement, cette fois, j'avais apporté avec moi la plupart des enregistrements collectés sur l'Isiboro, mais par ce retour, ma présence était plus familière. L'intérêt pour mes enregistrements était différent de celui suscité dans la précédente communauté. Et, bien que l'on m'ait demandé par curiosité de les écouter, ce fut l'enregistrement des lamentations funèbres *wěwě-ti* qui retiendront l'attention, davantage que les versions du récit de *Tiri*. Ces « pleurs », qui immédiatement causent une immense douleur à ceux qui les écoutent, car ils s'adressent aux morts que l'on a connus, me furent demandés à plusieurs reprises, provoquant même une fois, alors que tout le monde avait un peu bu, une scène étrange de lamentations collectives spontanées⁶⁷. À la fin de ce séjour, par le biais d'intermédiaires extérieurs à la parentèle, mais qui résidaient dans la communauté, j'appris que des rumeurs circulaient à mon égard. D'une part, contrairement à ce que j'avais dit, j'avais toujours parlé le yuracaré, et si je posais des questions sur cette langue, c'était moins pour améliorer ou parfaire mes connaissances que pour contrôler la façon dont les gens parlaient. Le yuracaré (que j'arrivais à baragouiner), je l'avais toujours su. Ces rumeurs indiquaient, par ailleurs, que j'étais en fait envoyé par *Tiri* lui-même, parmi les Yuracaré, pour voir s'ils n'avaient pas oublié ce que racontaient les anciens, s'ils parlaient bien, et si, bien sûr, ils se rappelaient de lui. Cette situation particulière faisait dire à ceux qui colportaient la rumeur, qu'il fallait faire très attention en parlant avec moi, car comme je

⁶⁷ Cf. chapitre VIII/3/c pour des informations supplémentaires sur cet événement et des commentaires sur ces pratiques.

prenais des notes et faisais des enregistrements, il ne fallait surtout pas me dire de bêtises ou d'imprécisions, sinon *Tiri*, une fois mis au courant, aurait pu se fâcher. Ces rumeurs renversaient donc le vecteur de la mémoire et de l'oubli. Si c'était *Tiri* qui avait oublié les Yuracaré, on racontait ici que c'était l'oubli de la vie des *antiguos* (gens anciens) qui pouvait empêcher son retour. Lorsque des questions de ma part restaient sans réponse, certains interlocuteurs s'astreignaient, avec empressement, à justifier leur ignorance, renvoyant la faute aux *pépé-shama-w*: « Ils ne nous ont pas dit, tu sais, c'est pour cela que nous, les gens d'aujourd'hui, on ne sait plus. On aurait bien voulu savoir. » Une telle attitude ne démontrait tout à coup plus aucun dédain face à des discours ou des pratiques en passe de disparaître, mais plutôt une tentative de se disculper d'une ignorance qui maintenant pouvait avoir des conséquences négatives. « Si nous ne sommes plus nous-mêmes, comment *Tiri* pourra-t-il venir nous sauver ? »

La chronique de ces événements personnels, que mon propre travail et mes intérêts ont pu suggérer, est sans doute une confirmation de plus de ce qui par le passé a conduit les Yuracaré à assimiler les missionnaires à des messagers potentiels de *Tiri*, et, dans des conditions différentes, leurs très lointains aïeux se sont sans doute également interrogés sur les dignitaires de l'élite inca auxquels ils pouvaient avoir affaire. De telles préoccupations se retrouvent d'ailleurs de multiples façons, et une version de la geste de *Tiri* recueillie récemment par E. Thomas, également en prise avec le monde contemporain, le confirme. Dans cette version contée à Moletto entre le Sécure et l'Isiboro, le narrateur, qui assimile *Tiri* à *Chawre*, le démiurge des Mojeños, plutôt qu'à Dieu ou Jésus, conclut son récit de la manière suivante : « Ils [*Chawre* et *Carro*] vivent toujours aujourd'hui. On dit que *Chawre* vient à Cochabamba chaque année durant les festivités du Carmen, pour chercher ses parents, les Yuracarés. L'histoire dit qu'il y a quelques temps, les soldats ont arrêté *Chawre* à Cochabamba, et l'ont emporté, afin d'éviter qu'il trouve les Yuracaré. »⁶⁸ Analyser ici pourquoi le narrateur fait référence à la fête du Carmen n'entre pas dans notre propos, mais il était intéressant de constater comment, dans cette version, *Tiri* est à la recherche de ses parents, mais que des *Karay* mauvais – des militaires – empêchent la possibilité de son retour.

⁶⁸ Thomas (2008, p. 486).

CHAPITRE III

L'HISTOIRE DU DEHORS

La geste de *Tiri* est une grande narration qui a accompagné le passage des générations sans s'user et dont les variantes et les variations, dans le temps et dans l'espace, sont autant l'effet de sa cohérence qu'elles ne traduisent la singularité de la trajectoire historique de ses narrateurs. Si rien ne s'oppose à parler d'actualisation de la geste lorsque l'on envisage la place accordée aux *Karay* dans ce récit, il est cependant plus difficile d'extrapoler ce processus à une époque plus lointaine. Sans doute, étant donné la constance des Yuracaré à transmettre leur récit, il paraît inévitable de rattacher le statut de maître des humains accordé à *Tiri* ou l'appréhension d'une humanité discontinue, à l'expérience historique que les très lointains narrateurs du récit ont eu des sociétés andines, voisines des hauteurs, proches dans l'espace, mais différentes de soi. De telles considérations peuvent néanmoins être grevées de suspicion. Si l'on doit reconnaître que le final de la geste de *Tiri* est venu s'enrichir d'une réflexion sur les *Karay*, voire de servir de support pour penser la présence d'un ethnologue,

peut-on décemment admettre que ce processus ne fut qu'une répétition, avec des acteurs nouveaux, d'un processus qui avait déjà eu lieu plusieurs siècles auparavant ? La seule façon de convaincre les sceptiques c'est, à partir des sources historiques, de montrer un clair parallélisme entre les étapes postulées d'actualisation du mythe et la trajectoire historique de la population qui se l'est transmis. Les sources ne peuvent pas, en elles-mêmes, révéler comment de telles actualisations se sont produites, mais elles apportent le contexte historique général appuyant la pertinence du modèle de transformation diachronique inféré par l'analyse comparative des versions du mythe.

L'analyse comparative des versions du mythe et l'histoire de ses narrateurs sont deux démarches solidaires qui se contrôlent mutuellement ; elles assurent, l'une avec l'autre, que le processus d'actualisation du récit n'est pas du domaine de la spéculation, mais procède de déductions fondées. L'histoire reconstituée par les sources produites dans le cadre de l'État colonial espagnol et de la Bolivie qui lui a succédé, avec ses lacunes et ses incertitudes, trouve son utilité comme un moyen de valider les grandes lignes du processus d'actualisation de la geste de *Tiri*. Toutefois, son intérêt n'est pas confiné à ce seul rôle ancillaire. Accompagner l'analyse du monde porté par la geste, et la manière dont les Yuracaré y ont inscrit leur rapport à eux-mêmes par le plan des stratégies, des interactions concrètes ainsi que des rapports qui caractériseront leur articulation de long terme à leur entourage social, ouvre la possibilité de juger de l'interface entre le monde possible que les Yuracaré se sont donné et ont aménagé et les problèmes historiques auxquels ils ont été confrontés. Il ne saurait être question d'éluder l'examen du contexte socio-historique dans lequel les narrateurs ont agi, ou de ne contempler les narrateurs de la geste qu'à partir du monde possible dans lequel eux-mêmes se sont plu à se situer, mais il s'agit de les mettre en perspective comme acteurs.

Dans bien des cas, les anthropologues n'attachent guère d'importance à la mise en perspective historique des populations qu'ils étudient et en laissent la tâche (souvent ardue) aux ethnohistoriens. Dans le cas qui est le nôtre, s'intéresser à l'histoire n'est pas un exercice de style, ou une recontextualisation obligée au sein d'un travail monographique, il s'agit ici d'une nécessité méthodologique. Par chance, le cas des Yuracaré se prête plutôt bien à l'étude historique. Le dossier d'archives qui les concerne de près ou de loin est suffisamment riche pour dépasser l'insignifiance d'une chronique. À cela plusieurs raisons : la première, banale mais évidemment essentielle, découle de la continuité physique de cette population et de l'absence de phénomènes d'ethnogenèse massifs, induits par la colonisation européenne. Les Yuracaré, en effet, existaient en tant qu'unité sociale distinctive avant l'arrivée de ceux qu'ils appelleront *Karay*, et cette distinctivité demeure jusqu'à aujourd'hui. Par ailleurs, point n'est

besoin de mille discussions pour envisager les “ancêtres” des Yuracaré, car ils apparaissent très tôt dans les sources (dès 1573 au moins) sous le nom même qu’on leur connaît encore. Malgré quelques éclipses dans la chronologie, la continuité et la distinctivité de la population à laquelle les sources font référence, rendent évident le fait que, siècle après siècle, on est toujours – ou presque toujours – en présence des mêmes gens et de leurs descendants.

Resituer les Yuracaré dans le contexte socio-historique qui fut le leur pourrait faire l’objet d’un travail en soi. Il a fallu évidemment faire des choix pour garder à cette approche un volume raisonnable, et privilégier ce qui, précisément, dans l’histoire, était le mieux à même d’entrer en résonance avec la geste de *Tiri*. Pour les spécialistes de l’ethnohistoire régionale, il n’y aura ici rien qui vienne surprendre, si ce n’est peut-être, de-ci de-là, des références à des sources encore mal connues ou peu exploitées. En revanche, pour ceux qui ignorent tout de la complexité de cette frange de piémont andin, la matière sera peut-être déjà trop riche. Afin donc de trouver un équilibre, et surtout de ne pas perdre de vue les questions que l’on veut poser à l’histoire, lorsque l’on prend pour point de départ la geste de *Tiri* et son contenu, le parcours que l’on propose s’articulera aux phases d’actualisation les plus pertinentes du récit. Ce sera l’histoire ancienne des Yuracaré qui retiendra le plus notre attention dans ce chapitre. On s’attardera sur les processus sociaux auxquels les Yuracaré ont été directement ou indirectement partie prenante du XVI^e au dernier tiers du XVIII^e siècle et sur leur voisinage ethnique tel qu’on peut le reconstituer, aussi bien le long du piémont, dans les hauteurs des Andes, que vers l’aval des rivières qu’ils occupaient. Cet horizon lointain devrait permettre de préciser le type d’expériences historiques qui ont induit les Yuracaré à réfléchir sur eux-mêmes face aux populations andines et contribuera à apporter quelques lumières sur une frange de piémont dont les grands linéaments de l’histoire ont été décrits, mais demeurent encore insuffisamment approfondis. En guise de transition, en nous concentrant sur des sources de la fin du XVIII^e et du XIX^e siècle, on tentera d’éclairer le problème de la division sociale interne des Yuracaré, qu’on a abordée au chapitre précédent en interrogeant l’ethnographie contemporaine à propos des termes de *Manshi* et *Sulustu*.

L’histoire des rapports des Yuracaré aux missionnaires qui suivra cette mise au point permettra cette fois de rapprocher la frontière de l’histoire du dehors jusque sur le piémont. Étant donné la richesse des sources qui la concerne, seule la première tentative de réduction missionnaire sera objet d’attention : celle qui inaugure l’entrée des Yuracaré dans une histoire “moderne”. Enfin, si le contexte socio-historique ancien des Yuracaré, autant que l’examen de leur expérience missionnaire constituent les moments de la trajectoire historique les plus en interférence avec la geste de *Tiri*, on ne pouvait faire l’impasse sur l’histoire de leur

confrontation avec la “modernité” et sur la colonisation progressive, puis exponentielle de leur territoire, dont le basculement sera, comme on pouvait s’en douter, contemporain à l’inévitable explosion de l’économie caoutchoutière de la fin du XIX^e siècle. Les quatre étapes qui jalonnent la trajectoire historique yuracaré se situent les unes et les autres à des échelles différentes ; ces différences d’échelle, qui dépendent du matériau historiographique à disposition, forcent à un travail d’accommodation à chaque fois renouvelé. Si dans cette histoire du dehors, les Yuracaré apparaissent parfois plus en creux qu’en plein, la silhouette au négatif qu’ils dessinent n’en a pas moins de pertinence ; elle offre l’amorce de problématiques sur lesquelles reviendront, par d’autres biais, les chapitres postérieurs.

1. Les Yuracaré au carrefour de trois mouvements expansionnistes

L’histoire ancienne des Yuracaré, précédant leur “redécouverte” vers 1760, ne peut s’esquisser qu’à grands traits, puisque la région qu’ils occupaient resta, en grande partie, *terra incognita* jusqu’à cette époque et ne fut atteinte que par quelques expéditions militaires dans les années 1615-1630. Leur trajectoire historique caractérisée jusqu’alors par un certain isolement, n’en fut pas moins tributaire de grands processus sociaux. Depuis la fin du XV^e siècle, les alentours de leur territoire furent bouleversés par trois mouvements successifs qui eurent tous de profondes implications sur l’économie des relations du groupe avec ses voisins. La localisation piémontaise des Yuracaré les plaça tout d’abord aux frontières de l’expansion de l’administration inca. Précédant d’environ trois quarts de siècle l’arrivée des Espagnols, la prépondérance régionale inca se superposa à un ordre local complexe progressivement mis en place durant « l’horizon tardif », selon la terminologie des archéologues, postérieur à l’éclipse de Tiwanaku. La domination inca fut elle-même rapidement perturbée sur une partie de sa frontière est par les turbulents flux migratoires guarani venus depuis le rio de la Plata à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle. C’est même précisément non loin du territoire yuracaré et des petits groupes qui étaient leurs voisins que s’arrêtera la zone d’implantation de ces Guarani qui, par fusion avec les populations locales plus méridionales, réparties le long de la frontière inca, allaient devenir les Chiriguano proprement dits et les Chané guaranisés de l’Izozog de l’époque coloniale et contemporaine.

La situation de retrait des Yuracaré face à ces deux mouvements qui les touchèrent moins intensément que leurs voisins immédiats, se maintint par la suite dans un autre cadre avec les

Espagnols. Alors que progressivement l'ensemble de leurs voisins allaient être happés dans le creuset des nouvelles configurations sociales générées par l'arrivée et le développement de l'État colonial, les Yuracaré, quant à eux, se retranchèrent dans une poche de territoire difficile d'accès, réussissant ainsi non seulement à éviter la disparition physique, contrairement à certains de leurs voisins, mais aussi, plus tard, à échapper à la concentration massive dans les missions qui s'établirent dans les *llanos* de Mojos.

a. L'expansion de l'administration inca dans les *valles* et ses incursions dans le piémont

L'expansion, puis la consolidation, de la présence inca dans la cordillère qui jouxte le territoire yuracaré remonte selon toute vraisemblance aux règnes successifs de Tupac Yupanqui (1470-1493) et de son fils Huayna Capac (1493-1522)¹. Après la domination des *señoríos* d'altitude de la confédération Charca, elle se réalisa d'abord et avant tout dans le système de *valles* qui drainent les formateurs du rio Grande ou Chinguri (selon le nom qu'il prend dans les Andes) tout en se prolongeant, avec une intensité et des succès variables, vers les basses terres. Si aucun texte de chroniqueur n'a été isolé à ce jour, qui mentionne explicitement que les Yuracaré aient été touchés par la politique expansionniste inca, quelques sources locales le laissent entendre², mais il semble qu'elle les affecta moins directement que certains de leurs voisins piémontais avec lesquels on sait par ailleurs qu'ils furent en contacts étroits. Perceptible dans les sources, cette différence atteste la position de retrait des Yuracaré, mais ne signifie pas, cependant, qu'ils pouvaient rester indifférents à l'expansion des Incas ou qu'ils n'entretenaient aucun rapport avec eux ou avec les populations locales des *valles* qui avaient prêté allégeance aux Incas. On sait, en effet, que les Yuracaré maintinrent des rapports avec ces dernières alors même que s'étaient installés les Espagnols.

Les activités incas les plus intenses, au-delà des *valles* interandines, se déployèrent sur deux axes qui frôlaient le territoire yuracaré. Au nord-est du territoire qu'on peut leur attribuer au XVI^e siècle, les Incas développèrent une zone importante de production de coca sur le versant oriental de la cordillère, dans une zone de *yungas* comprise entre 1000 et 2000 m. d'altitude, aux lieux-dits Arepucho et Chuquioma, le premier sur les formateurs supérieurs du Chapare, le second sur les formateurs du Chimoré. Selon toute vraisemblance, l'administration inca s'appropriâ des zones de culture préexistantes, dont elle rationalisa

¹ Les dates de règne des deux monarques qui figurent ici suivent les indications classiques de Lumbreras (1974, p. 218).

² Toledo (1924 [1573]).



Fig. 9 : *Incallajta* : vue panoramique du site. (Photo V. Hirtzel)



Fig. 10 : *Samaipata* : « niches » latérales, excavées. (Photo J. Magnat)

Fig. 11 : *Samaipata* : roche gravée, partie sommitale. (Photo J. Magnat)

l'exploitation et augmenta la production à travers le système d'exploitation rotatif, basé sur l'institution du travail temporaire délocalisé ou *mita*, typique des sociétés andines. De l'autre côté de la cordillère, dans les *valles*, cette zone de cultures était directement connectée au site d'Incallajta, érigé à quelques kilomètres d'un lieu connu aujourd'hui sous le nom hispano-quechua révélateur de *Monte Punku* (Porte de la forêt), une porte qui évoque aussi bien une frontière qu'un passage³. Tenant lieu de possible capitale de province, considéré selon certains chroniqueurs comme un "nouveau Cuzco", Incallajta était alors le centre névralgique de la présence inca dans les *valles* entre le bassin interne, à vocation agricole, de Cochabamba et la frontière belliqueuse des Chiriguano⁴.

Le deuxième axe de déploiement des Incas dont les Yuracaré purent être témoins, avait pour centre Samaipata, un emplacement qui se trouve précisément à proximité de la région où les Incas et les populations qui leur étaient acquises se heurteront aux Guarani. Sis à proximité des sources du Yapacani et du Piray, deux rivières dont les Yuracaré occupaient vraisemblablement à cette époque le cours lorsqu'elles atteignent la plaine et la forêt, Samaipata présente des vestiges que les archéologues peinent à interpréter, et dont la réalisation est antérieure à l'expansion inca. Le site de Samaipata se déploie autour d'une importante calotte rocheuse dénudée, portant un nombre considérable de niches rectangulaires aménagées sur ses côtés, jointes à d'autres excavations sur sa partie sommitale (bassins, canaux, et figures animales représentant des félins principalement)⁵.

Une chronique, rédigée au début du XVII^e siècle par le père Alcaya⁶ sur la base d'une relation orale transmise par un membre de l'aristocratie inca de Cuzco, Carlos Ynga⁷, offre sur un mode historico-légitime de précieuses indications sur l'occupation inca du site et de ses environs. Elle atteste que Samaipata aurait servi de base aux Incas pour diffuser leur rayonnement sur des populations qui vivaient dans les plaines arborées ou *llanos* de Grigota, du nom de leur « chef général ». Situés entre le Piray et le Grande, ces indigènes des basses terres, cultivateurs de maïs et consommateurs de nandous, furent bientôt recrutés par les Incas

³ Pour une présentation de l'exploitation et de l'organisation par les Incas de cette région de production de coca et la localisation des toponymes, cf. Julien (1998) et Meruvia Balderama (2000).

⁴ Au sujet d'Incallajta, cf. Ibarra Grasso (1971) et Ellefsen (1972) *apud*. Querejazu (1998, p. 165 et 168) et ce dernier auteur (1998). Pour la production agricole dans les vallées de Cochabamba, cf. Wachtel (1980-1981) pour l'analyse de certaines données d'archives, Gyarmati et Varga (1999) pour une perspective archéologique.

⁵ Parmi les études sur Samaipata, cf. les travaux pionniers de Nordenskiöld (2003 [1922a]) et Trimborn (1967), puis Meyers (1999) pour le résultat de fouilles récentes.

⁶ Alcaya (1961 [ca. 1607-1615]). Il n'est pas possible de dater plus précisément ce texte écrit tandis que l'auteur exerçait son ministère à Mataca (Sanabria Fernández 1961, p. 39).

⁷ Carlos Ynga était le petit-fils de Paullu, l'Inca qui se mit aux services des Pizarro (Sánchez (1867) [s.d.], p. 281). On doit à Caballero (1906 [1638] [1635], p. 181), l'attribution "originelle" de la chronique d'Alcaya, à ce descendant des derniers souverains des Andes.

comme main-d'œuvre pour exploiter une mine d'argent à Caypurum,⁸ où ils subirent alors les attaques guarani. Si aucune allusion n'est faite aux Yuracaré dans ce récit, on peut supposer que la politique expansionniste inca dont il témoigne, fondée sur la distribution de biens rares – spécialement d'objets métalliques – n'a pas dû les laisser indifférents. Soucieux que leur réputation coure *tierra adentro*, « entre les autres nations », les dignitaires incas, dont le chroniqueur loue le « bon gouvernement », se seraient chargés en effet de distribuer maintes « parures de tête en demi-lune d'argent, bédanes et haches en cuivre » et l'on sait que, de loin en loin, des objets en provenance de la région, au sens large, voyageront jusqu'à l'Atlantique⁹.

Parallèlement au développement de la production de coca dans la région d'Incallajta et au contrôle local exercé depuis Samaipata, les Incas s'installèrent également dans les *Yungas* des formateurs du Chapare (rio Paracti, Juntas de Corani) comme l'attestent les sites d'Incachaca ou de Tablas Monte.¹⁰ De cette région, ils tentèrent de réaliser une « percée » vers le nord, en s'appuyant sur les liens relativement étroits qu'ils avaient noués avec la population voisine qui y résidait alors, les Amo-Rache.¹¹ Cette tentative d'intrusion dans les basses terres, qui semble ne pas avoir donné de résultats convaincants, nous est connue par le témoignage des Amo-Rache eux-mêmes, qui auront l'occasion de faire part au capitaine de Angulo en 1588 du soutien logistique qu'ils apportèrent alors aux « armées de l'Ynga »¹². Rencontrés dans la région qui correspond aux formateurs septentrionaux du Chapare, les Amo-Rache indiquèrent que les Incas avaient établi deux forteresses à environ une demi-douzaine de jours de marche du lieu où le témoignage fut recueilli, l'une nommée *Characa* et entretenue par une population locale, l'autre nommée *Epore*. La localisation de ces sites, à proximité de « la province de Corocoro », ne peut rester qu'approximative, cependant la comparaison des déclarations recueillies par de Angulo avec des sources postérieures conduit à penser qu'ils devaient se trouver dans une région proche de l'Ichoa ou du Sécure.¹³

⁸ Ce mot est probablement à relier au toponyme Saypuru en territoire chiriguano (communication personnelle de I. Combès).

⁹ Alcaya (1961 [ca. 1607-1615], p. 48 et 49). Pour des pièces de provenance andine rencontrées sur la façade atlantique du continent, cf. Métraux (1983 [1961], p. 4-6), qui se base sur d'anciennes sources portugaises. Un article récent, établi sur les sources d'archives, retrace les circuits du métal des *llanos* de Grigota à la région du Pantanal (Combès *et al.*, 2005).

¹⁰ Sur l'archéologie de cette région cf. Sánchez (2008).

¹¹ Ce terme composé, qui n'existe pas sous cette forme dans les sources, désigne un groupe distinctif de population relativement homogène, situé entre les affluents supérieurs du Chapare et la région piémontaise au sud du Sécure. Ils sont appelés Amo dans certaines sources, Raches dans d'autres. On leur consacra des développements *infra*.

¹² Angulo (1906 [1588]).

¹³ En 1588, un cacique amo indiquait que la « Provincia de Corocoro » pouvait être atteinte par un chemin qui passait par Sicuire (Sécure ?), lieu placé juste avant celui de la forteresse inca Characa (*ibid.*, p. 102). Le

Contrée par des revers militaires et par l'opposition de populations des *llanos* non identifiables – mais pas forcément des Mojo au sens strict du terme, c'est-à-dire locuteurs d'une langue arawak –, la pénétration inca dans la zone forestière longeant la cordillère à travers le territoire amo-rache fut interrompue par l'arrivée des Espagnols. On peut lire que Manco en personne, le fils de l'Inca Huascar, conduisait cette campagne en 1532, mais, prévenu de l'arrivée des « invincibles Espagnols », il aurait été contraint de regagner précipitamment Cuzco¹⁴. Si ces établissements incas dans les basses terres ne semblent pas avoir permis un ancrage durable ni dans la région pré-chaqueña des *llanos* de Grigota et du rio Grande, ni dans le piémont forestier tropical, ils indiquent néanmoins la volonté nette qu'avaient les “seigneurs de Cuzco” de porter toujours plus loin les limites de cette sorte de rayonnement universel dont ils s'estimaient porteurs.¹⁵

La volonté organisatrice et “coloniale” des Incas est parfaitement visible dans les *valles*. Face à la frange belliqueuse des Chiriguano, et peut-être pour consolider leur présence également autour des chefferies réunies dans la confédération Charca qui leur avaient prêté allégeance, ils aménagèrent non seulement les sites évoqués précédemment, mais aussi marquèrent de leur empreinte l'occupation des terres en construisant des fortifications, et en développant massivement la production du maïs dans les *valles* de Cochabamba¹⁶. Fixant les propriétés des uns et des autres, ou fonctionnant comme arbitres en cas de conflits, ils déplacèrent aussi de nombreux contingents de populations lointaines des hauts Plateaux, en même temps que des populations plus proches, difficilement identifiables, intermédiaires entre les chefferies aymara et les populations du Chaco méridional, soit avec des objectifs de production agricole, soit à des fins défensives. Seront ainsi redistribués dans l'espace des *valles* qui va de Cochabamba aux *valles* de Tarija, des gens connus sous le nom de Churumata, Moyo ou Moyomoyo. Le paysage social qui avoisinait dans les *valles* le territoire

dominicain Del Rosario, qui a parcouru la région à la fin du XVII^e avec Benito de Rivera y Quiroga et des Indiens amo-rache, indique que Corocoro est le nom d'une rivière. Après avoir rejoint l'Uputi, rive gauche et reçu ensuite l'Ysire, rive droite, il deviendrait le Chenesi, nom courant donné à l'Isiboro-Sécure en aval de leur confluence, à l'époque jésuite (Del Rosario 1985 [1682] [1677], p. 683). Une construction inca dans la région est mentionnée à la même époque par Benito de Rivera y Quiroga dans une lettre écrite au roi, cosignée par son oncle. Après avoir franchi 26 lieues de chemin montagneux, puis avoir avancé sur les basses terres, il indique avoir atteint les ruines d'un fort de pierre inca, où il prit possession de la région au nom de sa majesté, et où le père Del Rosario érigea même une chapelle (Rivera y Quiroga, Lopez de Quiroga, 1670). Document aimablement communiqué et transcrit par I. Daillant.

¹⁴ Renard-Casevitz, Saignes et Taylor (1986, p. 169) ne citent pas précisément l'origine de cette information et renvoient seulement à une « chronique cuzquénienne locale ». D'autres sources indiquent que Manco se trouvait déjà à Cuzco au moment de l'arrivée des Espagnols, cf. Titu Cusi Yupanqui (2002 [1916] [1570]).

¹⁵ Seules des données archéologiques plus fournies que celles à disposition pour le moment pourraient nous aider à juger plus correctement l'importance des activités incas dans la région des formateurs du Chapare. Pour des indications sur des chemins incas qui y ont été localisés, cf. Céspedes Paz (1986), et surtout Sánchez (2003).

¹⁶ Pour un examen archéologique et un bilan circonstancié de la nature de l'organisation frontalière inca sur son versant chaqueñien, cf. Alconini (2004).

yuracaré était d'une grande hétérogénéité. Si les images classiques de l'archipel et de la mosaïque interethnique aident à le comprendre, il faudrait y ajouter une sociologie des liens de dépendance ou de hiérarchie entre des groupes à la trajectoire historique distincte dont le jeu reste très imparfaitement connu. L'existence d'une aire sociologique des *valles*, intermédiaire entre le piémont (forestier ou chaqueño) et les *señoríos*, mériterait encore d'être approfondie. La notion « d'Indiens d'arcs et de flèches » (*Indios de arcos y flechas*) qui apparaît souvent pour en caractériser les populations en révèle l'un des aspects¹⁷.

b. Les turbulentes migrations guarani et la genèse des Chiriguano

Les migrations guarani qui mirent à mal les Incas, des *llanos* de Grigota au nord jusqu'au rio Bermejo au sud, pourraient, selon des découvertes archéologiques récentes, avoir eu des antécédents anciens¹⁸. Si l'on en reste cependant à l'historiographie classique de la région, les migrations qui nous intéressent semblent avoir connu une recrudescence à partir du moment où les Incas précisément se déployèrent dans la région. Précédant l'arrivée des Espagnols de quelques décennies pour les premières vagues, elles se seraient même poursuivies en parallèle¹⁹. Les raisons qui poussaient ces Guarani à quitter leurs terres d'origine pour gagner l'ouest sont complexes. Les outils et parures métalliques, drainés par réseaux capillaires d'échanges jusqu'à la côte brésilienne, et la quête de captifs n'étaient peut-être que les aspects les plus "mondains" de l'attraction qu'exerçaient sur eux les Andes. Avec la distance, le rayonnement de l'empire inca et la figure de l'Inca lui-même rencontraient sans doute, au moins pour certains d'entre eux, des préoccupations eschatologiques et cosmologiques qui viendront dans un processus complexe interférer avec la quête de richesse des Espagnols à travers des noms comme « Candire », « Paititi », « Mojos » ou « el Dorado ».²⁰

Arrivés au pied de la cordillère, quels que furent les motifs qui les conduisirent à s'en rapprocher, les Guarani ne revinrent pas en arrière. D'une part, ils déstabilisèrent les positions incas, portant ponctuellement attaque fort loin dans les vallées et créant une zone frontière

¹⁷ Barragán (1994), Platt, Bouysse-Cassagne et Harris (2006).

¹⁸ Pärssinen (2003).

¹⁹ Pour une chronologie de ces flux migratoires, cf. Métraux (1948b, p. 465).

²⁰ Contrairement à une vision aujourd'hui sédimentée dans la littérature ethnologique, l'examen des sources historiques ne permet pas d'attester que les Chiriguano frontaliers des Andes aient été mus par des quêtes prophétiques comme les Apocuva en réalisaient encore au début du XX^e siècle. En revanche ce modèle pourrait valoir plus sérieusement pour les ancêtres des actuels Guarayo. Sur le réexamen des motifs de migrations des Guarani vers les Andes et une approche nuancée que le prophétisme y aurait tenu, cf. Combès (2006) et Julien (2007).

belliqueuse. D'autre part, selon un processus déroutant, ils subjuguèrent les populations locales qui y résidaient, très vraisemblablement surtout des Chané de langue arawak. Ceux-ci, qui apparaissent dans les sources comme de pacifiques cultivateurs de maïs, furent tour à tour victimes consommées, "esclaves", ou donateurs de femmes contraints. Suite à ce processus d'intégration forcée, ils finirent cependant par devenir des "parents" des Guarani et la rencontre Chané-Guarani déboucha sur un produit fusionnel dont la réalité "métisse" serait, selon un chroniqueur du XVI^e siècle, à la base même du nom Chiriguano, nom sous lequel les Guarani-Chané furent connus par la suite.²¹

Avec l'intrusion des Espagnols et la fondation de San Lorenzo dans les années 1590 sur le Piray, où la population de la première Santa Cruz vint par étapes se replier entre 1604 et 1620, la frange de contact qui s'était établie entre les Yuracaré et les Chiriguano se distendit, pour se recréer plus tardivement, mais cette fois avec des communautés chiriguano alliées d'occasion des Espagnols. Le grand moment de "l'histoire commune" des Yuracaré et des Chiriguano, auquel on peut accéder par les sources, remonte aux années 1560-1580. Sur un mode clair-obscur, elles donnent quelques indications sur le type de relations qu'ils entretenaient et sur les relations sociales qui s'étaient tissées entre cette zone préandine et les *valles* dans le dos des Espagnols. Ces renseignements, qui émanent de témoignages recueillis suite à deux campagnes militaires couronnées de succès, menées par des Espagnols contre les Chiriguano de 1584 à 1585, font état d'un intense tissu d'interactions supra-locales.

Sous l'impulsion des Chiriguano, les Chuy, localisés alors dans la cordillère aux environs de Pojo, mais aussi les Yuracaré et de petits groupes de la région du Guapay-Piray, Tamacosi et Jore, avaient formé une coalition qui ourdissait contre les Espagnols un soulèvement généralisé. Recevant des prestations diverses de leurs voisins, décrites alors comme un « tribut », les Chiriguano se trouvaient au centre d'un système multilatéral d'alliances dont ils étaient les bénéficiaires, et sans doute les promulgateurs.²² Sans que l'on puisse tirer de

²¹ On utilisait plutôt la graphie « Chiriguana(es) », avant qu'elle ne se fossilise sous la forme « Chiriguano ». Ce terme signifierait « métis de Chané » (Guana). Combès et Saignes commentent cette glose avec détails, pour en montrer la pertinence, en la confrontant par contraste aux multiples étymologies fantaisistes du terme « chiriguano » qui circulèrent depuis l'époque coloniale (1991, p. 51-54). Ce travail fournit par ailleurs une synthèse historique et sociologique du problème de ce "métissage" bien particulier. On peut consulter également Susnik (1968), et une ethnohistoire détaillée des Chiriguano de l'Izozog (ex-Chané) (Combès 2005).

²² Le témoignage le plus célèbre qui présente la nature des transactions régionales a été recueilli de la bouche de Blas, un esclave noir capturé par les Chiriguano : « Lesdits Chiriguano ont commerce avec les Xores, Tamacozies, Yauracare [sic.], lesquels leur paient tribut de cette manière : les Xores, des herbes vénéneuses pour leurs flèches, des jeunes hommes et des jeunes femmes, des plumes pour faire des flèches. Les Tamacozies : des Indiens, des Indiennes, des arcs et des flèches, du poisson, du gibier, des perroquets. Les Yuracaré leur donnent de la coca, des plumes de hocco (*pava*) et du bois de palmier *chonta* [le bois d'arc des Yuracaré, *Astrocaryum* sp., absent du territoire Chiriguano] » (Blas, 1585 f°65 [129]). La mention d'un "tribut" versé en coca par les

conclusions définitives de ces témoignages, il semble que les Yuracaré furent moins soumis à la pression chiriguano que leurs voisins Jore et Tamacosi²³. Les campagnes militaires contre les Chiriguano firent exploser cette coalition fragile et inégale, et aucun des “alliés” des Chiriguano ne vint à leur secours lorsque les Espagnols prirent le dessus. Des sources indiquent même, au conditionnel, que certains Yuracaré auraient profité de la débandade d’un groupe de leurs supposés alliés pour les massacrer²⁴.

Si les campagnes de 1584 et 1585 ont sans doute distendu les liens entre les Yuracaré et les Chiriguano, on mentionne par la suite encore des actions belliqueuses où ils apparaissent à nouveau comme alliés au début du XVII^e siècle, puis plus rien²⁵. Ce n’est qu’à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e que des sources les mentionnent conjointement, mais dans un contexte régional alors différent. Vers 1660, des Chiriguano, mis au courant de la présence d’une communauté yuracaré préalablement razzinée par les Espagnols, fondirent sur eux pour en faire des “esclaves” et les vendre aux *Cruceños*²⁶. Une tradition, recueillie tardivement par Viedma, affirme que la création, en 1710, de la mission chiriguano de Porongo avec un contingent de Chiriguano, à peu de distance de Santa Cruz, aurait été destinée à protéger cette ville d’éventuelles incursions yuracaré²⁷. Si la geste de *Tiri* de d’Orbigny accorde aux Chiriguano une place particulière, elle est le fruit d’une histoire qui nous échappe sans doute, mais on notera que de nouveaux rapports tendus entre les deux groupes auraient pu être ravivés par l’implantation d’une communauté chiriguano, non loin du territoire yuracaré dans la mission jésuite de Buena-Vista, dans les années 1750. Les Chiriguano ne purent d’ailleurs pas s’acclimater au partage de la mission avec les Chiquitos, et les jésuites se résolurent à les en éloigner, leur créant leur propre mission en 1765-1766 : Santa Rosa del Sara²⁸.

Yuracaré reste une énigme puisque aucune autre source postérieure ne rapporte qu’ils aient été des producteurs de coca. On peut supposer que les Yuracaré livraient une coca produite par les Chuy.

²³ Telle est l’opinion de Kelm au terme d’une discussion critique de l’ensemble des sources produites à cette époque (1997 [1966] p. 142-145). Cette opinion est partagée par Susnik qui indépendamment de lui, arrive aux mêmes conclusions (1968, p. 40).

²⁴ De Cazorla (1587 f. 22v [44]). Le passage qui fait allusion à cet événement est cité également par Renard-Casevitz, Saignes et Taylor (1986, p. 195) et Ramírez Rodríguez (1998, p. 55).

²⁵ Pour des actions communes réalisées après 1585, cf. Schramm (1999, p. 284). L’éventualité de raids “communs” paraît d’ailleurs peu probable à partir du début du XVII^e siècle, en raison de l’éloignement progressif des deux groupes. Si les noms apparaissent conjointement dans les sources, c’est plutôt que Chiriguano et Yuracaré, sur deux flancs différents – les uns par le sud et les autres par le nord –, pouvaient menacer les Espagnols, particulièrement sur les chemins qui allaient du « *Piru* » à la « *Gobernación de Santa Cruz* ».

²⁶ Del Castillo (1906 [ca. 1676], p. 372).

²⁷ Viedma (1836 [1793], p. 83-84). Il n’est pas certain que cette allusion aux Yuracaré soit absolument digne de confiance. Il se pourrait que le terme Yuracaré, employé de façon générique par Viedma, désigne également des Yuqui (cf. à ce propos *infra*, ce chapitre/2/b).

²⁸ *Ibid.*, p. 86.

c. La création de l'Etat colonial et le bouleversement de l'espace régional yuracaré

L'intrusion des Espagnols à la périphérie du territoire yuracaré remodela et déforma le paysage social en différentes étapes, mais avec un impact qui ne fut pas le même sur les populations des *valles* du rio Mizque préalablement sous obédience inca, que sur les populations des basses terres situées de part et d'autre du rio Grande, ou encore sur les habitants des *yungas* ou du piémont (comme les Amo-Rache). Globalement, deux phases de conquêtes et de transformations régionales doivent être distinguées.

La première se réalisa dans la seconde moitié du XVI^e siècle, par l'intermédiaire des "conquistadores", c'est-à-dire par des secteurs civils de la société coloniale alors en train de se mettre en place. Elle généra une frange d'insécurité qui verrouilla le pourtour du territoire yuracaré, particulièrement dans la première moitié du XVII^e siècle. À partir de la fin des années 1670, la situation régionale se métamorphosa à nouveau à un rythme rapide, à partir de l'implantation réussie des jésuites parmi les habitants des savanes de Mojos. Là où, vers l'aval, les Espagnols n'avaient jamais réussi à faire que de brèves incursions sans suite, ces quelques missionnaires, agissant en solitaires ou en petits groupes, et s'efforçant de montrer le moins possible leurs liens avec la société civile, connaîtront un succès fulgurant. En quelques décennies, ils réduiront près de 30 000 personnes en ne laissant dans les annales de leur ordre que fort peu de "martyres".

Dans les *valles* du rio Grande, l'ordre colonial commença à s'instaurer dès la fin des années 1530, avant même que les Espagnols mettent la main sur le *Cerro Rico* de Potosi, qui allait rapidement s'affirmer comme le centre névralgique de l'État colonial, selon le classique schéma de la distribution des populations locales en *repartimientos* et de la perception du tribut. Face à une colonie peu structurée, en butte à des rivalités de pouvoir, dont la guerre civile entre pizarristes et almagristes est un bon témoignage, la réaction centralisatrice et le travail de rationalisation de la Couronne se firent rapidement sentir, sous la férule du vice-roi Toledo et de ses proches collaborateurs Matienzo ou Polo de Ondegardo plus particulièrement. Concentrées dans des « *Pueblos de Indios* », qui sont à l'origine de la plupart des centres urbains des *valles* du département de Cochabamba actuel (Pocona, Totora, Aiquile, Omereque), les populations locales virent leur tribut révisé, les *kuraka* locaux, issus de l'aristocratie qui servait les Incas, devenant parfois les médiateurs avec les autorités espagnoles. Le choc de la présence des Espagnols dans les *valles* et l'effet dévastateur du Cerro Rico de Potosí sur l'équilibre démographique et social, provoquèrent le repli d'une partie de la population qui y résidait. C'est ainsi que les Amo-Rache qui, bien que

majoritairement piémontais, possédaient des contingents ou des “colonies” vivant dans les *valles* sous domination inca, se replièrent dans les *yungas* ou sur le piémont. Le petit groupe connu sous le nom de Yumo eut une destinée similaire, venant également se réfugier dans les *yungas*, hors de portée des Espagnols, près de la zone de production de coca d’Arepucho²⁹. Selon diverses sources du milieu du XVII^e siècle, recueillies auprès de témoins amo-rache et yumo, leurs replis vers les *yungas* auraient été conjoints, mais suite à une guerre interne, les Yumo se seraient éloignés des Amo-Rache, pour habiter une région de *yungas* proche du territoire yuracaré³⁰.

Alors que la colonisation des *valles* se réalisa à partir de l’Altiplano et du “Pérou”, la conquête des basses terres, à peine plus tardive, fut majoritairement l’œuvre d’Espagnols du Paraguay. Associés aussi bien qu’ennemis des Guarani suivant la conjoncture politique du moment, les Espagnols du Rio de la Plata s’enflammèrent à l’idée de découvrir une terre riche, autre que celle sur laquelle on avait déjà fait main basse dans les Andes. Leitmotiv des expéditions de conquête espagnoles au cours des XVI^e et XVII^e siècles, cette quête, toujours portée plus loin, ne leur épargnera pas de s’enliser dans la région du rio Grande et du Piray, avant tout contraints de lutter contre les Chiriguano ou d’autres populations locales et paralysés par les luttes de pouvoir internes.

À la différence des Espagnols qui avaient pu s’implanter dans les Andes, dans un espace marqué par la présence de longue date d’institutions supra-locales et d’une “aristocratie” indigène, les Espagnols des basses terres, en pacifiant la région pour y obtenir de la main-d’œuvre indigène, ne parvinrent pas à mettre en place un système de *repartimientos* puis d’*encomiendas* effectif et encore moins un système de ponction tributaire. Habitant une zone sans richesses apparentes, déplorant souvent leur misère, les Espagnols de la région de Santa Cruz n’avaient pour toutes sources d’enrichissement que la vente des esclaves à Potosi et la *razzia* dans les populations indigènes voisines, en cachette des mesures officielles. Leur implantation provoqua rapidement la dislocation de groupes comme les Tamacosi et les Jore, mais n’ affecta que tangentiellement les Yuracaré, qui furent précisément protégés par ces deux groupes. La baisse démographique due aux épidémies qui frappèrent les basses terres dans la région de Santa Cruz, fut quant à elle un phénomène d’une grande ampleur, et l’on voit mal, étant donné les chiffres estimés de ce désastre, comment les Yuracaré n’auraient pas

²⁹ Le fait est relevé par un *encomendero* espagnol de Mizque en 1584, qui se plaint de la fuite de « ses Indiens » (Schramm 1993, p. 20). Angulo (1588) sera précisément chargé d’aller enquêter sur la disparition de ces Indiens marrons.

³⁰ Renard-Casevitz, Saignes et Taylor (1986, p. 179), sur la base du témoignage d’un cacique yumo recueilli par Abregu y Figueroa (1644).

été eux aussi, du moins partiellement, affectés. Estimée entre 30 000 et 60 000 individus en 1560, la population indigène voisine de Santa Cruz fond à 3000-4000 personnes en 1600, pour s'effondrer à moins de 200 en 1678³¹.

Face à l'arc de cercle constitué par les positions espagnoles qui contrôlent les Andes et les régions du Grande, les Yuracaré semblent avoir été enclins à favoriser le repli stratégique. Une guerre de "pacification", peu documentée, qui suit les épisodes belliqueux où les Yuracaré apparaissent alliés des Chiriguano, aurait eu lieu dans les années 1590 en plusieurs étapes, et aurait conduit certains d'entre eux à être intégrés de force avec le statut de *yanacona*³² au sein de la population du bourg naissant de San Lorenzo³³. Cependant dès le début du XVI^e siècle, il était impossible de parvenir chez eux depuis ce centre de peuplement³⁴. Les Yuracaré se taillèrent alors une réputation belliqueuse. Depuis une zone de piémont que l'on peut situer entre le haut Ichilo et les environs du Yapacani, ils réalisèrent des attaques ponctuelles sur le chemin royal qui conduisait de *valle* Grande à Santa Cruz ou encore contre les Indiens tributaires qui continuaient d'exploiter la coca à Chuquioma et Arepucho pour payer le tribut. Ces raids servirent de motifs aux Espagnols – de la *Gobernación* de Santa Cruz ou de la *villa* de Mizque – pour diriger contre eux des expéditions "punitives". Si ces dernières se présentaient comme des expéditions légitimes, elles pouvaient fort bien servir à alimenter un trafic de « pièces » (comme on appelait par euphémisme les captifs vendus comme esclaves par la suite).

Les raids les plus saillants dirigés contre les Indiens piémontais, Yumo et Yuracaré au premier chef, seront relativement nombreux dans la première moitié du XVI^e siècle³⁵. Parmi les épisodes principaux ou les mieux documentés, on citera les expéditions de 1610 contre les

³¹ Ces chiffres approximatifs, cités par Renard-Casevitz, Saignes et Taylor (1986, p. 196), indiquent l'ordre de grandeur d'une baisse démographique impossible à cerner précisément, mais dont l'ampleur fut choquante même pour certains administrateurs de l'époque. Francisco de Alfaro (1977 [1635] [1604], p. 119), dans une *provisión* visant à protéger la population indigène de la province, reconnaît ainsi qu' « à cinquante lieues à la ronde de cette ville [Santa Cruz de la Sierra], il n'y a plus un indien. »

³² Terme quechua et institution andine. Personnel de service attaché à vie à son maître.

³³ Sur ce point, cf. les commentaires détaillés de Kelm (1997 [1966], p. 146-149) qui cite le témoignage de Bernardo de la Rivera Altamirano, témoin dans le dossier d'information de Solís Holguín : « À cette époque, il [Solís Holguín] conquiert et réduit les nations des indiens jorees, tamacosies et yuracares, les donnant comme yanacanas en vertu desdites provisions et actes capitulaires des habitants » (1914 [1603], p. 84).

³⁴ Telle est la situation dans les années 1615-1620. « À [San Lorenzo] il n'y a pas d'information du lieu que lesdits Indiens habitent, bien qu'on les ait recherchés quelquefois. En raison de l'étendue et de l'aspect impénétrable de la terre qu'ils possèdent, ils ne peuvent être pris avec aisance [depuis San Lorenzo] comme ils peuvent l'être [en allant chez eux depuis] le Pérou [i.e. en passant par les *yungas* de coca] » (Nuño de la Cueva 1629 [1619], f^o18r-19v).

³⁵ La documentation de ces épisodes principalement concentrée dans les archives de Cochabamba a été exploitée et présentée par Schramm (1995) et Meruvia Balderama (2000).

Yumo³⁶, de 1617 et 1619 contre les Yuracaré³⁷, de 1622 contre les Yumo³⁸. En 1629, une importante expédition eut lieu contre les Yuracaré, qui avaient tué 13 ou 14 Indiens tributaires et producteurs de coca dans le vallon de Chiguala dans les *yungas*³⁹. On aura l'occasion de revenir sur ces épisodes guerriers et l'on se contentera pour le moment d'indiquer par avance que l'agressivité attribuée aux Yuracaré, si elle a une réalité documentaire, a sans doute en partie été exagérée par les Espagnols de la région, précisément pour pouvoir justifier aux yeux de la Couronne, la prise de captifs alimentant ainsi des cycles de violences.

Cette situation tendue, caractéristique de la première moitié du XVII^e siècle, fut suivie d'une période plus calme qui permit la reprise de contacts plus étroits avec les piémontais depuis les *valles*, mais avant tout les Yumo et Amo-Rache, les Yuracaré restant à part. Ce changement peut être mis en rapport avec la relocalisation du chemin approprié devant conduire à découvrir les richesses de Mojos à travers la région des Amo-Rache à peine explorée par de Angulo. La rédaction du dossier de témoignages constitué en 1644 pour obtenir une autorisation de conquête dont le point de départ se situe dans les *valles* témoigne de ce revirement général. À partir du moment où les Espagnols découvrirent qu'il valait mieux entrer pacifiquement dans cette région du piémont plutôt que de mener des "expéditions punitives", la paix s'y instaura durant quelque quarante ans. Les expéditions officielles depuis les *valles* vers le piémont s'organisèrent à partir des années 1655, et elles donnèrent lieu à la rédaction d'une série de textes qui permettent de se faire une idée relativement précise de cette région dans le deuxième tiers du XVII^e siècle.⁴⁰ C'est au cours de cette période que le dominicain Del Rosario séjourna trois ans chez les Yumo, dans les *yungas*, et qu'il accompagna par la suite Benito Quiroga y Rivera à la recherche de ressources minières, parcourant l'espace du piémont qui va du Chapare au Sécure, ou encore depuis la

³⁶ Raid cité par Meruvia Balderama (2000, p. 117, et p. 147-148). Lors de ce raid, 57 ou 70 Yumo furent capturés et pris en esclavage.

³⁷ Raids réalisés par Francisco Rodríguez Peinado et mentionnés par différents documents in AGI : Charcas, 90, N4. Ce matériau est déjà cité par Renard-Casevitz, Saignes et Taylor (1986, p. 182).

³⁸ *Ibid.* à partir de ABNB : Mizque E 1622-2, information du cap. J. de Aguilera G., 24/11/1622.

³⁹ Raid réalisé également par Francisco Rodríguez Peinado, mentionné in AGI : Charcas, 90, N4.

⁴⁰ De la Fuente (s.d. [2000], p. 194-195) indique que Ruiz de Saavedra obtint en 1655 une autorisation de conquête pour la pacification des Indiens infidèles Mohos et Raches, mais aussi pour découvrir des gisements d'or et d'argent sur le piémont, et pour récupérer des populations d'Indiens qui avaient fui le système colonial. À sa mort, en 1658, cette autorisation fut transmise à Pedro Fernández de Salamanca, dont les expéditions commencèrent en 1659 et sont partiellement connues grâce à la *Relación mirabalina* (2001 [ca. 1660-1684]), texte mutilé dont une grande part est due à Juan de Mirabal, et redécouvert dans la Bibliothèque de l'Université Gabriel René Moreno de Santa Cruz, par María Cristina Egido Fernández. Salamanca renonça à ces prérogatives qui furent récupérées par Benito Rivera y Quiroga et son oncle, Antonio López de Quiroga, en 1669, au moment où les jésuites commencèrent à prendre contact avec les Mojos du Mamoré. On cite dans cette thèse la version électronique de 2001 de la *Relación mirabalina* mais une version papier du même document a été publiée en 2008.

cordillère du Tunari descendant le rio Cotacajes (formateur du haut Beni)⁴¹. Cette série d'expéditions permirent aux dominicains dans les années 1670 de fonder une série de petites missions avec les Moço, les Maniqui et les Amo-Rache, au nord de Cochabamba et à l'ouest des missions jésuites. Si l'ensemble du piémont fut, en l'espace de 25 ans, l'objet de nombreux voyages et d'*entradas* successives, aucune des sources produites à cette époque ne mentionne les Yuracaré, sinon indirectement, dans un territoire compris entre le Chapare et Santa Cruz. On en conclut que nul ne semble s'y être engagé, moins par crainte des Yuracaré que par désintérêt.

L'arrivée des jésuites, à partir de 1668 (Bermudo, de Soto) sur le Mamoré, conduisit en quelque 30 ans à un profond bouleversement de la région. L'ensemble des voisins des basses terres des Yuracaré, à l'exception de quelques groupes tupi (ancêtres des Siriono, des Yuqui et des Guarayo), furent réduits dans diverses missions, tandis que le sort des Amo-Rache et des Yumo se précipita. Si les Yuracaré échappèrent à la mainmise missionnaire et survécurent alors de plus en plus isolés, ce ne fut pas le cas de leurs voisins, même si au départ ils apparaissaient encore cités ensemble. En 1684 et en 1687, alors que les jésuites commençaient à connaître un véritable succès dans les *llanos* de Mojos, éclatèrent, sans que l'on en connaisse les raisons précises, d'importants soulèvements des populations piémontaises (Amo-Rache, Yumo et Yuracaré confondus). L'extrême intensité de cette rébellion – piémontais émergeant en armes dans les *valles*⁴² – contraignit à l'abandon de la production de coca dans les *yungas* pendant près de trois quarts de siècle et coïncida avec l'ultime mention des Yumo qui, par la suite, disparurent sans laisser de traces ; quant aux Amo-Rache, on ne les mentionnera plus que vaguement dans le piémont où ils étaient préalablement situés⁴³. Réduits par les dominicains, ils se soulevèrent avec des Mosutíe (un synonyme de Moço, et ascendants des Mosekene actuels), et des Maniqués (vraisemblablement des ascendants des Chimanes), mettant un terme aux missions de cet ordre dans la région, en 1696⁴⁴. Il semble que, par la suite, plus aucun témoin *de visu* ne les rencontra. Lorsque Jiménez Bejarano, ex-préfet des missions franciscaines yuracaré partit en 1800 avec l'intention de réduire les Rache qu'on imaginait résider sur le Cotacajes, il ne trouva en aval que des Mosekene.

⁴¹ Un texte du dominicain Del Rosario qui participe à une expédition de Rivera nous est parvenu, cf. Del Rosario (1985 [1682] [1677]).

⁴² Pour des commentaires sur ce raid et les sources qui nous permettent de nous en faire une idée, cf. chapitre IV/2/b.

⁴³ Garriga (1906 [1715]).

⁴⁴ Pour des informations sur la rébellion des missions dominicaines, cf. Tormo Sans (1978, p. 301-302) et la synthèse des sources proposée par Daillant (1994, p.16 et 18-19), à partir de Tormo Sans (1978) mais aussi d'Armentia (1903).

C'est dans l'espace libéré par la disparition des Amo-Rache et des sous-groupes arawak Mojo que les Yuracaré se déplacèrent vers le nord, fuyant vraisemblablement les abords de Santa Cruz. En 1727, la mission de San José de Buena-Vista, fondée à la fin du XVI^e siècle, trouva son emplacement définitif sur un territoire réputé être occupé par les Yuracaré cinquante ans auparavant, mais qu'ils avaient déjà évacué. Les autorités coloniales après l'échec des expéditions de Rivera y Quiroga, qui ne découvrit pas les richesses escomptées, délaissèrent le piémont. Si les jésuites ne s'intéressèrent apparemment pas aux Yuracaré, dans leur globalité, il n'est pas clairement prouvé que des parentèles yuracaré ne connurent pas l'une ou l'autre des missions et de fortes présomptions portent à croire que certains purent y être contraints⁴⁵.

2. Une mosaïque socioculturelle : le voisinage social des Yuracaré

L'épaisseur sociologique et les caractéristiques ethnographiques des populations voisines des Yuracaré, au moment de l'arrivée des Espagnols – partenaires commerciaux proches ou lointains, ennemis ou amis –, sont malaisées à reconstituer. La plupart de ces groupes, qui ont disparu ou ont été soumis à des processus d'ethnogenèse importants, n'ont aujourd'hui de réalité que documentaire. Les informations les concernant sont de qualité variable, piètres dans les textes de nature administrative, elles sont plus riches dans certains comptes rendus de voyages d'exploration ou de dépositions de témoins, particulièrement de religieux, mais émanent de documents toujours difficiles à lire au travers des préjugés coloniaux. Malgré d'inévitables flottements et des zones d'ombre, l'accumulation des sources offre néanmoins la possibilité d'esquisser un panorama général, qui révèle l'extrême complexité de l'environnement social dans lequel s'est inscrite l'histoire yuracaré.

Témoignage de la sédimentation d'histoires de longues durées, l'espace social qui entoure le territoire yuracaré résiste à toute vision typologique ou classificatoire simplificatrice et remet en cause l'idée d'une dichotomie sociale nette entre hautes terres et basses terres sur cette portion de la cordillère. Émerge en effet de l'examen des sources une impressionnante imbrication sociologique qui vient se superposer à la diversité des paysages et des milieux.

⁴⁵ « Du temps des jésuites, les Yuracarès ont encore été obligés de fuir, inquiétés, d'un côté, par les Moxos, de l'autre, par les Chiquitos de Buena-Vista, près de Santa-Cruz, qui, chargés par les jésuites d'amener des néophytes, allaient fréquemment jusqu'au Rio Chimoré, y surprenaient les Yuracarès, les chargeaient de liens, les amenaient ainsi vers les missions, souvent jusqu'à Concepcion ou Santiago de Chiquitos, ce qui ne les empêchait pas de retourner vers leurs forêts. » (D'Orbigny, 1844, p. 193).

Pour déployer le déconcertant environnement social de cette région et décrire les relations des Yuracaré avec leurs voisins, on distinguera ici deux grands ensembles de populations, face auxquelles les Yuracaré occuperont toujours une position que l'on a qualifiée de "retrait relatif".

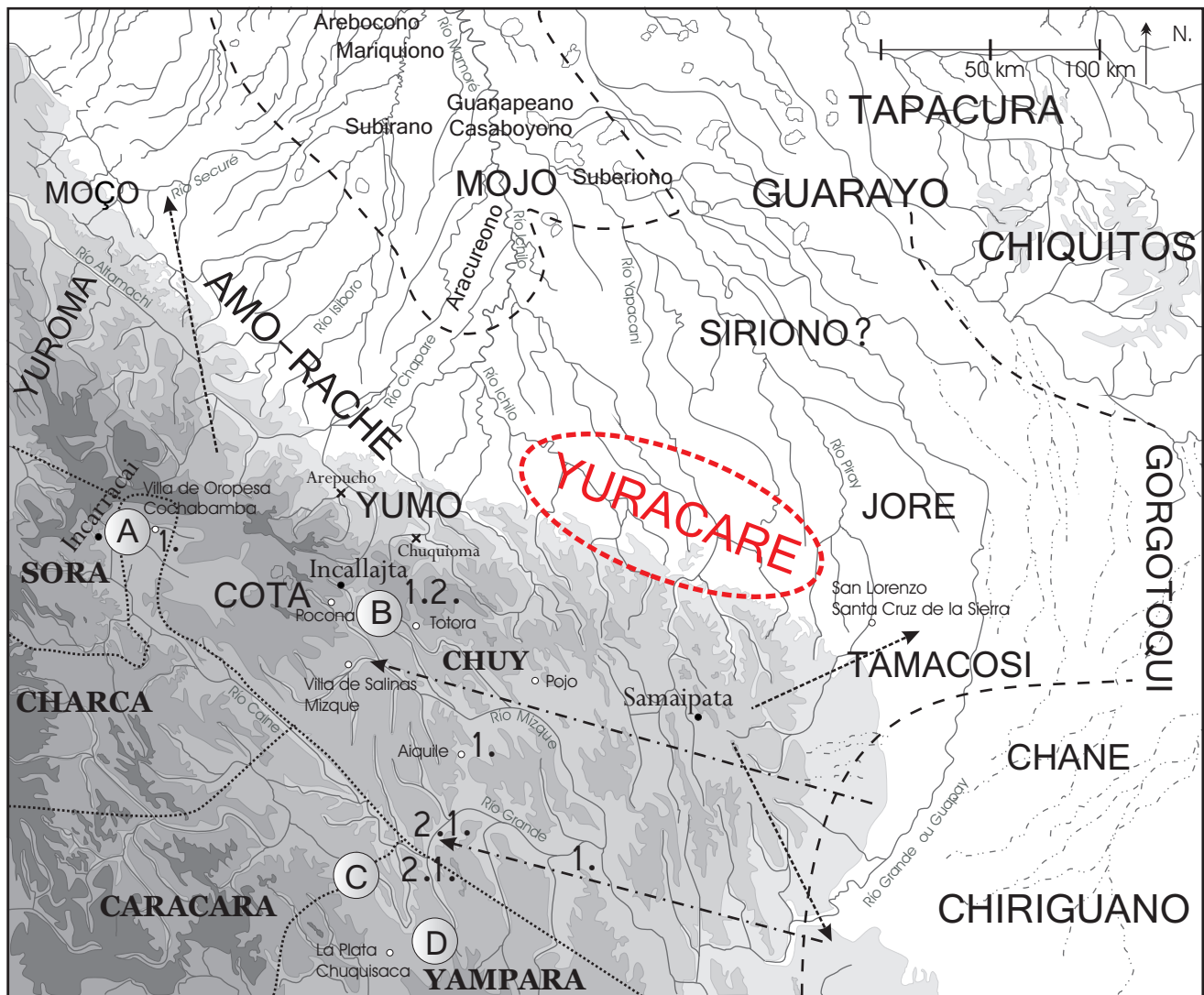
a. Des *valles* au piémont septentrional : diversité dans l'ombre de la cordillère

Au nord et à l'ouest de leur territoire, les Yuracaré avaient pour voisins, au XVI^e et au XVII^e siècles, trois populations avec lesquelles on sait qu'ils ont développé des rapports privilégiés : alliance de solidarité face aux Espagnols ou encore partenariat commercial. La bande de forêt tropicale piémontaise comprise *grosso modo* entre l'Ichoa et le Chapare d'une part, et les *yungas* du Paracti (un formateur du Chapare) d'autre part, était occupée avec certitude jusqu'à la fin du XVII^e siècle par les Amo-Rache qui prêtèrent leurs services aux Incas. Dans la région qui coïncide approximativement, sans se confondre exactement avec elle, avec la zone de production de coca, les Yuracaré voisinaient avec les Yumo, exilés des *valles*, venus s'y replier à la fin du XVI^e siècle. Enfin en altitude, dans les *valles* de Pojo, les Chuy, comme l'attestent les sources espagnoles, étaient pour eux d'étroits partenaires commerciaux et "amis". Ces trois populations, bien que distinctes les unes des autres, avaient néanmoins plusieurs points communs. À l'époque de l'expansion maximale de l'empire inca, elles cohabitaient toutes dans les *valles*. Dans un patchwork territorial sans continuité, elles pouvaient rencontrer aussi bien des travailleurs saisonniers (*mitimaes*) appartenant aux chefferies contrôlant l'Altiplano, que des contingents déplacés par les Incas de divers points de leur empire (*mitimaes incáicos*). Ces trois populations pratiquaient, ou du moins connaissaient, une des langues dominantes du Collasuyu.

La qualité des liens qu'entretenaient les populations piémontaises et celles des *valles* sur cette portion des Andes, ajoutée à la porosité de l'ultime cordillère qui descend sur les plaines de Mojos, conduit à se demander si à l'instar des Amo-Rache, les Yuracaré ont participé de ce phénomène. Schramm, pour sa part, semble être de cet avis, et il est suivi par Barragán. Non sans quelques réserves, Schramm fait deux hypothèses complémentaires : d'une part selon lui, « il est possible que Yurakares et Chuys formaient une unité linguistique dans le passé précolombien »⁴⁶, d'autre part, il indique que « les Yurakaré [...] probablement jusqu'au début

⁴⁶ Schramm (1993, p. 23). Par "unité linguistique" Schramm veut dire qu'ils parlaient la même langue.

Carte 4 : Entourage social des Yuracaré XVI^e- XVII^e siècles.



Elaboration personnelle à partir de la carte physique de l'Institut Geográfico Militar (IGM), La Paz 1991.

LÉGENDE

4000 - 5000 m
3000 - 4000 m
2000 - 3000 m
1000 - 2000 m
0500 - 1000 m
0000 - 0500 m

Table altimétrique.

- Cours d'eau.
- - - Cours d'eau semi-permanent.
- > Pénétration inca attestée historiquement (1).
- - - -> Axe approximatif des raids chiriguano (2).
- - - - - Limite approximative de zones d'occupation (3).
- Frontière approximative des chefferies andines (4).



Zone de concentration de mitimaes andins.

A

Quillaca, Caranga, Chilque, Chile, Colla, Uru, Caracara, Charca, Yampara, Chicha, Yungas de Ica (5).

B

Colla, Lupaca, Quillaca, Charca, Caracara (6).

C

Quillaca, Uruquilla, Aullaga, Caranga, Sora (7).

D

Lupaca, Pacaje, Colla, Canchi, Cana, Caranga, Caracara (8).

1.

Moyo, Moyo-Moyo (9).

2.

Churumata (10).

CARACARA

Chefferie andine (11).

CHIRIGUANO

Groupe social (12).

● Inkarrakai

Site créé ou développé par les Incas.

× Arepucho

Lieu-dit, production de coca (13).

○ Pocona

Ville ou bourg espagnol.

SOURCES

- (1) De Angulo (1588); Alcaya (*ca.* 1610).
 (2) Sources diverses pour le XVI^e début du XVII^e. (3) Évaluation personnelle. (4) Platt, Bouysse-Cassagne et Harris (2006). (5) Wachtel (1980-1981). (6) Platt, Bouysse-Cassagne et Harris (2006). (7) Barragán (1994). (8) Barragán (1994). (9) Platt, Bouysse-Cassagne et Harris (2006) sauf *Cota* et *Chuy* d'après Schramm (1993). (10) et (11) Barragán (1994). (12) De gauche à droite et de bas en haut : *Moço* (Del Rosario, 1677); *Mojo* et sous-groupes (Del Castillo, *ca.* 1677, Garriga 1715); *Guarayo* (diverses sources XVII^e); *Chiquito* (diverses sources XVI^e-XVII^e); *Yuroma* (Renard-Casevitz, Saignes, Taylor 1986); *Amo-Rache* (diverses sources XVI^e-XVII^e); *Siriono* (Renard-Casevitz, Saignes et Taylor 1986 pour mention de Hiriones en 1603); *Yumo* (diverses sources fin du XVII^e); *Yuracaré* (diverses sources XVI^e-XVII^e); *Jore* (diverses sources 1550-1600); *Gorgotoqui* (diverses sources 1550-1560); *Chane* et *Chiriguano* (Saignes 1991). (13) Julien (1998).

de l'époque coloniale ne vivaient pas exclusivement sur le piémont du Chapare, mais occupaient les deux côtés de la crête de la cordillère »⁴⁷.

Si ces inférences ont l'intérêt de souligner les liens existant entre Yuracaré et Chuy, le matériau documentaire historique qui permet de les formuler paraît cependant, à ce jour, moins convaincant que ce qui vaut pour les Amo-Rache. L'assimilation linguistique du chuy et du yuracaré, en premier lieu, est une hypothèse faite sur des sources qui sont de l'ordre de la "rumeur". Sans étayement proprement linguistique, elles restent incertaines et ne peuvent d'ailleurs même pas être réinterprétées de façon univoque.⁴⁸ Quant à la présence de Yuracaré dans les *valles*, cette mention unique ne provient pas d'un témoignage oculaire.⁴⁹ Schramm a cependant raison de souligner la proximité des rapports entre Chuy et Yuracaré à la fin du XVI^e siècle, elle ne semble guère permettre de postuler des liens autres qu'une complémentarité verticale et du partenariat à distance. L'étroitesse des liens entre les Chuy et les Yuracaré reste une des bases documentaires les plus sérieuses, mais pas forcément la seule, qui conforte la possibilité d'une appropriation par les Yuracaré de discours porteurs de préoccupations cosmologiques andines.

Mais qui étaient les Chuy et que sait-on plus particulièrement de ce groupe ? À travers diverses sources émanant des chefferies des hautes terres, les Chuy, à l'instar des Yampara et des Chicha, sont considérés comme des membres à part entière de la Confédération Charca, à laquelle ils auraient été agrégés par un processus de conquête militaire⁵⁰. Les traditions les plus anciennes, recueillies au début de la conquête des *valles*, affirment que les Chuy auraient constitué une population *natural* (*i.e.* autochtone) des *valles* de Cochabamba. Elle aurait été déplacée en direction de la frontière chiriguano avec les Cota, autre population des *valles* qui

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ En 1628, lors d'un raid d'une population du piémont, remarque Schramm (*ibid.*), des femmes de Pocona, auraient reconnu les Yuracaré au fait qu'ils parlaient chuy. Cette citation trouverait son sens à partir de la remarque d'un missionnaire franciscain de Pocona, signalant bien plus tardivement (1687), que les Yuracaré « sont originaires des Chuys de Mizque » (*ibid.*). Pris dans sa globalité, le dossier ethno-historique de la région montre que si quelques Chuy ont bien fui sur le piémont parmi les Yuracaré vers les années 1580, à l'époque de la confédération qui les liaient également aux Chiriguano, cela ne signifie pas que les premiers sont à l'origine des autres. Par ailleurs, si des femmes de Pocona avaient reconnu des Yuracaré au fait qu'ils « parlaient chuy », cela signifie sans doute que les Chuy avaient une langue "à eux", mais on peut imaginer des Yuracaré bilingues, parlant chuy en plus de leur propre langue. Le contexte de production du témoignage de 1628 (des propos entendus au cours d'un raid), incite enfin à traiter leur pertinence avec beaucoup de prudence.

⁴⁹ Schramm indique qu'un Espagnol, entré en conflit avec les Chuy au sujet de la possession d'un territoire près de Mizque, affirme que les terres n'appartiennent pas aux Chuy, mais aux « indiens anciens ybaracures et dagapories » qui y faisaient paître leurs animaux (*ibid.*, p. 22). Cette évocation, pour le moins étrange, de Yuracaré "éleveurs", qui entre en contradiction avec la répugnance de l'élevage dont d'Orbigny donne de clairs témoignages, jointe à la mention d'un groupe qui n'est, à ma connaissance, jamais cité nulle part ailleurs, et qui plus est, dans le cadre d'un conflit foncier pour justifier d'une appropriation, ne pourrait être probante que corroborée par d'autres sources.

⁵⁰ T. Platt, communication personnelle. Pour une compréhension plus détaillée de l'articulation entre les Chuy et la confédération Charca, cf. Platt, Bouysse-Cassagne et Harris (2006).

lui était, semble-t-il, étroitement apparentée, par l'Inca Huayna Capac⁵¹. Tandis que les Cota se virent localisés plutôt du côté de Pocona, à proximité de la vallée de Sacaba, les Chuy furent déplacés à proximité de Pojo. C'est précisément dans cette région, à l'est de Samaipata non loin des établissements chiriguano, que les Chuy passèrent sous le contrôle de Gabriel Paniagua à la fin des années 1540. Leur placement dans la région, pour protéger et couvrir la frontière alentour et peut-être le centre d'Incallajta, se trouve indirectement confirmé quelques années plus tard. Alors qu'Irala atteint les *llanos* de Grigota en 1548, depuis Asunción, apprenant la fondation de La Plata, il envoie son capitaine Ñuflo de Chavez aux nouvelles dans le « royaume du Pérou ». Ce dernier, en route pour Lima, est amené sur son chemin à réaliser une conciliation entre Chuy et Chiriguano pour éviter un embrasement belliqueux.⁵² Il est probable que les Chuy jouaient également un rôle dans la production de la coca.⁵³

Les informations sur l'organisation sociale chuy sont, comme on peut s'en douter, peu nombreuses. Néanmoins celles que l'on peut tirer du *repartimiento* de Mizque où les Chuy furent concentrés en 1574 (à ne pas confondre avec la bourgade de Mizque fondée sous le nom de Villa de Salinas en 1604), indiquent qu'ils se distribuaient en deux moitiés selon le modèle habituel des chefferies du Collasuyu, *hanan-saya* et *hurin-saya*, dotées chacune de leur *kuraka* respectif et regroupant elles-mêmes diverses parentèles ou *ayllu*. On sait même que le *kuraka* de la moitié *hanan* était alors le responsable d'un *ayllu* amo (-rache)⁵⁴. Face à ces informations locales, qui font des Chuy un groupe déplacé par les Incas pour servir de tampon à l'avancée chiriguano, le *Mémorial de Charcas* dépeint les Chuy comme une unité

⁵¹ Ces informations ont été présentées par Urquidi (1970 [1950], p. 350-358) ; elles se retrouvent dans le *Repartimientos de Tierras de Huayna Capac* (1977 [1556]), *apud.* Querejazu (1998). Wachtel (1980-1981) y fait également référence.

⁵² Panaigua en personne témoigne ainsi d'événements qui suivirent l'arrivée d'Irala au pied de la cordillère dans les *llanos* de Grigota. « Domingo de Irala [...] arriva en quarante-huit [1548], avec des gens vers les collines du Guapay près de la cordillère et de là vint Ñuflo de Chávez à ce Royaume [le Pérou]. Sur le chemin, il rencontra les Chiriguano qui venaient faire la guerre aux Indiens de Poxo qui aujourd'hui s'appellent de Mizque. [...] Ñuflo de Chávez s'opposa à l'exécution de leur dessein, et les fit amis avec tous les Indiens de la frontière. Les Chiriguano donnèrent aux Indiens de Poxo une Indienne ou un Indien qui s'appelle Marada, et est un des chefs principaux de la cordillère [...] grâce à quoi, ils restèrent amis et en paix, allant et venant à Poxo », *apud.* Kelm (1997 [1966], p. 167 note 34).

⁵³ Si ni Julien (1998) ni Meruvia Balderama (2000) ne font explicitement référence au travail des Chuy comme *cocaleros*, on remarquera cependant que ceux-ci sont considérés par les Espagnols, à la fin du XVI^e siècle, comme des propriétaires de terres dans les *yungas*, précisément où la coca était exploitée, et notamment les terres d'un dénommé Juan Choca, cacique de Pojo (Chuy) (Meruvia Balderama 2000, p. 102-103). Le témoignage de l'esclave Blas, qui indique que les Yuracaré procuraient de la coca aux Chiriguano confirme indirectement cette situation. Évoquant la présence de « caciques chuy » parmi les Yuracaré, il affirme en effet que « les cinq Indiens dudit Don Juan Choclo [ailleurs appelé Choca dans le même témoignage] et d'autres caciques, [...] [qui] se trouvent [actuellement] avec les Yuracares, sont venus pour vivre avec les Chiriguanaes de Caripuy et ils leur apportaient de la coca, mais il ne sait pas si c'était de la part des Indiens de Misque ou non » (1585, f°67v. [133]). Ce témoignage permet peut-être de comprendre que le tribut versé en coca aux Chiriguano par les Yuracaré pouvait fort bien être obtenu auprès des Chuy, sans que les Yuracaré cultivent forcément eux-mêmes cette plante.

⁵⁴ Pour les renseignements sur l'organisation sociale des Chuy, *cf.* Schramm (1993).

politico-culturelle, dotée d'une hiérarchie à multiples niveaux segmentaires, intégrée à la Confédération Charca dont elle serait une des « sept nations »⁵⁵. Entre un groupe des *valles* déplacé, visiblement peu nombreux, et les descriptions émanant de Charcas, on peut se sentir un peu désorienté. Mais l'intégration incontestable des Chuy dans un macro-ensemble comprenant les principales chefferies dont les centres politiques étaient tous situés sur l'Altiplano, fait ressortir néanmoins leur contraste avec des groupes comme les Amo-Rache et les Yumo.

Les pratiques linguistiques des Chuy confirment l'étroitesse de leur lien, au début de l'ère coloniale, avec les populations dominantes des hauts plateaux et la colonisation inca puisque l'aymara et le quechua étaient en effet les langues parlées à Mizque⁵⁶. Pourtant, bien que l'on ne dispose pas de données linguistiques qui permettent de le certifier, il est possible que les Chuy aient disposé d'une seconde langue à caractère privé. Outre les références déjà citées qui précisent l'existence d'une « langue chuy », Schramm a relevé par ailleurs, bien que sans référence explicite à ces derniers, la mention d'une langue dans la zone des *valles* du rio Mizque qui n'était ni l'aymara ni le quechua.⁵⁷ Au vu de l'ensemble de ces données, il semble judicieux d'avancer l'hypothèse que les Chuy constituaient une petite unité sociopolitique, associée aux chefferies de la confédération Charca. Non seulement déplacée, mais sans doute aussi « restructurée » par les Incas, elle se délitera dans le creuset colonial. Néanmoins la distinctivité des Chuy semble avoir été relativement durable puisque leur existence, au moins nominale, subsiste jusqu'à la fin du XVIII^e siècle⁵⁸.

⁵⁵ « Dans notre province des Charcas, avant les Ingas, et après eux, il y avait des seigneurs « naturels » supérieurs qui dirigeaient pour certains dix mille vassaux, d'autres huit mille Indiens, d'autres encore six mille vassaux et Indiens, enfin, d'autres seigneurs étaient supérieurs aux autres caciques et seigneurs qu'il y avait dans chaque nation. Ainsi, l'un deux était celui des Charcas, l'autre des Caracaras, l'autre des Soras, l'autre des Quillacas, l'autre des Carangas, l'autre des Chuis, et l'autre des Chicha, différents les uns et les autres, par la nation, les coutumes et le vêtement. Chacun de ces seigneurs avait d'habitude huit personnes de second rang et dix mille Indiens. De plus il y avait quatre représentants principaux, de chaque *ayllu* de cinq cents et de cent Indiens, et quatre dirigeants dans chaque *ayllu*, chacun dans sa nation de *hanansaya* et *hurinsaya*. Et dans cet ordre gouvernèrent les Ingas », *Memorial de Charcas* édité par Espinoza Soriano (1969), cité d'après Querejazu (1998, p. 15-16).

⁵⁶ Bouysse-Cassagne (1975, 1987) s'appuie sur la *Copia de curatos* de l'évêché de la Plata, une des sources fondamentales sur la distribution des langues andines (aymara, quechua, puquina et uruquilla) à la fin du XVI^e et au XVII^e siècle. La datation de cet important document découvert par T. Bouysse-Cassagne a donné lieu à un débat non clos parmi les andinistes, cf. Torero (2002, p. 377-378), Espinoza Soriano (2005, p. 137-138).

⁵⁷ Schramm évoque un document écrit en langue « chisgua » (1999, p. 411 note 87). On pourrait estimer que si d'aventure des sources venaient confirmer l'existence d'une langue « chuy », il pourrait s'agir d'une sorte de puquina, mais la diversité sociale préexistante à l'expansion des langues aymara d'abord, puis quechua ensuite, dans les *valles* qui s'instituèrent comme *coimè*, ne permet en rien de le confirmer. Seule une étude toponymique comparative, historique, permettrait peut-être de donner quelques résultats. Mais ces travaux restent à faire.

⁵⁸ Viedma reconnaît, à la fin du XVIII^e siècle l'existence de quelques « Chues ». En décrivant la ville de Mizque, il dit en effet que « bien qu'il s'agisse d'une localité espagnole, il s'y trouve aussi des Indiens locaux appelés *Chues*, de la caste desquels il reste treize tributaires. Ils possèdent pour bien communautaire différents terrains et des salines situées dans la vallée de Chisa » (1836 [1793], p. 46).

Les Yumo, qui fuiront dans les *yungas* à une époque qui pourrait coïncider avec les années 1580, à la suite des réformes de Toledo, et bien qu’habitants originaires des *valles*, sont sans doute une population passablement différente des Chuy. Localisés sur le moyen Ivirizu à la fin du XVII^e (rivière connue à l’époque sous les noms Lope de Mendoza ou Yungoma), les Yumo résidaient dans une portion des *yungas* isolée et difficile d’accès, mais proche de la production de coca d’Arepucho. Ce groupe peu nombreux, qui n’a sans doute jamais dépassé quelques petites centaines de personnes, est d’affiliation linguistique claire dans les sources du XVII^e siècle et tous concordent pour dire qu’ils parlaient aymara, mais ignoraient le quechua. Leur articulation politique à l’espace andin en revanche est plus difficilement saisissable, et ceci bien avant qu’ils ne prennent, du point de vue colonial, le chemin du marronnage. Leur fuite réussie dans les *yungas*, face aux chamboulements de l’ordre social des *valles*, suggère qu’ils sont issus d’un segment de population qui y était relativement autonome à l’époque du *Tawantinsuyu*, et leur adaptation dans le milieu tropical des *yungas* peut s’expliquer, quant à elle, par une possible participation “traditionnelle” à la production de la coca.

Une source d’archives, bien que tardive et par conséquent sujette à caution, indique que les Yumo seraient les descendants des Moyo de Pocona⁵⁹. Si une telle origine conduit précisément au centre qui gérait la production de la coca, l’interversion syllabique entre Moyo et Yumo, permettant de passer d’un terme à l’autre, pourrait laisser penser que l’informateur a succombé à une étymologie fantaisiste. Mais à cette restriction près, les informations coloniales anciennes qui concernent des gens appelés Moyo ou Moyomoyo dans les *valles*, les quelques éléments descriptifs que l’on possède sur les gens appelés ainsi du temps des premiers *repartimientos*, enfin la trajectoire historique des Yumo, ne laissent pas de s’articuler relativement bien, et Schramm a raison de donner quelque crédit à cette indication.

Reste à savoir qui étaient les gens appelés Moyo ou Moyomoyo. Ces termes, si l’on suit Barragán, bien qu’ils fassent avant tout référence à des gens situés sur le cours du rio Grande dans les environs de Aiquile, ne peuvent pas être considérés avec certitude comme des ethnonymes, car ils pourraient avoir été un appellatif générique désignant des populations d’origines distinctes, hétérogènes entre elles, mais qui du point de vue inca ou des chefferies aymara, présentaient une forme sociale similaire⁶⁰. Derrière ce terme générique, il y aurait eu en effet des “espèces” de Moyo différents, comme en témoigneraient les termes Lacaja,

⁵⁹ Meruvia Balderama (2000, p. 54).

⁶⁰ Pour une liste des *encomenderos* ayant possédé des Moyo, cf. Schramm (1999, p. 404 note 59).

Suere, qui apparaissent quelquefois, conjointement ou non, avec le terme Moyomoyo, toujours pour désigner des gens établis dans les *valles* du rio Grande (Chinguri dans les Andes). Mais les Moyo ne sont pas exclusivement situés sur cet axe fluvial, puisque l'on trouve des gens appelés ainsi beaucoup plus au sud, sur les formateurs du Pilcomayo et du Bermejo⁶¹.

Qu'il se soit agi d'un "groupe ethnique" ou de diverses populations appréhendées sous un même appellatif générique, les Moyo ont reçu un traitement social qui confirme en tout cas leur position périphérique dans le *Tawantinsuyu*. Certaines sources indiquent qu'ils ont servi d'alliés ou de "mercenaires" des Incas sur la frontière chiriguano ; placés à proximité de leurs forteresses, d'autres auraient pu être associés à des chefferies aymara. Ce statut n'est pas sans rappeler la position de certains Uru. Cependant, à côté de ceux qui dépendaient plus ou moins fortement des unités politiques les plus charpentées de la région, certains Moyo conserveront leur indépendance. Ceux-ci sont alors dépeints sur le mode de la "sauvagerie" et d'une sauvagerie qui surpasse même celle qu'on pouvait attribuer aux Uru, parangons en la matière⁶². L'ensemble de ces particularités, mais aussi le caractère insaisissable des Moyo ou Moyomoyo, s'articulent bien avec les Yumo et notamment ce « parasitisme frontalier » qui les distingue, pour reprendre une expression de Saignes (qu'il attribue, mais peut-être trop généreusement, également aux Yuracaré et aux Amo-Rache) : repli et isolement hors de portée des Espagnols d'un côté, vols, rapines et agressions dans les *valles* de l'autre⁶³. Le maintien d'une articulation des Yumo avec les *valles* et avec la région de Pocona reste néanmoins perceptible malgré leur isolement et leurs conflits avec les habitants espagnols des *valles*. On peut remarquer que le jeune cacique des Yumo, vers 1660, s'appelait Francisco Xaraxuri⁶⁴. Or ce "nom de famille" est également celui d'une lignée de *kuraka* de Pocona eux-mêmes d'ascendance Cota, dont on peut suivre la trace du XVI^e à la fin du XVII^e.⁶⁵

⁶¹ Pour une synthèse sur la position particulière de ces groupes, auxquels on peut ajouter les Churumata, cf. Barragán (1994, p. 94-105).

⁶² Sur ce point, cf. la référence à des « Moyo moyo andes » que fait Titu Cusi (2002 [1916] [1570], p. 72) lorsqu'il écrit la chronique de la résistance de Manco Capac. À Tambo, ce dernier leur aurait livré des Espagnols pour qu'ils les mangent. D'autres références de ce mode de vie "sauvage" sont rappelés par Schramm (1999, p. 405) et Barragán (1994, p. 146). La comparaison des Moyo et des Uru est l'œuvre de Lizárraga (1916a [ca. 1604], p. 246).

⁶³ Cf. par exemple cette métaphore compréhensive dans Renard-Casevitz, Saignes et Taylor (1986).

⁶⁴ *Relación mirabalina* (2001 [ca. 1660-1684], p. 10).

⁶⁵ Le père de Diego Xaraxuri s'appelait Geronimo Apu (Apu étant un terme commun signifiant chef, en quechua et en aymara), la mère Catalina était la seule personne du village yumo parlant quechua. Le terme Xaraxuri implique une relation avec les *valles*, mais il est bien difficile d'en cerner la nature. Catalina était-elle une femme apparentée aux Xaraxuri de Pocona puisqu'elle parlait quechua ? S'agissait-il d'une stratégie d'alliances locales entre Yumo et Cota ?

Les quelques traits ethnographiques qui caractérisent les Yumo et qui, pour être saisis dans leur détail, nécessiteraient des développements, sont tout à fait *sui generis*. Sur le plan linguistique, ils sont clairement des locuteurs aymara, et l'on dit plus précisément qu'ils parlaient un aymara « *cerrado* »⁶⁶. Si l'on accepte de traduire cette expression par celle d'« aymara obscur », c'est-à-dire non standard, on peut tirer de cette remarque une autre confirmation de leur position périphérique face aux autres populations andines. Bien qu'aymarophones, les Yumo ont un « style » de vie typiquement adapté à une économie de chasse, de cueillette et d'horticulture amazoniennes. Leurs vêtements apparaissent similaires à ceux qui étaient typiques des Yuracaré : ils portaient généralement des tuniques d'écorce de ficus battue et réservaient par ailleurs leurs tuniques de coton aux grandes occasions. On ne signale pas chez eux de parures faciales, labrets, ou parures nasales, comme chez les Amo-Rache, cependant ils chassaient à l'arc, arme dont ils ne se départaient jamais en sortant de leur village⁶⁷.

Grands consommateurs des fruits du palmier *Bactris* (comme les Yuracaré), ils cultivaient entre autres le piment, le coton, les ignames, le maïs et le manioc. Seuls les hommes mastiquaient la coca, mais aucun usage rituel de la feuille n'est mentionné parmi eux⁶⁸. Ils n'étaient pas divisés, semble-t-il, en moitiés, comme les Chuy, et paraissent avoir eu un habitat plus ou moins dispersé. Leur organisation sociale n'est pas déterminable avec précision, mais la *Relación mirabalina* autant que Del Rosario indiquent la présence parmi eux d'un *kuraka* dont la charge était transmise de père en fils. Ce *kuraka* ne semble pas s'être particulièrement distingué des autres membres du groupe. Ces deux auteurs ne décelèrent aucun usage d'autel, oblation à des divinités, par exemple, et ils présentent les Yumo comme dépourvus de toute forme d'idolâtrie bien que dotés, en revanche, de « superstitions » sans nombre⁶⁹.

À côté des Yumo, les Amo-Rache constituent une entité qui apparaît moins directement liée aux populations montagnardes des *valles*, bien que l'on ne manque pas de sources qui indiquent que certains d'entre eux y résidaient. Le terme Amo-Rache, que l'on a forgé ici pour les désigner, se base sur une indication de Del Rosario qui insiste à plusieurs reprises sur l'équivalence des deux termes, affirmant que l'autodénomination de cette population était

⁶⁶ Selon un témoignage de 1644, localisé par Renard-Casevitz, Saignes et Taylor (1986, p. 180, n. 1).

⁶⁷ Pour toutes ces informations ethnographiques, cf. *Relación mirabalina* (2001 [ca. 1660-1684]).

⁶⁸ Pour les plantes cultivées et le vêtement (*ibid.*, p. 13).

⁶⁹ *Relación mirabalina* (2001 [ca. 1660-1684], p. 14). « Nous n'avons pas trouvé d'idoles parmi cette nation. De nombreux abus et superstitions oui, mais aucune idolâtrie formelle. Ils savaient que c'était un péché » (Del Rosario, 1985 [1682] [1677], p. 663).

Amo, alors que leur “surnom” était Rache⁷⁰. Lorsqu'ils assistèrent les Incas lors de leur percée infructueuse vers les basses terres, ils dépendaient d'un *kuraka* inca de la vallée de Sacaba (à proximité de Cochabamba)⁷¹. Comme l'a signalé Schramm, on rapporte la présence d'un *ayllu* amo dépendant d'un *kuraka* chuy près de Mizque, et des Rache auraient constitué une garnison, prêtant leurs services aux Incas à proximité de Samaipata⁷². Leur identification comme des “ancêtres” des Mosekene, proposée depuis longtemps, ne tient guère, face à l'examen des sources les concernant, aussi bien linguistiques, culturelles, que géographiques.⁷³

On ne sait pas exactement si les Amo-Rache, qui se déployaient dans la région comprise entre l'Ichoa, le Chapare et ses formateurs, aux XVI^e et XVII^e siècles, constituaient un groupe unifié où lui-même diversifié. Le terme Oporoño, mentionné par Mirabal comme dénomination d'une variété de Rache, cité aussi sous la variante Aporoño par les jésuites du Mamoré, pourrait désigner un de leurs sous-groupes. Quant aux termes Cunana, Chumpa (de Angulo) ou Chuñipa (Del Rosario), ils semblent plutôt avoir été des noms de communautés locales. La nature des relations internes entre ces sous-groupes est difficile à préciser, mais il est évident que ces rapports n'étaient pas dénués de tensions susceptibles de dégénérer en hostilités ouvertes et participant peut-être d'un régime de vendetta. Outre les conflits sur la frontière coloniale, Del Rosario rapporte en effet un récit local, d'une attaque de Rache du piémont contre « les Chuñipa », les premiers tuant les hommes et enlevant les femmes des seconds.

Population piémontaise beaucoup plus nombreuse que les Yumo, les Amo-Rache auraient compté une demi-douzaine de villages que Del Rosario estime à 1000 personnes⁷⁴. On reviendra sur les relations ambiguës qu'ils semblent avoir maintenues avec leurs voisins Mojo arawak, de l'axe Chapare-Ichilo. Leur voisinage vers le nord et le nord-est, dans la région de l'Isiboro et du Sécure n'était cependant pas strictement arawak. Vers le moyen ou le bas

⁷⁰ « Ce nom – Raches – est hypothétique. Dans la région ils ne le connaissent pas, mais utilisent celui d'Amos. Ils causèrent, il y a longtemps, des dommages dans une *estancia* de la cordillère, et au cas où on tenterait de les rechercher, ils dirent qu'ils s'appelaient Raches » (*ibid.*, p. 681).

⁷¹ Angulo (1906 [1588], p. 101).

⁷² Schramm (1999, p. 408). Une des sources de Schramm est Abregu y Figueroa (1644, f°50 v.). Celui-ci indique que les « raches » se retirèrent de « zamaypata », lorsque l'Inca fut pris.

⁷³ I. Daillant indique en effet que le matériau descriptif, linguistique et culturel donné par Del Rosario, « ne saurait prouver que ces Indiens aient pu être des Mosekene » (1994, p. 15). Cette conclusion, valable pour les Rache à la fin du XVII^e siècle ne sous-entend pas en revanche qu'une partie des Amo-Rache, à la suite des déplacements provoqués par la création des missions dominicaines puis jésuites, n'aient pas pu se fondre parmi les populations locales avec lesquelles ils auraient été réduits.

⁷⁴ Del Rosario (1985 [1682] [1677], p. 669).

Isiboro, ils fréquentaient des Mojo au sens large, appelés Jubirano⁷⁵ ou Subirano⁷⁶, mais parlant une langue différente de ceux du Mamoré⁷⁷, tandis que vers le Sécure, ils avaient pour voisins des gens qui se présentèrent à Del Rosario avec l'autodénomination de Moço selon la graphie choisie par l'auteur et dont la langue est inconnue.⁷⁸ Il n'est pas possible de déterminer l'identité linguistique des Amo-Rache. La seule chose que l'on puisse tenir pour certaine, et qui confirme la solidité de leurs liens avec les hautes terres, est le fait qu'ils aient été capables, pour certains d'entre eux, de se faire entendre soit en quechua soit en aymara suivant les époques.⁷⁹ Les six termes employés par les Rache, relevés par Del Rosario, qui pourraient être en partie des termes véhiculaires et régionaux comme l'a souligné Daillant, ne permettent en aucun cas d'identifier leur langue : deux d'entre eux, si l'on se base sur la coïncidence du sens et de la forme, ressemblent vaguement à des mots chimane ou mosetene, un à un mot yuracaré, les autres sont des termes communs à l'aymara et au quechua.⁸⁰

⁷⁵ Marbán, Baraze et Del Castillo (1898 [1667], p. 133).

⁷⁶ Del Castillo (1906 [ca. 1676], p. 300).

⁷⁷ « [Le Mamoré] à 15 lieues d'où nous sommes reçoit le Chenesí [Isiboro et Sécure réunis], rivière aussi grande que le Guapay [le rio Grande] dont on a parlé ci-dessus. Quelques lieues en amont de l'embouchure de la rivière, on trouve un village de Mariquionos. Avec les deux qu'ils ont dans la pampa, les Mariquionos ont ainsi trois villages. Plus en amont les Subiranos ont trois villages eux aussi. *Ces derniers parlent une autre langue que la moja* comme les Mopeseanos déjà nommés » (Del Castillo (*ibid.*, p. 299-300, souligné par nous).

⁷⁸ Les Moço occupaient également le haut Beni, et le bas Cotacajes (Quetoto). Ils constituent une population difficilement rattachable aux actuelles populations piémontaises, qui avait pour particularité de dominer la métallurgie à l'époque où les rencontre Del Rosario (1985 [1682] [1677]). Malgré cette spécificité étonnante, ils pourraient avoir été proches parents, sinon les ascendants, d'une partie des Mosetene installés sur le haut Beni que rencontrent dès la fin du XVIII^e siècle les franciscains. Métraux (1942, p.17-18) évoque les Moço à partir de Del Rosario, mais ne tient pas compte de la graphie Moço qu'il transcrit malheureusement Mojo se laissant abuser par une paronymie qui n'implique en rien une identité partagée.

⁷⁹ Les données sur les capacités des Rache de s'exprimer dans les langues andines sont difficiles à interpréter de façon univoque. Abregu y Figueroa, dont le témoignage est consigné dans AGI : LIMA, 166, indique ainsi, pour des faits datés de 1642, que certains Rache pouvaient parler quechua, mais visiblement d'une façon plutôt précaire : « Il y a maintenant deux ans arrivèrent vers Pocona des Indiens [Rache] à qui ce témoin parla dans ledit village de Pocona où ils sortirent pacifiquement. L'un d'entre eux savaient prier en langue quichua et il se faisait entendre en la parlant » (f°49v.). Dans le même lot d'archives de 1644, mais faisant référence cette fois à des événements qui remontent aux années 1615, Ortiz de Mayda indique avoir rencontré un Indien se proclamant parent d'un cacique de El Paso, un village créé lors des réformes de Toledo non loin de Cochabamba. Étroitement lié aux Amo-Rache, s'il ne l'était pas lui-même, cet homme avait fui El Paso et s'était réfugié sur le piémont de nombreuses années. Il serait revenu accompagné de quelques Indiens du piémont, reconnaissables à leur vêtement particulier, mais aussi de sa femme et de sa fille. Ortiz de Mayda nous apprend qu'« ils parlaient à moitié chucara comme ils disent de la langue quechua » (f°36v-37r.). Le terme *chucara* utilisé par les Amo-Rache est difficile à interpréter. La seule piste plausible est peut-être donnée par Anello Oliva qui rapporte que *chucara* est un nom ancien et quasi ésotérique de « Tyyay Vanacu » (Tiwanaku) (1895 [1631], p. 39). Sur cette indication, on peut se demander si les Amo-Rache ne faisaient pas une série d'amalgames entre la langue quechua, les Incas et le site archéologique. Quoi qu'il en soit, si les Raches ont parlé (un peu) quechua, ce bilinguisme était sans doute contextuel à l'expansion de l'empire inca À la fin du XVII^e siècle, del Rosario indique seulement que les Amo-Rache « comprenaient la langue aymara et avaient de nombreux interprètes » (1985 [1682] [1677], p. 665). Aucune donnée pertinente pour confirmer ou infirmer ces propos ne se trouve malheureusement dans la *Relación mirabalina* (2001 [ca1660-1684]).

⁸⁰ Le terme *chono* (chef), par le sens et par la forme, rappelle le yuracaré *sono* (maître, propriétaire d'un animal domestique).

La *Relación mirabalina*, qui ne propose pas de renseignements linguistiques à propos des Amo-Rache, inclut cependant une remarque troublante : l’auteur indique en effet que le nom propre d’un des chefs rache qu’il rencontre est « Yosquile ». Or, commente-t-il, ce nom « dans la langue puquina du Pérou veut dire grand chef »⁸¹. Au vu de la rareté du matériau linguistique sur le puquina d’une part, et en l’absence d’autres indications sur le rache d’autre part, on ne saurait tirer de conclusions d’une telle remarque, d’autant moins que Del Rosario utilise le terme *chono* lorsqu’il parle des chefs rache autant que des chefs moço. Néanmoins, il est vrai que le mot *yosquile* ressemble au *yqui* ou *yquile* puquina, terme qui sert à désigner Dieu dans les deux versions du Notre Père, et que par ailleurs *ikili* signifie père dans la langue secrète des médecins itinérants callawaya⁸². Si l’on accepte que le *yquile* puquina, le *ikili* callawaya et le *yosquile* rache sont des mots qui se ressemblent trop par la forme et le sens pour relever d’une simple coïncidence, on ne peut cependant postuler rien de plus qu’une connexion historique importante entre locuteurs de ces langues.⁸³

Parmi les autres données ethnographiques ayant trait aux Amo-Rache, on retiendra encore les éléments suivants. L’habit d’apparat (?) que porte le chef rache venu à la rencontre des Espagnols est remarqué dans la *Relación mirabalina* pour sa finesse. Il portait, dit-elle, une très belle tunique de coton, surpassant en qualité, à ses yeux, celle des Yumo. Des Rache portaient des labrets sous la lèvre inférieure, ainsi que des parures de métal en forme de petit tube traversant le cartilage du nez. Selon le même auteur, les peintures corporelles, noires et rouges, qu’ils exhibaient sur leur visage et sur leurs bras, auraient distingué leurs différents *ayllu*⁸⁴. L’importance des “chefs” rache contraste relativement avec la description du *kuraka yumo* et surtout avec l’ensemble de l’ethnographie des Yuracaré, qui n’ont, comme ils le rappellent, jamais eu de « maître ».⁸⁵

⁸¹ *Relación mirabalina* (2001 [ca. 1660-1684], p. 15).

⁸² Cf. pour l’ensemble de ces références Torero (2002, en particulier p. 394-395).

⁸³ On remarquera encore l’existence du toponyme Aiquile, nom d’une petite ville des *valles*, proche de Mizque, qui *mutatis mutandis* pourrait indiquer qu’avant que l’aymara et le quechua ne soient parlés dans la région, on ait ici aussi une connexion avec le puquina. Je remercie I. Daillant pour cette observation. Pour affirmer l’appartenance du rache à un groupe de langues “puquinoïdes”, il faudrait être sûr que l’usage d’un terme comme *yosquile* ne relève pas d’un phénomène de diffusion régionale, ce qui, au vu du matériau en notre possession, ne peut absolument pas être réalisé.

⁸⁴ *Relación mirabalina* (2001 [ca. 1660-1684], p. 15).

⁸⁵ La spécificité des chefs rache paraît même encore plus extraordinaire si l’on consulte Renard-Casevitz, Saignes et Taylor. En se fondant sur le témoignage de Abregu y Figueroa, ils relèvent qu’un chef Yumo aurait décrit « le *cacique* rache “gros et brun” (*gordo, corpulento, moreno*), au front orné d’un croissant d’or « qui éblouissait la vue » et porté en litière par « plus de 200 Indiens » (1986, p. 180). Le texte original, interprété dans le contexte général du document qui le contient, ne permet pas d’attribuer avec certitude un crédit véritablement ethnographique à cette description. Relativement embrouillé, le passage évoqué peut certes laisser entendre que le chef en question est un chef rache, mais il est plus vraisemblable que les images utilisées par le chef yumo, puis rapportées par Abregu y Figueroa, soient d’abord celles d’un personnage mythique à la tête d’une riche province, dont l’existence supposée fut la cause du recueil des témoignages figurant dans AGI : LIMA, 166.

L'aspect hiérarchique de la société amo-rache est confirmé par Del Rosario, qui relève chez eux l'existence sinon d'un système de « charges », du moins d'attribution de tâches par tournus suite à un processus de nomination collective.

« Ils montrent beaucoup d'obéissance au *chono*, terme qui est équivalent à *curaca* ou cacique. Tous les ans, au mois de janvier, ils élisent deux *alcaldes*, et avant cela ils jeûnent. [...]. Quand le *chono* veut ordonner quelque chose, il fait recourir aux *alcaldes* et ceux-ci informent de ce qu'il y a à faire. Ils ont nommé une personne officiellement, dont la tâche est de balayer la place et d'apporter du bois aux hôtes. »⁸⁶

Outre cet ordre social, composé de plusieurs “niveaux” (chef permanent, “fonctionnaires” nommés annuellement), la disposition de l'habitat fait également des Amo-Rache un groupe passablement différent des Yuracaré. Si chez ces derniers, elle est profondément marquée par la dispersion, les Amo-Rache semblent, eux, dotés de véritables villages, dont les maisons, “bien travaillées” et disposées en cercle autour d'une place, possèdent des portes sur lesquelles on peut accrocher des croix. Les villages sont pourvus, de plus, d'une maison destinée à des usages collectifs, appelée *lacsá* en rache, ou *casa de cabildo*⁸⁷.

On est peu renseigné sur leurs pratiques rituelles, mais à l'instar des Yumo, tels qu'ils sont décrits par Mirabal et Del Rosario, les Amo-Rache ne semblent pas avoir disposé de lieux de culte particuliers et par ailleurs aucune référence à l'usage de la coca n'est faite à leur sujet. Del Rosario remarque cependant qu'il existait dans chaque village un ou deux “spécialistes” chargés du rapport entre les humains et les esprits, qu'il nomme lui-même *santulones* (dévots). Entre autres fonctions, ils auraient joué un rôle lors des visites intercommunautaires, puisque les visiteurs, afin d'être protégés (*encomendado*) par l'*Apu* (seigneur) devaient leur offrir du tabac⁸⁸. Dans un autre passage, Del Rosario indique que les Rache communiquent avec les « esprits » par projection de fumée de tabac qu'ils dirigent vers le ciel, pratique dont on verra qu'elle n'est pas sans rappeler un des modes de communication que les Yuracaré pratiquaient également avec les esprits *Mororuma*.

Même si on la déleste de sa validité factuelle, cette évocation n'en reste pas moins particulièrement instructive. Elle se connecte à l'idée du « grand chef » de l'humanité de dessous, évoqué dans la geste de *Tiri*, et évidemment à la figure d'un Inca mythique qui circulait régionalement dans les années 1630-1640 tout près de leur territoire. Dans la foulée de ce passage apparaît d'ailleurs un autre détail qui, lui aussi, est relativement frappant. « Il y a douze ans un indien rache vivant en territoire yuracarees qui était là, captif depuis jeune homme, avait dit à ce témoin que ces yuracarees étaient des gens malheureux et pauvres, et que le cacique de là-bas, de sa terre, avait des richesses et qu'il portait sur le front un grand médaillon qui éblouissait la vue, et qu'ils le déplaçaient en litière et qu'ils allaient d'un lieu à l'autre sur de grands animaux que ce témoin interprétait comme étant des lamas » (Abregu y Figueroa 1644, f°48v-49r). Cette citation est sans doute celle qui résonne le mieux avec la geste de *Tiri* : l'évocation de Yuracaré pauvres et malheureux, contraposée à celle d'un chef lumineux (rache ou non), mais évoquant bien évidemment l'Inca.

⁸⁶ Del Rosario (1985 [1682] [1677], p. 668).

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 668-669.

« Nous n'avons pas trouvé d'idoles parmi eux, parce qu'ils n'adorent aucune chose créée sous la forme d'une figure, d'une statue ou de temple. Ils se confessaient au dieu Apu (mot qui signifiait le grand seigneur de tout). Ils lui offraient de la fumée de tabac. Ils aspiraient le tabac et projetaient la fumée vers le ciel. Après cela ils projetaient la fumée au Suysuy qui est le démon, au soleil, à la lune et aux étoiles. Ils disaient que le Suysuy est mauvais, de petite taille, et qu'il leur volait ce qu'ils avaient, [ajoutant] que le dieu Apu les [sic. ?] fouettait. » 89

Amo-Rache et Yumo, ces deux groupes systématiquement associés au piémont et voisins des Yuracaré, bien distincts l'un de l'autre, demeurent-ils, sous une forme ou sous une autre, évoqués par les Yuracaré de nos jours ? Difficile de répondre à une telle question. Outre le moment de l'avènement de la seconde humanité figurant dans la geste de *Tiri*, où l'on peut supposer que les termes *Ipiriñu*, *Isiri*, ou *Óyshojo* ont pu faire référence à l'un ou à l'autre, il existe quelques traces peut-être historiquement plus concrètes de ces groupes. Sur le haut Isiboro, le terme *rachi* sert à distinguer un cultigène de patate douce *shejshe* (*camote*), dont les Yuracaré de la région cultivent trois variétés : *Chimani-j-shejshe*, *Mosetene-j-shejshe* et *Rachi-j-shejshe*. *Rachi* est glossé comme un *pueblo* (une concentration de gens) qui aurait vécu vers le haut Beni, du côté des Mosetene, sans plus de commentaires.

Par ailleurs, un des seuls récits d'une guerre ancienne passé dans la mythologie, qui est aussi l'histoire de « Fils du tonnerre », *Tërërë a-bonto*, toujours recueilli sur le haut Isiboro, fait référence à ces ennemis appelés *Oromo*, que les Yuracaré, pourtant en infériorité numérique, auraient pu vaincre grâce à l'arme "magique" que « Fils du tonnerre » leur aurait gracieusement fournie⁹⁰. Ces *Oromo*, d'après les quelques commentaires qu'il a été possible de recueillir à leur propos, auraient eu une spécificité : c'était grâce à eux que les *pëpë-shama-w* obtenaient du "fer". Toutefois ce n'était pas du fer *pilili*, tel qu'on le connaît aujourd'hui, mais quelque chose qui « ressemblait à du fer » *pilili-sh-kuta*. *Oromo* pourrait être en Yuracaré un terme faisant référence aussi bien aux Amo-Rache, aux Yumo qu'aux Moço métallurgistes du Cotacajes, du haut Beni et du Sécure, voire même aux Chuy. L'association *Oromo* / Moço pourrait être la plus pertinente, si par ailleurs on tient compte de l'existence d'un toponyme *Oromomo* sur le haut Sécure⁹¹. La tradition d'une victoire sur les *Oromo* que relatent certains Yuracaré est déjà mentionnée par d'Orbigny⁹².

⁸⁹ *Ibid.*, p. 668.

⁹⁰ Cf. chapitre I/1/a, et pour une version de synthèse chapitre IV/3/b.

⁹¹ Il faut néanmoins être prudent avec ce genre de rapprochement. Les habitants d'Oromomo pensent que le terme du lieu-dit où ils résident dérive du nom, parfaitement homonyme d'une espèce de sauterelle.

⁹² « Nous croyons que la nation des Oromo, détruits par la nation des Mansiño appartenait à la même nation [*i.e.* les Mansiño] » d'Orbigny (1838-1839, p. 161). Si les Yuracaré se rappellent encore aujourd'hui avoir vaincu les *Oromo*, ils les considèrent comme des gens différents d'eux ; d'Orbigny a très vraisemblablement tort de les assimiler.

b. L'axe du rio Grande, du piémont aux savanes de Mojos : une complexité difficile à éclairer

Les populations distribuées le long de l'axe fluvial du rio Grande, des basses terres des *llanos* de Grigota jusqu'au bassin du Mamoré, ne présentent pas moins de diversité que celles qui ont été abordées précédemment. Elles peuvent être réparties en trois ensembles. Le premier d'entre eux, sans doute celui que l'on connaît le moins, était constitué des populations des *llanos* de Grigota et des alentours, connues sous les noms de Tamacosi et Jore. Occupant une position médiane entre les Yuracaré d'une part et les Chiriguano et les *Karay* de Santa Cruz d'autre part, ils résidaient entre le rio Grande et le Piray, dans un environnement de plaines boisées et fertiles sans couvert forestier continu, sauf vers l'aval. Malgré leurs mentions régulières dans les sources de la seconde moitié du XVI^e siècle, on entrevoit mal le profil sociologique et culturel de ces *llaneros*, comme ils sont surnommés parfois, sinon qu'ils étaient cultivateurs et peu belliqueux. Le second ensemble, que l'on peut appeler génériquement Mojo, bien mieux connu, « aïeux » des Mojeños actuels, occupait la partie aval du Chapare-Ichilo, puis se répartissait le long du Mamoré en une multitude de « partialités » ou de petites nations (*nacionzuelas*, dit Del Castillo), à savoir de groupes locaux de plusieurs villages distingués dans la majorité des cas par un nom terminé par le suffixe pluralisateur *-ono*. Parlant pour la plupart la même langue arawak, appelée *moja* par les pères jésuites et pour les autres des variantes dialectales, ces Mojo étaient associés à un milieu naturel différent du piémont forestier occupé par les Yuracaré ou les Amo-Rache. Le paysage dans lequel ils vivaient est constitué de savane arborée et inondable et de forêts galeries. Le troisième ensemble social est constitué par des populations qui, contrairement à toutes celles dont on a parlé jusqu'à présent, ont été pour les Yuracaré des ennemis au sens le plus strict : les petits groupes de tupi-guarani chasseurs collecteurs, qui se déplaçaient au moins dès le milieu du XVIII^e siècle et peut-être dès la fin du XVII^e, aux alentours de la région inondable ou marécageuse et peu accueillante, qui s'étend du Yapacani à l'Ichilo.⁹³

Les Tamacosi des *llanos* de Grigota apparaissent régulièrement dans les sources anciennes dès le milieu du XVI^e siècle. Sous les graphies Tamacosi, Tamacoçi, Tamocosi, Samocosi, Tamaguaci, Tamococa, etc., ces habitants des *llanos* de Grigota seront rencontrés dès les premières expéditions de découvertes réalisées par les Espagnols depuis Asunción et le rio de

⁹³ Les Guarayo, descendants des Itatines du XVI^e siècle, comme l'a déjà suggéré Métraux (1929), et comme le développe Combès (2006), s'ils sont localisés à proximité des Siriono, ne sont pas de proches parents linguistiques. Ils parlent une langue qui, sous certains aspects, apparaît même relativement proche du tupinamba. (Dietrich, 1990).

la Plata⁹⁴. Ruy Díaz de Guzmán, premier historien de la conquête du Rio de la Plata, indique que les Samocosi sont une population « très civilisée (*muy política*) et riche de nourriture »⁹⁵, possédant du métal. Il affirme, mais vraisemblablement à tort, qu’Ayolas les aurait rencontrés en 1537 déjà. Dix ans plus tard, Irala restera parmi eux un certain temps, en compagnie du lansquenet allemand Schmidel. Les témoignages produits par les membres de cette expédition exploratoire confirment qu’ils étaient très proches des métaux précieux produits par les Caracara⁹⁶. Indépendamment de ses variantes, leur nom pourrait être relié à un terme commun de la région signifiant « chien » : *tamuku* en chané, en mojo, en ayoreo, *tamokos* en chiquito, et auquel le terme yuracaré *chajmu* est peut-être lié⁹⁷. La signification autant que l’origine linguistique du suffixe *-cosi* étant ignorées, on ne saurait tirer de conclusion plus avant sur ce nom. Il se pourrait cependant que les Tamacosi aient été des relais de diffusion de chiens européens dès les années 1540, ce qui aurait pu leur valoir ce surnom⁹⁸.

La coïncidence de la zone d’expansion inca et la localisation des Tamacosi, l’aspect “civilisé” et amène de ces derniers, leur étroite connexion avec le métal permettent de penser que ce sont ces gens-là, cultivateurs de maïs et chasseurs de nandous, qui auraient accepté la tutelle inca. Un compagnon de Irala indique en effet qu’il « trouva une multitude d’Indiens Tamacocies, dont le chef principal, un Indien appelé Grigota, informa ledit gouverneur [Irala] que Perançules [sic. Peranzures] était en train de peupler la ville de La Platta [sic.] »⁹⁹. Or Grigota, avant de devenir un toponyme, aurait été, selon Alcaya, un titre héréditaire équivalent à « cacique », propre au chef principal des habitants de la région qui étaient sous obédience inca. La tradition historiographique crucénienne considère depuis Sanabria Fernández¹⁰⁰, les “gens de Grigota” comme des Chané de langue arawak.¹⁰¹ Doit-on dès lors supposer que Tamacosi soit un nom particulier pour désigner des Chané ? L’hypothèse n’est pas impossible, si l’on sait que le terme « chané », en arawak, n’est pas un ethnonyme à

⁹⁴ Pour des renseignements plus étoffés sur l’histoire des Tamacocis, cf. Combès et Hirtzel (2007).

⁹⁵ Díaz de Guzmán (1835 [1612], p. 45).

⁹⁶ Cf. ainsi le témoignage peu connu du clerc Martín González qui accompagnait Irala (1903 [1556], p. 479).

⁹⁷ Nordenskiöld donne ainsi pour le chané de la cordillère *tamúcu*, et pour le mojeño du beni *tamucu* (2002 [1912], p. 147). Pour le chiquitano *tamokox*, (Galeote Tormo, 1996 [1993], p. 358). Pour l’ayoreo *tamuku*, communication personnelle de S. D’Onofrio.

⁹⁸ Rodriguez (2003 [1553]), un Portugais compagnon d’Irala, indique ainsi être « arrivé chez les “Tamachoois” qui avaient beaucoup de chiens d’Espagne ».

⁹⁹ Limpas (1906 [1636-1638] [1635], p. 168).

¹⁰⁰ Sanabria Fernández (1949). Ce point de vue est partagé par Combès et Hirtzel (2007).

¹⁰¹ Susnik fait des Tamacosi un groupe partiellement “arawakisé”. Cette hypothèse, bien qu’elle soit énoncée comme une affirmation, ne tient qu’au modèle de type évolutionniste et archéologique auquel elle recourt pour interpréter les sources historiques et au fait que les Tamacosi voisinaient avec des Chané. Susnik fait amplement recours à une opposition classique entre les mécanismes de l’expansion pacifique des cultivateurs arawak et l’expansion belliqueuse des Chiriguano (Guarani), reposant sur la soumission des ennemis (1968, p. 185). Sans argument autre que la proximité géographique, elle fait par ailleurs des Tamacosi des « parents » des Yuracaré (*ibid*, p. 182), mais n’explicite pas ce qu’elle entend par « parenté ».

proprement parler, mais un terme dont la signification équivaut à « gens, personnes ». Pourtant, si les Tamacosi pouvaient fort bien être une « espèce de Chané », il conviendrait d'expliquer pourquoi alors, dans l'ensemble des sources du XVI^e siècle, ils sont clairement distingués de ceux-ci.

Si la connexion Tamacosi / Chané a ses défenseurs, d'autres hypothèses de rattachement linguistique ont été proposées. Kelm estime que les Tamacosi auraient pu être apparentés par la langue aux Chiquitos, hypothèse qui, elle-même, vient rompre avec la tradition historiographique précédente, qui voyait en eux une sorte de Zamuco, voire les ancêtres des Chamacoco, ce qui paraît une identification fallacieuse¹⁰². Kelm, bien qu'il ne soit pas précis sur ce point, se fonde sans doute sur l'une ou l'autre des sources d'archives qui indiquent que les Tamacosi fournissaient les Chiriguano en flèches empoisonnées. Or, si les sources anciennes associent la production de cette arme aux Chiquitos, et qu'il est possible que les Tamacosi aient, eux aussi, produit de telles armes, ou du moins servi de relais commerciaux dans leur diffusion, on voit mal cependant comment ce trait de culture matérielle constituerait un critère d'identification linguistique, *a fortiori* dans une région où les unités socioculturelles sont si difficilement appréhendables, et les réseaux d'échanges particulièrement denses.

Comme les Chané, les Tamacosi constituaient une population plutôt accueillante et pacifique, ce qui ne les aida pas à survivre. Ils réservèrent bon accueil aux Espagnols et face à leurs exactions, ne se rebellèrent, avec les Jore, que timidement, à travers des actions qui en tout cas ne défrayèrent pas la chronique de Santa Cruz. Par exemple, lors de la construction provisoire d'une colonie sur le rio Grande (peut-être la Barranca), à l'instigation de Ñuflo de Chávez en 1558, ils mirent le feu à leurs propres maisons et s'enfuirent, mais furent vite "pacifiés" par Salazar, un des compagnons de Chávez¹⁰³. Plus tardivement, comme on l'a vu, ils se retrouvèrent dans la dépendance des Chiriguano, qu'ils fournissaient soit en perroquets, en hommes et en femmes, soit plus simplement en archerie. La création de San Lorenzo valut aux Tamacosi d'être l'enjeu d'une « guerre de pacification », avec les Yuracaré et les Jore, mais celle-ci n'eut rien à voir avec les expéditions militaires dirigées contre les Chiriguano, officiellement déclarées « guerre à feu et à sang » par les autorités coloniales. On sait que les Tamacosi eurent des relations étroites avec les Yuracaré avec qui « ils faisaient beaucoup de commerce » selon l'indien chané Martín¹⁰⁴. Quant à leur organisation sociale ou politique, on

¹⁰² La mise en relation des Tamacosi avec les Zamuco / Chamacoco est l'œuvre de différents historiens de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e, principalement paraguayos-argentins, comme Domínguez et de Cominge. Pour ces références, cf. Luzagnet (1961, p. 185-187).

¹⁰³ Salazar (1991 [1914] [1561], p. 121).

¹⁰⁴ Martín (1585, f^o69 [137]).

se limitera à souligner l'existence parmi eux d'un chef relativement puissant, suivant en cela ce que nous dit Alcaya au sujet de Grigota. L'aspect semi-léger de son texte n'autorise pas à en tirer de véritables conclusions.

Des Jore, on ne peut dire grand-chose non plus, si ce n'est qu'ils semblent avoir occupé une position plus septentrionale que les Tamacosi, et plus proche effectivement d'un territoire frontalier avec les Chiquitos. On peut déduire qu'ils se trouvaient même sur le rio Grande, puisqu'ils constitueront l'une des étapes de l'expédition de Palomino, en direction de Mojos, à l'époque du gouvernement de Suárez de Figueroa¹⁰⁵. Leur nom, dont on connaît différentes variantes graphiques ou phonologiques, Jores, Xores et Zores, Gores, pourrait être un surnom. Si c'était le cas, il serait susceptible d'une explication. On sait en effet que plus au sud, dans la région de Santiago del Estero et de Tucuman, diverses populations étaient à l'époque coloniale connues sous le nom de Jurés. L'étymologie de ce terme nous apprend qu'il s'agit d'une altération du quechua *suri* nom qui désigne le nandou.¹⁰⁶ Si l'on admet la variabilité dans la transcription du système phonologique quechua-aymara, où les paires contrastives [o] / [u] et [i] / [e] sont absentes, J[o/u]r[e/i] pourrait être un appellatif d'origine andine, faisant référence à toute population des basses terres maintenant un lien métonymique avec le nandou. Or, comme on le sait, la chasse au nandou est attestée dans la région¹⁰⁷. Alors qu'on pourrait aussi bien en faire des locuteurs de chiquito, Kelm penche cependant pour une connexion entre les Jore et les Siriono¹⁰⁸. Relevant l'aspect hypothétique d'une telle affiliation, il fonde son opinion sur l'existence d'une carte du XVIII^e siècle mentionnant un rio Jore dans le territoire intermédiaire entre le Mamoré et le Grande et, d'autre part, sur le terme Chore ou Chori, communément utilisé pour désigner les Yuqui dans le département du Beni, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, lorsqu'ils étaient encore sans contact et souvent confondus avec les Siriono.¹⁰⁹ Une autre piste, peut-être plus crédible, serait d'associer les

¹⁰⁵ Antonio de Luque indique que Solís Holguín soutiendra l'expédition de découverte de Moxos de Palomino, dépensant beaucoup d'argent « à faire les embarcations et à envoyer jusque chez les Jorees une grande quantité de provisions, pour lesdits soldats » (1914 [1603] [1597], p. 100).

¹⁰⁶ Le quechuisant argentin Bravo atteste ce phénomène dans son dictionnaire du quechua *Santiagoño* : « *Juri*, *Juris* : nom donné à tous les Indiens qui habitaient dans la région de Santiago à l'arrivée des Espagnols. [...] Ce nom provient du terme quechua *suri* (nandou), par lequel les quechuophones péruviens désigneront ces Indiens, pour leur rapidité à la course et leur vêtement de plumes. [...] Nous pensons que *Juri* et *Jurés*, comme on écrit généralement, sont des formes qui répondent à une influence guarani et chaqueña » (1996 [1956], p. 153-154).

¹⁰⁷ La chasse au nandou est attestée jusque dans le territoire des Chiquitos par les auteurs anciens (Freyer, 2000, p. 36).

¹⁰⁸ Kelm (1997 [1966], p. 171 note 82).

¹⁰⁹ La transformation [j] ou [s] → [tʃ] n'est pas commune dans les ethnonymes de la région.

Jores aux Tores, rencontrés par Del Castillo en compagnie du premier sous-groupe Mojo, les Suberiono, qui vivaient sur le rio Grande, peu avant le Mamoré.¹¹⁰

Bien mieux connus que les populations des *llanos* de Grigota, les Mojo qui voisinaient avec les Yuracaré au nord et vers l'aval furent visités dans le cadre d'explorations qui n'eurent pas de suites, par les Espagnols de Santa Cruz, à la fin du XVII^e siècle, avant de devenir les premiers Indiens pour lesquels les jésuites établirent des réductions dans la région¹¹¹. L'importante littérature, due aux jésuites, dont a été l'objet cet ensemble de populations, Mojo à proprement parler (parlant une langue arawak et principalement établis sur le long du Mamoré) et Mojos dans un sens plus large (leurs voisins immédiats, qui furent considérés par les jésuites comme étant « réputés Mojos » et réduits avec les premiers) épargnera que l'on s'attarde sur eux trop longuement¹¹². Mais quelques mots sont nécessaires pour éclairer, tant que faire se peut, le problème de l'interface entre les habitants du bassin du Mamoré, essentiellement localisés dans les savanes, et les populations qui occupaient l'amont et le piémont, Amo-Rache d'un côté et Yuracaré de l'autre.

Les témoignages de la fin du XVII^e siècle, recueillis tant du côté du Mamoré par les jésuites que du côté du piémont, confirment qu'il existait entre les deux régions des rapports que l'on qualifiera de « flottants », à défaut d'autres termes, mixte de partenariat commercial à distance, couplé peut-être à des épisodes belliqueux. Del Rosario ne parvint ainsi jamais, malgré ses tentatives, à gagner l'aval des rivières depuis le piémont qu'il sillonna. Cette difficulté de pénétration contraste avec la relative aisance qui lui permit, en compagnie de Rivera y Quiroga, de transiter entre le haut Chapare, le Sécure et le haut Beni. Dans son récapitulatif des populations piémontaises, il ne mentionne qu'accessoirement les populations arawak de Mojos et sur un mode distant, situant les Suberiono et les Aracureono dans la région de la confluence du Mamoré et du Grande. Marbán et Del Castillo confirment, quant à

¹¹⁰ Les premiers Indiens de « la province des Mojos », écrit Del Castillo, les Suberiono sont « mélangés avec quelques reliques de Tores, Indiens qui parlent la langue de Santa Cruz, non l'espagnol, et furent de quelques petits villages qui se démantelèrent » (1906 [ca. 1676], p. 295). La graphie Tores est sans doute une erreur de copie puisque Soto (1964 [1668] p. 172) mentionne à cet endroit des « Jories ». Il n'a pas à été possible à ce jour d'identifier avec certitude la langue de Santa Cruz, mais il est loin d'être sûr qu'il s'agisse du guarani, comme il viendrait spontanément à l'esprit (I. Combès, communication personnelle).

¹¹¹ Deux expéditions ou *entradas* pénétrèrent environ jusqu'à la confluence du Sécure et du Mamoré. La première, en 1595, se réalisa sous la gestion du Gouverneur de Santa Cruz Suárez de Figueroa. Son déroulement nous est connu principalement grâce aux lettres du jésuite Gerónimo de Andión qui y participa (des extraits de celles-ci ont été publiés en autres dans *Annuaire de la Compañía de Jesus* (1885) [1596]). La suivante fut organisée par le Gouverneur Mendoza Mate de Luna et eut lieu en 1603. Pour cette expédition cf. en particulier Sanabria Fernández (1975) et Tormo Sanz (1978, p. 268-278).

¹¹² Cf. entre autres pour l'archéologie, le classique ouvrage de Denevan (1980 [1966]) et son prolongement dans les travaux d'Erickson (2000) ou de Walker (2004). Pour l'histoire missionnaire, les travaux de Chávez Suárez (1944), de Tormo Sanz (1978, 1981), de Bloch (1994), et pour l'ethnologie générale des Mojos au moment de la conquête, Métraux (1943) et Lehm (1999) et aussi plus récemment Renard-Casevitz (2001).

eux, l'aspect incertain des relations entre les deux régions, principalement dans le cas des relations Mojo / Amo-Rache. Tels sont par exemple les commentaires que leur consacre Del Castillo, qui atteignit la région des Mojo à l'époque de Del Rosario.

« A l'embouchure de cette rivière [du rio Grande avec le Mamoré], en remontant quelques lieues [le Mamoré] se trouvent les villages des Aracureonos [un sous-groupe mojo]. Il y en a près de 10 et ils réunissent environ 500 ou 600 personnes. Ces Aracureonos voisinent avec les Aporoños, des Indiens qui ont commerce avec la Vallée de Cochabamba. Et même l'un d'entre eux – leur cacique – s'appelle Tobatino, pour flatter Don Benito Rivera y Quiroga, Gouverneur de Santa Cruz et Capitaine Général, des expéditions qu'il a réalisées à plusieurs reprises dans ces parages. Il y a maintenant commerce entre ces Indiens [les Aracureono] et lesdits Aporoños, mais il était jusqu'à présent fermé. Bien que sans informations des uns et des autres, je pense qu'ils sont séparés de moins de trente lieues. Depuis l'année passée ou un peu plus, qui a vu le commerce s'ouvrir d'est en ouest, les Mojos sont allés de nombreuses fois chez les Aporoños, et ceux-ci leur ont rendu une fois visite. [Les Aporoño] ont appris des Mojos l'usage des pirogues. Auparavant, selon ces derniers, ils n'avaient pas d'embarcations. [...] Ces Indiens [Mojos] disent que les Aporoños prient. S'il en est ainsi, il se pourrait qu'ils soient des Rache qu'a réduits le frère Francisco Del Rosario ». ¹¹³

Cette citation souligne que le pôle d'attraction des Amo-Rache était d'abord les *valles*, tandis que les flux vers l'aval autant que le transit semblent avoir été plus difficiles. Or cette situation contraste avec la relative fluidité des contacts des Mojo avec la région de Santa Cruz à la même époque. Si les Mojo ne sont ni aperçus, ni même mentionnés par Del Rosario, on sait qu'ils venaient faire des échanges avec les Chiriguano d'une part et avec les Espagnols des environs de San Lorenzo d'autre part. C'est même à la suite de ces contacts, d'abord timides, que les Mojo vinrent demander aux Espagnols de Santa Cruz de faire alliance avec eux pour lutter contre les Cañacure (Canichiana) en 1667¹¹⁴. L'axe du rio Grande sera la voie de communication qui conduira à l'évangélisation des plaines de Mojos et non la pénétration depuis les *valles* bien qu'une telle option n'ait évidemment pas été impossible. Ainsi les dominicains avancèrent depuis les Andes en suivant le Cotacajes, puis en passant sur le haut Sécure et le Maniqui, progressant au sein de populations précisément liées entre elles (mais distinctes des Mojo). Sans doute la situation décrite par les jésuites à la fin du XVII^e ne peut permettre de statuer sur une époque antérieure, mais il reste que même si des rapports existaient entre les piémontais et les habitants des *llanos*, on ne peut conclure à l'existence d'une région sociologiquement intégrée. Une autre indication, livrée par Del Castillo, et non dénuée d'intérêt, est la référence à une éventuelle acquisition de la pirogue par les Amo-Rache, tardivement et par l'intermédiaire des Mojo. Bien que l'on doive être prudent face à ce type d'affirmation impossible à contrôler, on remarquera néanmoins que les deux termes

¹¹³ Del Castillo (1906 [ca. 1676], p. 297).

¹¹⁴ Orellana (1906 [1687], p. 1-2). Chávez Suárez (1944, p. 181-182), citant le père J. Orellana. Parejas Moreno (1979, p. 84).

yuracaré « canot » (*pójore*) et « pagaie » (*norpe*) sont des emprunts vraisemblables au mojo¹¹⁵.

L'articulation plutôt faible entre les habitants du piémont et les Mojo n'implique pas en revanche que les cours du Chapare et du Mamoré, peut-être jusqu'au Chimoré, n'aient pas été occupés par des Aracureono, qui furent réduits, non seulement à Loreto, mais aussi à Santa Rosa del Chapare, lieu où peut-être quelques Yuracaré auraient pu être intégrés avant qu'une épidémie ne condamne la mission à l'abandon, en 1740. La présence de Mojo à une proximité relative des Andes sur l'Ichilo et sur le Chapare ne fait pas trop de doutes, elle est d'ailleurs clairement exposée par le jésuite Garriga en 1715¹¹⁶. Quelles pouvaient être les interactions entre les Yuracaré et les Mojo ? À vrai dire, elles sont peu saisissables, ce qui confirme le degré de discrétion des Yuracaré par rapport à leurs voisins. Seul Del Castillo mentionne l'existence d'un raid de Sabaquereono contre des Yuracaré – dont il relève l'aspect inhabituel pour des Mojo – qui vendront leurs prisonniers aux *cruceños*¹¹⁷. Situés sur le Yapacani ou sur les sources du Mamoré (Ichilo), les Yuracaré ne seront à l'époque visités par personne qui en aurait laissé la trace.

Les Mojo n'étaient pas, vers 1670, les voisins des basses terres les plus immédiats des Yuracaré. Del Rosario depuis "le haut" (les Andes), Del Castillo depuis "le bas" (le Mamoré), sans se consulter, font des remarques intrigantes. À proximité de l'endroit où précisément ils localisent les Yuracaré, ils mentionnent également un autre groupe. Del Rosario, en évoquant le territoire des Yuracaré, lui donne le nom de « juridiction des Yuracares et des Guayculees »¹¹⁸ ; quant à Del Castillo, il remarque que sur le Yapacani vivent des Yuracaré et des Guarayo, ajoutant que ces derniers ont pour réputation d'être barbus « à la manière de capucins »¹¹⁹. À qui ces deux termes pouvaient-ils faire allusion ? Qui étaient ces voisins barbus des Yuracaré ? C'est peut-être en abordant le troisième ensemble social des basses terres que l'on pourra comprendre cette double mention : il est possible que ces deux termes fassent référence à des groupes de tupi-guarani dont les descendants contemporains pourraient être les Yuqui. Cette population de chasseurs-cueilleurs, proche parente linguistiquement et culturellement des Siriono proprement dits (dont un des principaux groupes a été contacté

¹¹⁵ D'Orbigny (1844, p. 195) attire déjà l'attention sur ce point.

¹¹⁶ C'est ainsi que les missions de Santa Rosa avaient pour juridiction un territoire s'étendant le long des berges du Chapare jusqu'au rio Medzubo [?] lui-même débouchant dans le Chapare à deux jours de la rivière Sinau [?] où se trouvait à l'époque le port qui permettait d'aller à Cochabamba par les Rachis (*i.e.* Raches), (Garriga 1906 [1715], p. 35).

¹¹⁷ Del Castillo (1906, [ca. 1676], p. 343).

¹¹⁸ Del Rosario (1985 [1682] [1677], p. 681).

¹¹⁹ Del Castillo (1906, [ca. 1676], p. 296).

dans les années 1930) n'a établi des contacts pacifiques avec l'extérieur qu'en raison des "campagnes de pacification" organisées par les missionnaires évangélistes de *Nuevas Tribus*. Une première bande, fut contactée à la fin des années 1960, puis deux autres en 1984 et en 1989, toutes furent installées à Bia Recuate sur le rio Chimoré, à proximité du lieu de contact du premier des trois groupes¹²⁰.

L'histoire des aïeux des Yuqui (ou de groupes apparentés, "sirionoïdes" qui ont pu parcourir une zone proche du territoire yuracaré avant ces contacts) est très difficile à écrire en raison du régime relationnel que cette population maintient depuis vraisemblablement plusieurs siècles avec ses voisins : une stratégie d'isolement volontaire associé à la création d'une frontière belliqueuse. Dans le cas, par exemple, des deux mentions de groupes proches voisins des Yuracaré au XVII^e siècle, signalés ci-dessus, on ignore s'il s'agit ou non de « sirionoïdes », puisque dans cette région, de tels groupes peuvent avoir été confondus avec les *Sulustu*, des Yuracaré belliqueux – sans contact pour certains d'entre eux jusqu'au début du XIX^e siècle. Guayculees est-il un terme que l'on peut rapprocher de Guaycurú le terme guarani péjoratif désignant les indiens belliqueux du Chaco ? Rien ne s'y oppose, si c'est un synonyme de Guarayo, nom dont on sait qu'il a servi, dans certaines zones des basses terres de Bolivie, à désigner des Indiens belliqueux et sans contact¹²¹. Mais bien malin qui pourrait dire si l'on a affaire à des Yuracaré ou des Yuqui, et l'on ne saurait attacher trop d'importance à l'anecdote des Indiens barbus, même si elle est relativement mieux appropriée aux hommes du second groupe qu'à ceux du premier¹²².

La première mention d'un groupe chasseur-cueilleur dans la région du rio Yapacani, que l'on peut comparer aux Yuqui contemporains remonte à 1765-1766. On doit à Califano et Fernández Distal la publication d'un texte, écrit par le jésuite Camaño, ex-missionnaire chez les Chiquitos, particulièrement éclairant à cet égard, tiré de la correspondance que ce père avait entretenue avec son coreligionnaire et linguiste Hervas¹²³. Dans cet écrit, Camaño

¹²⁰ David Jabin, communication personnelle.

¹²¹ Cf. les commentaires de Métraux (1942, p. 86) à propos des Chapacura nommé Guarayo ou Carmelitas par les Bauré au XIX^e siècle.

¹²² La présence lointaine de chasseurs-cueilleurs tupi-guarani à proximité des Yuracaré est peut-être encore plus ancienne. On dispose d'une mention de Hiriones (Siriono ?) 1603, dans la région du rio Grande, à savoir dans la zone limite de déplacement des Siriono et des Yuqui contemporains. Renard-Casevitz, Saignes et Taylor (1986, p. 187).

¹²³ Califano et Fernández Distal (1999, p. 56-58) ont publié, sans faire référence aux Yuqui, dans leur livre de synthèse sur les Siriono, le No 3 du document F 63, du fond d'archives MSS Vat. Lat. 9801-3, où sont groupées les correspondances qui permirent à Hervas de publier son « *Catalogue des langues du monde* » (Hervas première éd. 1784). La première mention américaniste de cette source est réalisée par Clark (1937, p. 134), qui fait allusion, sans plus de détails, au fait qu'on trouve mentionnée, aux environs de Buena Vista, l'existence de « *wild Cirionòs* ». C'est probablement par l'intermédiaire de cette mention que Holmberg (1978 [1950], p. 20) indique que des Siriono furent attirés à Buena Vista et ensuite transférés à Santa Rosa sur le Guaporé. Holmberg

indique qu'un Indien chiquito de la mission de Buena Vista rencontra par hasard une population inconnue dans une excursion de chasse. Cet Indien chiquito, qui avait vécu à Mojos, attribua au groupe bientôt contacté le nom de Siriono, sans autre raison qu'une ressemblance d'apparence précise le missionnaire¹²⁴. Décrits comme vaguant, ces "Siriono" auraient été accueillis à la mission de Santa Rosa del Sara, mais seuls quelques-uns y restèrent. Bien qu'il n'ait pas été siriono à proprement parler, ce groupe n'en parlait pas moins une langue tupi : « leur langue était un chiriguano, ou guarani très corrompu, à la manière de la langue omagua »¹²⁵. Que devint ce groupe par la suite ? Nul ne peut le dire exactement, mais il n'est pas impossible qu'on le retrouve nommé (indirectement), sous la plume de Haenke ou du missionnaire Delgado à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e, dans des indications de contacts entre ce groupe et des *Sulustu*¹²⁶.

On est fort mal renseigné sur la fréquence et l'intensité des rapports que les Yuracaré ont pu avoir avec ce sous-ensemble de population au cours du XIX^e siècle. En revanche, on sait qu'au moins deux groupes se rapprochèrent du territoire yuracaré (au sens large) dans les premières décennies du XX^e siècle, fuyant probablement des lieux de colonisation. Un groupe traversa le rio Ichilo et s'installa dans la région du rio Chimoré, aux alentours des années 1910, tuant des Yuracaré à cette occasion¹²⁷. Nordenskiöld relève qu'un autre groupe (ou plusieurs) vaguaient entre les rios Sara et Yapacani au début de siècle¹²⁸. Ils étaient en conflit avec les habitants de Buena Vista, et n'hésitaient pas à piller leurs essarts. Plusieurs auteurs qui ont l'occasion de côtoyer les Yuracaré dans les premières décennies du XX^e siècle, comme Miller ou Nordenskiöld, rapportent combien la situation dans la région du Chapare était marquée par la peur d'une attaque de « sauvages »¹²⁹. Bien qu'exagérant un peu,

n'indique pas d'où il tire ces renseignements, et se trompe de mission puisque la Santa Rosa dont il est question ici n'est pas Santa Rosa del Guaporé, mais Santa Rosa del Sara, mission fondée avec des transfuges chiriguano de (San José de) Buena Vista ou Los Desposorios, cf. Viedma (1836 [1793]), Sandóval Rodríguez (2001).

¹²⁴ « On ne sait sur quel indice ou signe, l'Indien Chiquito crut, ou a désiré dire que ces sauvages, qu'il avait découverts, étaient sans doute de la nation ciriono, bien connue chez les Moxos. Sans autre raison que les propos dudit Indien chiquito, on commença d'appeler ces sauvages Cirionós. On leur conserva ce nom, bien que par la suite on découvrit qu'ils étaient de nations entièrement distinctes » (Camaño 1783, *apud*. Califano et Fernández Distal, 1999, p. 57).

¹²⁵ *Ibid.*, p. 58.

¹²⁶ Haenke (1913 [1810], p. 161), Delgado (1919 [1806] p. 599).

¹²⁷ On lit dans un volume de l'*Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, cet extrait de lettre d'un missionnaire dont le nom est resté anonyme : « La navigation sur notre rivière [Chimoré] devient, jour après jour plus dangereuse en raison de l'arrivée des Siriono : ils ont tué Guillermito et sa famille, ainsi que d'autres familles qui s'étaient échappées il y a quelques mois de la Mission. On rencontre des traces fraîches en quantité sur les plages de l'Ichilo. Les femmes des Yuracares de Don Octavio Santa Cruz ont également été tuées. On comprendra facilement l'arrivée des Sirionoses, si l'on tient compte de la croissance du nombre de baraquements le long du Rio Grande. Les Sirionos sont poursuivis par les Blancs et pour échapper aux persécutions de ceux-ci, ils tentent de s'éloigner vers l'Ichilo et le Chimoré. » (Anonyme, 1911, p. 529).

¹²⁸ Nordenskiöld (2003 [1922a], p. 29).

¹²⁹ Miller (1918, p. 318-319).

l'ornithologue Carriker est lui aussi on ne peut plus explicite sur la situation des riverains du Chapare à la fin des années 1930.

« Il n'était pas du tout rare que les pirogues et les barques soient accueillies par une pluie de flèche empoisonnées, quand elles s'approchaient de la rive droite de la rivière ; c'eût été flirter avec la mort pour les voyageurs de dormir sur cette rive. Les quelques haches et machettes que les sauvages possèdent ont été volées dans des lieux de résidence isolés car ces gens n'ont de commerce avec personne. »¹³⁰

A la fin des années 1940 et au début des années 1950 de nombreuses expéditions “punitives” furent réalisées contre les Yuqui, par les colons d'origine andine qui commençaient à s'installer dans la région et disaient souffrir de leurs attaques. Dans certains cas, ils furent même aidés par le bataillon en cantonnement à Todos Santos¹³¹. Mais deux expéditions belliqueuses au moins furent organisées par des Yuracaré eux-mêmes pour répondre à des chapardages. Selon un des participants à ces raids réalisés par les habitants de la communauté de la Mission (sur le Chapare), la première expédition guerrière se serait soldée par la mort par balle d'une femme yuqui âgée. Lors de la seconde expédition, un homme yuracaré reçut une flèche dans le postérieur.

Après ces quelques précisions historiques, il n'est pas nécessaire d'insister sur la nature des relations entre les Yuqui et les Yuracaré, dont on voit qu'elle contraste systématiquement avec tous les autres groupes passés en revue jusqu'ici. Il s'agit évidemment de la relation d'inimitié et d'antipathie la plus systématique et la plus durable que les Yuracaré aient connue au cours de ces deux derniers siècles. Les Yuqui remplissent pour les Yuracaré la case de la sauvagerie par excellence, stéréotype qui demeure vivace jusqu'à aujourd'hui, alors que les deux groupes ont été contraints de voisiner. On retrouve cette image dans les évocations mythologiques mais aussi chaque fois qu'il faut déterminer une spécificité culturelle aux Yuqui.¹³²

¹³⁰ Carriker (2006, p. 325).

¹³¹ Andreotti (2003, p. 276-277 et suivantes) a recueilli quelques informations à ce sujet de la bouche des premiers colons de la région.

¹³² Orellana Alkyer (1996, p. 131) a fait dessiner des Yuqui à de jeunes Yuracaré du haut Chapare. Alors qu'ils se dessinent eux-mêmes avec de beaux habits, comme s'ils étaient de vrais Karay, les Yuqui sont représentés nus, tenant des arcs et des flèches avec l'indication suivante : « Les Yuqui se différencient des autres personnes, parce qu'ils vivent dans la forêt et mangent de la viande crue. Ils sont asociaux et parlent yuqui. Les Yuqui n'ont pas d'école. C'est pour cela qu'ils passent leur temps à chasser et à pêcher. »

3. Les *Manshi* et les *Sulustu* : quelques lumières historiques

Plusieurs épisodes de la geste de *Tiri* ont démontré l'importance cosmologique et identitaire que recelait pour les Yuracaré la paire terminologique *Manshi* et *Sulustu*. Les premiers se définissent comme une représentation fantasmatique de soi, ceux qu'il nous aurait plu de devenir ou de rester ; les seconds, apparaissent, à l'opposé, comme l'incarnation de l'inimitié cruelle propre à des « sauvages », extérieurs aux limites du soi, qu'on les dépeigne comme des Blancs agressifs ou des sirionoïdes. Les représentations véhiculées par ces deux termes dans la mythologie contemporaine ne peuvent toutefois pas être projetées dans le passé : les sources historiques de la fin du XVIII^e et des premières décennies du XIX^e siècle leur donnent en effet un sens différent. Dans sa synthèse ethnographique bien informée, d'Orbigny leur attribue ainsi, comme on l'a dit, le rôle de distinguer les deux sous-groupes ennemis l'un de l'autre, qui constituent dans leur totalité la « nation » yuracaré. La netteté de cette division lui apparaît sans ambiguïté. Il pouvait écrire en effet : « aujourd'hui, tous les Mansiños sont sauvages dans les lieux mêmes où ils vivaient jadis, et les Solostos sont réunis dans la Mission de San-Carlos, près de Santa-Cruz de la Sierra. Les Mansiños sont à peu près au nombre de 1000¹³³, les Solostos de San-Carlos s'élèvent à 337.¹³⁴ »¹³⁵ Comment une réalité sociale si claire a-t-elle pu, dans la mémoire des Yuracaré, se modifier au point de conduire à attribuer une signification différente aux termes *Manshi* et *Sulustu* ? Répondre à cette question demande une argumentation complexe, et recèle quelques surprises.¹³⁶

La caractérisation des Yuracaré comme une société « divisée » n'est pas à contester. Depuis les années 1780 au moins, deux zones de populations yuracaré séparées par une frontière interne d'hostilité, sont attestées. La première zone de peuplement, la plus importante, et couvrant un couloir le long des Andes allant de l'Ichoa aux formateurs de l'Ichilo, rassemblait la grande majorité des Yuracaré (ceux que d'Orbigny désigne comme des *Manshi*). La seconde, où vivaient quelques communautés locales Yuracaré dispersées et ennemies de leur « parents » occidentaux, se restreignait au haut Ichilo et au haut Yapacani, fonctionnant comme une région à la fois périphérique et de transition entre le territoire

¹³³ « Ce chiffre est celui que nous a donné le Père Lacueva, qui, pendant dix-neuf ans, a prêché sans succès le christianisme à ces peuples. » (Note de l'auteur).

¹³⁴ « Selon le recensement que nous avons fait faire en 1832, en tout le même que celui présenté au gouvernement par le préfet. » (Note de l'auteur).

¹³⁵ D'Orbigny (1838-1839, p. 161). Lorsque le naturaliste indique que les Mansiños sont sauvages, il veut dire que les missions franciscaines, dans lesquelles ils avaient été réduits, ont disparu.

¹³⁶ Cf. chapitre II/2/b.

précédent et celui des missions de Buena Vista et de Santa Rosa.¹³⁷ Si l'on a rien à redire au constat sociologique de d'Orbigny, il est plus difficile, en revanche, d'en dire autant de l'interprétation qu'il propose des termes *Manshi* et *Sulustu*, sous lesquels il voit deux « sous-groupes » yuracaré.

Avec une cohérence peu contestable, les données ethnographiques contemporaines associent le terme *Manshi* à une représentation de soi, une représentation qui est aussi (et on a pu suivre les détours du paradoxe) extérieure au « nous », incompatible avec une autodénomination. Il ne serait pas étonnant que la subtile nuance entre une autodénomination et une représentation de soi, ait passé inaperçue ou n'ait été qu'approximativement entendue par d'Orbigny. Cela justifierait qu'il n'ait pas eu de difficultés à affirmer qu'un sous-groupe yuracaré s'appelait *Manshi*. Mais avancer des arguments fondés sur l'ethnographie contemporaine pour mettre en cause une interprétation ancienne est un argument risqué : comment s'assurer que l'on ne tombe pas ici dans un anachronisme, pour arranger des données qui mériteraient une autre analyse ?

Bien que l'on ne puisse effectivement le créditer d'une valeur intrinsèque, ce raisonnement n'en semble pas moins pertinent en l'espèce. Si *Manshi* était une autodénomination, pourquoi, dans ce cas, le terme n'apparaîtrait-il pour ainsi dire jamais dans la documentation historique avec cette signification ? Comment expliquer, d'autre part, que d'Orbigny lui-même fasse part de la croyance eschatologique des Yuracaré d'aller rejoindre après leur mort, sous terre, les *Manshi*, dans une sorte de paradis d'abondance ?¹³⁸ Ces deux données, et spécialement la seconde, à quoi s'ajoute la citation de Boria déjà étudiée¹³⁹, sont autant de pièces qui démontrent historiquement que *Manshi* n'était pas non plus une autodénomination des Yuracaré à l'époque de d'Orbigny, et par conséquent ne peut être tenu comme le nom éventuel d'un de leurs sous-groupes régionaux.

L'usage du terme *Sulustu*, tel que le définit d'Orbigny est insatisfaisant, lui, pour d'autres raisons. En affirmant que les habitants de la mission de San Carlos étaient des *Sulustu*, d'Orbigny pensait sans doute simplement qu'ils faisaient référence à eux-mêmes par ce terme, et que leur double inscription identitaire, Yuracaré et *Sulustu*, répondait à la règle d'inclusion du genre et de l'espèce comme Français et Parisien par exemple. Il ne pouvait se douter que

¹³⁷ La mission de Buena Vista (ou los Santos Desposorios de nuestra Señora de Buena Vista) fut fondée sous le nom de San José à Cotoca par les jésuites à la fin du XVIIe siècle, avec des Indiens chiquitos. Elle fut déplacée plusieurs fois par la suite, et trouva son emplacement définitif à la porte du territoire yuracaré en 1723 (Viedma, 1836 [1793], p. 85-86).

¹³⁸ D'Orbigny (1844, p. 209). On reviendra plus longuement sur cette question dans un prochain chapitre (Cf. *infra* chapitre VII/3/b).

¹³⁹ Boria (1893 [1820]). Cf. chapitre VII/3/b également.

Sulustu était un (sur)nom qu’octroyaient les Yuracaré occidentaux aux habitants de San Carlos, lui-même motivant leur statut d’ennemis, reflétant ainsi moins une paire terminologique du type Français / Parisien, qu’une autre comme Français / brigand.

a. Les mentions historiques des *Sulustu*

Analyser les occurrences du terme *Sulustu* dans les sources d’archives en ayant en tête des questions pragmatiques telles que : qui l’utilise ? dans quelles circonstances ? pour désigner qui ? fait émerger l’arrière plan sociologie du terme¹⁴⁰. Trois caractéristiques en définissent ainsi l’usage. On peut se rendre compte, d’abord, que le terme *Sulustu* a pour particularité d’apparaître sous la plume d’auteurs qui ont toujours des relations privilégiées avec les Yuracaré occidentaux, ou sous la plume d’administrateurs n’ayant fait que répéter les propos des premiers, sans avoir les connaissances de terrain pour les contredire¹⁴¹. En second lieu, ce terme n’est utilisé ni pas les administrateurs ni par les habitants (yuracaré) de San Carlos, sauf une exception, discutable, puisqu’elle consiste en propos d’habitants de San Carlos rapportés par un missionnaire franciscain de Tarata (responsable des missions des Yuracaré occidentaux)¹⁴². Enfin, on découvre que *Sulustu* ne sert à désigner les habitants de la mission de San Carlos que pour une courte durée. Depuis la première mention du terme *Sulustu* et durant plus de vingt ans (1776-1799), il s’est appliqué en effet prioritairement – sinon exclusivement – à un groupe local sans ou avec très peu de contacts, vivant approximativement entre le haut Ichilo et le Yapacani (cf. Carte 5, *infra*), un groupe dont l’identité ne coïncide pas avec celui qui constitua la population de base de San Carlos et dont le processus de réduction commença en 1789. De cette date au début du XIXe siècle, les habitants de San Carlos ne furent donc *pas* connus sous le terme de *Sulustu*, mais principalement sous le nom de Yuracaré. De par leur isolement et leur bellicisme, les *Sulustu* du haut Ichilo / Yapacani purent même apparaître comme les représentants d’une nation à part entière, contrastant avec les Yuracaré. Haenke affirme par exemple que les *Sulustu* sont

¹⁴⁰ Pour un aperçu des variantes de transcription du terme *Sulustu* et des principales citations qui leur sont consacrées, cf. Fig. 12 *infra*.

¹⁴¹ Van den Berg (2009, p. 42-43).

¹⁴² Delgado (1919 [1806], p. 599) écrit à propos de quatre *Sulustu* de San Carlos en visite dans la région de Cochabamba : « [...] ils ont pris la résolution de dire aux Yuracarés que, s’ils fuient à nouveau en forêt ou s’ils tentent de tuer les Pères, comme ce fut le cas l’année passée, ils sachent que les Solostos viendraient pour en finir avec eux. »

Année	Déclaration	Références
1776	« Dans leur voisinage [de ces capitaines] se trouvent les Písculos et les Salostes , distingués par les noms de leur fraction (<i>parcialidad</i>). »	Moscoso <i>apud</i> van den Berg (2009, p. 40).
1781	« [...] à l'est du rio Mamoré, il y a des milliers d'Indiens nommés Celostos , qui, bien qu'ils parlent la même langue que les Yuracares, sont leurs ennemis. À certaines occasions, ils les ont tués et leur ont volé leurs outils. Depuis que les [Yuracaré] se sont réunis en villages, ils n'ont plus peur d'eux comme auparavant. »	Peralta <i>apud</i> van den Berg (2009, p. 40).
1793	« Quant au chemin de Santa Cruz, on n'a rien pu vérifier à son sujet jusqu'à aujourd'hui, sauf le fait qu'à mi-chemin habitent les Indiens Solostos , qu'ils [les Yuracaré] appellent ainsi, et qui sont leurs ennemis déclarés bien qu'ils parlent la même langue qu'eux. »	Velasco <i>apud</i> van den Berg (2009, p. 40)
1796	« Avec la construction d'un centre de peuplement à cet endroit, on fera un pas en avant qui facilitera la communication avec les Indiens [Yuracaré] de la nouvelle réduction de San Carlos, dans les parages de Santa Cruz, qui n'est pas éloignée d'ici de plus de vingt-cinq lieues. Cette installation permettra, peu à peu, la civilisation de leurs ennemis, les Indiens barbares Solostos , qui occupent les terres entre les deux zones de la même nation [yuracaré] »	Haenke (1915, p. 219-220).
1796	« Leurs ennemis [des Yuracaré] sont les indiens Solostos et Sirionos qui vivent dans les terrains bordant le rio Grande. Ils vont à la guerre parés et peints avec d'étranges motifs pour imprimer horreur à leurs ennemis. »	Haenke (1913 [1810], p. 161).
1797	« Je vais ouvrir une voie de communication jusqu'à la mission de San Carlos de Buena Vista qui se situe à environ vingt lieues de Santa Cruz, et je planifie de nouvelles missions, principalement de la nation des Solostos . C'est la nation la plus barbare, féroce et sauvage que l'on connaisse. Lors de mon premier voyage, j'ai conçu l'espérance bien fondée que leur instruction religieuse connaîtrait d'heureux progrès. »	Jiménez Bejarano (1909, p. 210).
1798	« [...] au motif d'être résidant à la mission de Chimboze depuis deux ans et deux mois, et d'avoir entendu dire qu'il y avait des gentils appelés Solostos à quelque quarante lieues, au cœur de la forêt, j'ai pris la décision d'envoyer là-bas quelques-uns des Indiens Yuracares de la mission. »	Real (1798, f°68).
1799	« J'ai vérifié que, dans la totalité de la <i>montaña</i> , depuis Moxos jusqu'à Santa Cruz, il n'y a pas plus de deux nations d'Indiens à conquérir, l'une appelée Solostos , avec laquelle les Yuracares sont toujours en guerre. Ils habitent à l'est du rio Mamoré, le long des rivières appelées aussi Curiye, Yapacani et Matani, qui sont, selon les informations des Indiens, fort proches de la nouvelle réduction de San Carlos. »	Pérez (1998, p 74).

Fig. 12 : Tableau réunissant les principales mentions des *Sulustu* au XVIII^e siècle.

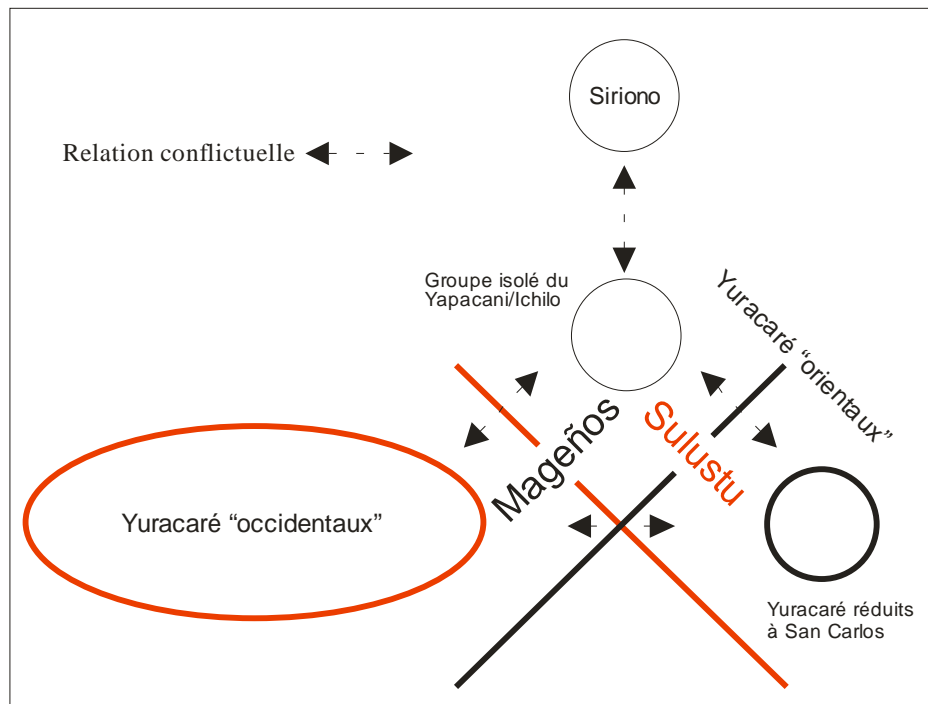


Fig. 13 : Schéma représentant les relations terminologiques Mageños / *Sulustu*.

localisés entre deux fractions de Yuracaré. Trois ans plus tard, Pérez partage cette vue, puisqu'il désigne les Solostros comme une « nation à conquérir. » (Cf. *supra* Fig. 12).

L'usage du terme *Sulustu*, pour désigner les habitants de San Carlos, doit donc être considéré comme une extension de son usage pour les isolés du Yapacani. Il est associé à une série de documents dont la production s'échelonne avant tout de 1803 à 1806, générés par les démarches des franciscains de Tarata qui souhaitaient prendre à leur charge San Carlos à la mort de son curé séculier fondateur. Dans ces sources, le terme *Sulustu* s'applique toujours aux Indiens sans contacts dont il était question auparavant, mais inclus également ceux de San Carlos. On peut lire ainsi, dans une lettre de 1803, que le transfert de la mission de San Carlos aux mains des franciscains serait utile « pour le développement des missions des indiens Yuracarees [occidentaux] [...], autant que pour la réduction du reste¹⁴³ de la nation des solostos, qui habite près des rivières Somuele e Ichilo ». ¹⁴⁴ Textes de Boria et de d'Orbigny mis à part¹⁴⁵, il n'est plus fait mention de *Sulustu* après 1810, pour désigner les habitants de San Carlos ou de ce groupe isolé, dont la trace se perd sans qu'on puisse savoir ce que fut son histoire ultérieure. Dès cette époque, *Sulustu* est un terme qui redevient exclusivement employé de façon interne par les Yuracaré ; sa transmission au fil des générations le resta des significations contemporaines sur lesquelles on s'est penché.

Les données révisées jusqu'à présent permettent de tirer quelques conclusions générales : (1) le terme *Sulustu* fut employé par les Yuracaré occidentaux de manière générique pour désigner les Yuracaré orientaux, à savoir au moins deux groupes locaux relativement distincts ; (2) *Sulustu* n'est pas, comme le laisse entendre d'Orbigny, l'autodénomination d'une « tribu » de Yuracaré : il ne s'agit que d'un simple (sur)nom d'ennemis. Au reste, ce statut terminologique est parfaitement compatible avec l'évolution de son usage. C'est bien parce qu'il s'agit d'un nom d'ennemis, sans référent fixe que l'on peut expliquer, qu'il a pu varier au cours du temps (par exemple des *Karay* ou des sirionoïdes). On peut également comprendre qu'un terme de cette nature ait pu perdre de son importance pour désigner un groupe spécifique lorsque l'hostilité qui en justifiait l'usage disparut. Cela expliquerait par exemple que le terme ait cessé rapidement d'être employé pour les Yuracaré de San Carlos au XIX^e siècle. Enfin, définir *Sulustu* comme un (sur)nom d'ennemis, est compatible avec le possible rapport étymologique de *sulustu* et du verbe *sululuta* (« provoquer des dommages »).

¹⁴³ L'original dit « *toda la nación* ». Cette expression a été modifiée ici par « reste de la nation » pour être plus en rapport avec le deuxième élément de la phrase.

¹⁴⁴ Lettre de Hernández de 1803 envoyée à Viedma, citée par van den Berg (2009, p. 137).

¹⁴⁵ Boria (1893 [1820]).

Mais le fait que *Sulustu* ait pu désigner des « sauvages », et par conséquent être confondu avec les termes de Siriono ou de Yuqui n'est pas seulement un problème d'oubli et de simplification généré par l'éloignement dans le temps. Plusieurs sources, parmi les premières, affirment que les *Sulustu* étaient locuteurs du yuracaré.¹⁴⁶ La solidité de cette identification, dont on n'a aucune raison de douter, n'a pas empêché que certains auteurs, sans doute moins informés, aient pu identifier le groupe non contacté avec un ou des groupes tupi-guarani chasseurs-cueilleurs dans la même situation que celui qui vivait à proximité de la mission de Santa Rosa, vers 1767. On retrouve par exemple un usage flottant des termes *Sulustu* et Siriono dans un des rapports que Haenke rédigea en 1796, faisant suite à sa visite de la mission de Coni. Dans la version la plus connue de ce rapport, il évoque les Solostos qu'il situe entre cette mission et San Carlos.¹⁴⁷ Dans une copie du même texte, conservée aux Archives du jardin botanique de Madrid, Solostos est remplacé par l'ethnonyme Siriono !¹⁴⁸ La méprise la plus surprenante est celle commise en 1806 par Delgado, le *Guardian* de Tarata, dans une lettre consacrée à la venue à Cochabamba de Yuracaré (*Sulustu*) de San Carlos. Alors que ces derniers étaient précisément venus jusqu'à Cochabamba pour réclamer que des franciscains parlant leur langue viennent s'occuper de leur mission, Delgado affirme que les *Sulustu* parlent la même langue que les Siriono. « Le reste de la nation des Solostos habite à proximité des rivières Somuele et Ichilo. À proximité de cette dernière rivière, ces gens ont rencontré, il y a deux ans de cela, une bande d'Indiens Sirionos qui parlent la même langue qu'eux. »¹⁴⁹

Pour expliquer cette étonnante situation, van den Berg recourt à l'hypothèse du bilinguisme : « c'est possible [...] que ces Sirionoes avaient quelques notions de langue yuracaré. »¹⁵⁰ Cette interprétation paraît toutefois difficilement compatible avec la réalité sociologique des rapports Yuracaré / Siriono (ou Yuqui) trop empreints d'inimitié pour qu'il soit facile d'imaginer un contexte propice à un apprentissage réciproque de leur langue. On pourrait certes supposer que des captifs de guerre yuracaré aient pu maintenir le souvenir de leur langue originelle, et servir d'interprète dans le cas d'une rencontre subreptice. Mais la thèse du bilinguisme n'est pas forcément nécessaire. On peut aussi avancer ici l'idée d'une erreur d'appréciation linguistique de Delgado. Après tout, les éléments contextuels de cette rencontre avec des *Siriono* étant inexistant, rien ne permet de tirer à son propos des

¹⁴⁶ Cf. *supra* les citations de Peralta et Velasco.

¹⁴⁷ Haenke (1915 [1796], p. 220) ou (1974b [1796]), et aussi *supra* Fig. 12.

¹⁴⁸ Gicklhorn (1997 [1962-1963], p. 132).

¹⁴⁹ Delgado (1919 [1806] p. 599). Querajazu, (2005, p. 79), sur la base de cette citation, a postulé l'identité des Yuqui et des *Sulustu*.

¹⁵⁰ Van den Berg (2009, p. 46).

conclusions sérieuses. Delgado pouvait parfaitement ignorer que les Siriono parlaient une langue tupi-guarani et supposer qu'ils parlaient *sulustu*, donc yuracaré.¹⁵¹

b. Une connexion Mageño – Manshi-ñu ?

Les mentions du terme *Sulustu* indiquent qu'il s'agit d'un terme que seuls les Yuracaré occidentaux utilisaient pour distinguer leurs ennemis Yuracaré orientaux. Cet usage était unidirectionnel, *Sulustu* n'avait pas la valeur d'un terme général pour désigner un ennemi interne (un ennemi yuracaré), sur le modèle du terme jivaro *shiwiar* par exemple¹⁵². De fait les Yuracaré de San Carlos utilisaient un autre terme pour désigner leurs propres ennemis. Dans un interrogatoire réalisé par Toledo Pimentel en 1789, un habitant de la mission de San Carlos explique que son groupe s'était réfugié sur le rio Surutu (un affluent de rive droite du Yapacani), où il fut contacté, suite aux meurtrières attaques d'ennemis à qui il donne le nom de "Mageños" :

« [...] ce sont eux les uniques indiens qu'il y a par ici de la nation yuracaré. Ils sont poursuivis et vivent sous la menace de leurs ennemis les Mageños, une nation fière, guerrière, caribe, dont la population nombreuse occupe, dans des hameaux dispersés et sans organisation villageoise, les rives des rivières Chilii et Motane. »¹⁵³

Divers témoignages de la même époque et du début du XIX^e siècle indiquent qu'on peut identifier les Mageño à des Yuracaré.¹⁵⁴ Si l'on se fonde sur la toponymie mentionnée dans la citation précédente, on découvre que les Mageño responsables de la fuite des futurs habitants de San Carlos vers le río Surutu, ne sont pas des Yuracaré occidentaux. Le terme désigne le groupe isolé, mentionné précédemment sous le nom de *Sulustu*. En 1799 (alors que les habitants de San Carlos n'étaient encore connus que comme des Yuracaré), Pérez remarque en effet que des *Sulustu* vivaient le long des berges d'une rivière appelée Matani, qui n'est autre

¹⁵¹ On n'entrera pas ici sur le problème posé par l'usage, à quelques rares reprises des termes yuquis(es) pour désigner les habitants de San Carlos (van den Berg, 2009, p. 44-45). Van den Berg suppose que l'on puisse en déduire que des Yuqui auraient été réduits dans cette mission. Il oublie toutefois que l'usage de ce nom pour désigner ce groupe tupi-guarani est postérieur à la pacification de la fin des années 1960 ; ils étaient appelés jusqu'alors communément Choris. Une autre explication doit rendre compte de l'apparition de ce terme.

¹⁵² Taylor (1985 p. 168).

¹⁵³ Toledo Pimentel (1789) *apud* van den Berg (2009, p. 39). L'arrivée de ce groupe de Yuracaré, dans la région où il fut contacté, remonterait aux années 1720 (*ibid.*) Cette date est problématique et ne correspond pas aux données exposées par Ramallo (1999, p 9), citant des papiers divers de la mission de Santa Rosa appartenant aux archives privées de la famille Pesoa Pérez à Santa Cruz.

¹⁵⁴ Van den Berg (2009, p 39, note de bas de page 117).

que le Motane de la citation précédente. Il y a peu de doutes par ailleurs que le toponyme Chili ne soit une variante Ichilo, confirmant ce recoupement.

Il résulte de cette identification que tous les gens appelés *Sulustu* par les Yuracaré occidentaux ne se reconnaissaient pas comme membres d'une unité homogène : des *Sulustu* pouvaient être ennemis d'autres *Sulustu* ou, de manière symétrique, des Mageño pouvaient être ennemis d'autres Mageño. Les rapports conflictuels apparaissaient donc entre trois groupes locaux différents, sans compter la possible interférence avec des groupes sirionoides errants. La figure 13 *supra* illustre graphiquement l'ensemble des relations terminologiques impliquant ces trois groupes locaux et indique la double désignation des isolés du Matani, *Sulustu* pour les uns, Mageño pour les autres.

On pourrait croire achevé l'embrouillamini terminologique associé à San Carlos, avec ces commentaires, mais ce n'est pas le cas. Le terme Mageño, sous cette forme ou sous la forme courte, Mages est devenu en effet progressivement le nom des habitants de San Carlos ou de la province administrative qui lui correspondit, prenant le relais du terme *Sulustu*. D'Orbigny nous apprend que les habitants de San Carlos (*i.e.* les *Sulustu*) sont appelés Mages par les habitants de Santa Cruz¹⁵⁵. En 1877, un document, rédigé à San Carlos, précise que la mission fait partie du *Corregimiento* de Majes¹⁵⁶. Au début du XX^e siècle, faisant référence indirectement à San Carlos, l'ingénieur de Santa Cruz, Burela, relève encore que les Majeños sont les Yuracaré d'une ex-mission qu'il localise de façon erronée sur l'Ichilo [sic.]¹⁵⁷. Comment comprendre que les habitants de San Carlos, d'abord connus sous le nom de Yuracaré, puis sous celui de *Sulustu* finirent désignés par celui de Mage(ño)s, alors qu'ils appelaient ainsi leurs ennemis ? Nous n'aurons sans doute jamais d'explication définitive, mais une hypothèse plausible est de considérer que les habitants de San Carlos ont diffusé le terme Mageño vers Santa Cruz, et dans la population des missions environnantes, comme synonyme de Yuracaré (occidentaux). Eux-mêmes étant Yuracaré, on a fini par les appeler de la même façon.

On a laissé de côté jusqu'à présent toute allusion à la signification que pouvait avoir le terme Mageño pour les Yuracaré de San Carlos. Son usage pragmatique démontre qu'il servait à désigner des ennemis, et des ennemis internes, c'est-à-dire des Yuracaré, mais signifiait-il « ennemis » ? Il semble qu'il faille faire une autre hypothèse. Le terme Mage(ño) paraît trop proche de celui de *Manshi(ñu)* pour qu'on s'interdise de les rapprocher l'un de

¹⁵⁵ D'Orbigny (1838-1839, p. 161).

¹⁵⁶ De la Cruz Delgadillo (1877, f° 1r.).

¹⁵⁷ Burela (1912, p. 447-448).

l'autre. Deux arguments permettent de construire un pont – fragile mais franchissable – entre ces deux formes. D'abord il faut savoir que devant les voyelles [i] et [e] la lettre <g> a pu conserver, en Bolivie, une prononciation médiopalatale plus proche du <ch> allemand que de la jota espagnole¹⁵⁸. De ce fait la prononciation effective de *Mageños* pourrait ainsi s'approcher de celle de *Masheños*, voire tout simplement de *Mashiñus*, si l'on admet qu'il n'est pas toujours facile de noter avec exactitude le degré d'aperture d'une voyelle. S'il en était ainsi, alors un intéressant développement de la valeur de *Manshi*, désignant cette fois aussi des ennemis, aurait eu lieu parmi les Yuracaré de San Carlos. Toutefois, ce glissement ne contredit pas le sens général du terme, car les ennemis en question pouvaient fort bien être, du point de vue de ceux qui les nommaient ainsi, des doubles de soi, et qui sait ?, ceux que l'on aurait voulu être.

4. La première expérience des missionnaires (1775-1822)

L'installation des missionnaires sur leur territoire constitua, pour les Yuracaré, une expérience sociale nouvelle et particulièrement intense. Pour la première fois, ils côtoyèrent de près et en permanence des *Karay* du même type que ceux qui, progressivement, s'étaient déployés autour d'eux, mais avec lesquels jusqu'alors ils n'avaient pu entretenir de rapports véritablement suivis, ni surtout détachés d'un fond d'insécurité et d'hostilité latente. La tournure que prit la réduction des Yuracaré, au cours de cette première expérience missionnaire, contraste cependant avec celles qui avaient déjà eu lieu ailleurs ou qui se développèrent en parallèle dans les populations des basses terres de l'Audiencia de Charcas. N'ayant sur eux toujours qu'une emprise partielle, les missions ne dépassèrent pas la zone centrale et méridionale de leur territoire, entre l'Ichilo et le Chapare, hormis la mission septentrionale de San Carlos, et leur rayonnement n'atteignit qu'indirectement les Yuracaré qui avaient gagné la région de l'Isiboro-Sécure à la suite de la disparition des Amo-Rache. Loin de connaître l'effet de dominos si caractéristique de l'entreprise jésuite dans les *llanos* de Mojos ou en Chiquitanie, les missions yuracaré témoignèrent d'une véritable stagnation. Aucun mouvement d'ethnogenèse ou de mutation sociale ne put s'y déclencher, à un point tel

¹⁵⁸ Cf. par exemple la prononciation contemporaine de terme comme gel, gen, genética. Cette valeur est rémanente, car historiquement les lettres <x> et <g> devant [i] et [e] ont perdu cette valeur pour se vélariser à partir de 1720 si l'on en croit Torero (2005, p. 123).

que les missionnaires, lorsqu'ils s'en allèrent vers 1820, prétendirent avoir laissé les Yuracaré dans l'état même où ils les avaient trouvés, malgré cinquante ans de travail parmi eux.

L'échec a de quoi surprendre. L'abandon des missions en effet n'est pas lié à un excès d'agressivité ou de bellicisme des Yuracaré, il résulte d'un délitement progressif, non exempt de tensions, certes, mais qui jamais ne déclencha des convulsions violentes ou sanglantes. À une seule occasion, au cours de la crise la plus sévère qu'ils connurent avec leurs missionnaires, les Yuracaré mirent le feu à une des missions. Contrairement à l'incendie par lequel *Tiri* se défait de la vieille Jaguar *Elewita*, celui-ci se réalisa dans une mission déjà désertée, en un acte qui rappelle davantage la mise en cendres de la maison d'un défunt qu'un acte ostensible de guerre¹⁵⁹. Sans s'opposer violemment à la présence des *Karay* missionnaires, les Yuracaré ne sont pas entrés dans leur projet et, après la mise en place d'un *modus vivendi* précaire, ce fut à la suite d'événements sur lesquels ni eux ni les missionnaires n'avaient de prise – les guerres d'indépendance – que l'expérience s'interrompit. Les missionnaires n'occupèrent jamais une position similaire à celle des ennemis "sauvages" tels les *Sulustu*. Leur comportement était désagréable, dérangeant, contrariant certes, il n'en faisait pas pour autant des ennemis aux yeux des Yuracaré : il ne témoignait que de leur incapacité à tenir le rôle qui aurait dû être le leur.

Un faisceau de raisons expliquent le mécontentement des Yuracaré. Ceux-ci auraient désiré traiter avec les missionnaires comme avec des partenaires, et s'ils étaient prêts à en faire leurs "maîtres", c'était selon leurs modalités, afin d'en recevoir des avantages et partant un surcroît d'autonomie, non des marques d'assujettissement. Loin de leur être opposés, ils étaient disposés à leur aménager une place et ils avaient bien saisi la qualité tout à fait singulière de l'altérité des *Karay*, qui les différençait de leurs voisins. Ce surplus ontologique, que rendaient évident les objets qu'ils avaient à disposition et pouvaient leur fournir, faisait des *Karay* missionnaires de bons médiateurs pour disposer de ce qu'ils n'étaient pas en mesure de produire. Par ailleurs, en souhaitant s'associer avec eux, les Yuracaré entendaient qu'ils leur servissent de protecteurs face à une extériorité prédatrice comportant des ennemis effectifs, comme les *Sulustu* par exemple, mais aussi des existants qui, par le biais des maladies, conduisaient à la mort. Enfin sans doute, l'horizon d'attente dans lequel les Yuracaré plaçaient leur commerce avec les missionnaires, au-delà d'une politique économique, se prolongeait vers un fond eschatologique plus ou moins latent, dont on voit mal qu'il n'ait pas été présent, porté qu'il était précisément par une geste de *Tiri* qu'ils se racontaient déjà. Dans

¹⁵⁹ Sur la crémation des maisons des défunts, cf. chapitre VIII/3/a.

un registre toujours incertain, de l'ordre du « qui sait ? », il y avait peut-être lieu, avec l'arrivée de ces autres, si différents, mais aussi si proches, d'espérer un dépassement de soi.

Pourtant, si les rapports avec les missionnaires étaient conditionnés par de telles attentes, explicites ou implicites, celles-ci étaient bien entendu “invisibles” du point de vue des missionnaires, qui ne pouvaient distinguer dans l'attitude des Yuracaré qu'insoumission récalcitrante et dans l'exigence du don, parfois agressivement réclamé, un matérialisme révoltant, comme ils en témoignèrent de nombreuses fois. L'objectif des missionnaires était en effet autre. S'ils pouvaient eux-mêmes se sentir “maîtres”, et s'il s'agissait pour eux de transformer les Yuracaré, leur devoir n'était pas de l'ordre du don, hormis celui de la salvation à certaines conditions. Il s'agissait d'abord pour eux d'un travail d'extirpation et de substitution : enlever ou retirer de mauvaises “coutumes” pour remplacer celles-ci par une moralité et une civilisation dont les Yuracaré étaient dépourvus. Seul ce travail mené à chef pouvait garantir qu'ils sortent de l'extériorité quasi inhumaine de la gentilité, de l'infidélité, pour s'accomplir comme chrétiens, c'est-à-dire authentiquement humains, dans un monde marqué par l'axe transcendantal et vertical au sommet duquel trônent la divinité et le roi. Alors que les Yuracaré cherchaient à créer avec les *Karay* une association ou une alliance, les missionnaires s'efforçaient à les introduire dans un monde segmentaire et hiérarchique, où le maître est “au-dessus” et non pas à côté, où le maître “reçoit”, car il “oblige”. Les missionnaires voulaient créer la dépendance, et faire comprendre la fidélité, alors que les Yuracaré ne visaient qu'à renforcer leur propre autonomie, en accédant par le biais des missionnaires à ce qui leur manquait : un maître disparu.

a. Un jeu de conjonctures favorables : fonder une nouvelle alliance avec les *Karay*

La reprise de contacts pacifiques, prélude à la création de la première mission yuracaré, se réalisa entre 1763 et 1766 à travers différents voyages d'exploration commandités par les autorités coloniales civiles et religieuses. Ces expéditions avaient pour tâche de reconnaître, depuis les *valles*, les *quebradas* escarpées conduisant au piémont, afin d'ouvrir une connexion viable par voie terrestre, puis fluviale, jusqu'aux missions de Mojos. Elles eurent lieu dans un climat agité, où la présence des jésuites était sérieusement remise en question, où le conflit avec les Portugais, sur la frontière de l'Iteñez, procurait quelques frayeurs, mais par ailleurs, à

un moment où apparaissaient de nouveaux intérêts commerciaux et religieux¹⁶⁰. En effet, ces explorations procédaient aussi de la volonté des membres de l'élite des *valles* de mettre à profit cette voie de communication pour détourner des flux commerciaux qui jusqu'alors ne passaient que par Santa Cruz. Quant au clergé séculier, il pouvait, précisément chez les Yuracaré, faire concurrence aux jésuites là même où ils ne s'étaient pas installés. Étrangers à ce contexte, les Yuracaré se trouvaient alors dans une situation relativement difficile et périphérique malgré les quelques rapports qu'ils avaient entretenus avec les jésuites jusqu'alors.

Le désintérêt marqué à l'égard du piémont par les populations de la cordillère, la disparition de l'exploitation de la coca dans les *yungas*, suite à la rébellion pan-piémontaise de 1685, avaient progressivement freiné les relations avec leurs voisins d'en haut, tandis que les alentours immédiats, sur le piémont ou dans les basses terres, s'étaient vidés des populations qui y résidaient, soit qu'elles eussent passé dans le giron des missions, soit que la diffusion d'épidémies les eût démantelées. Soumis à l'agressivité de certaines missions qui n'hésitaient pas à opérer des razzias à leur encontre – actions mal documentées, mais que d'Orbigny atteste¹⁶¹ –, face à des crises sanitaires auxquelles ils semblent avoir néanmoins résisté¹⁶², les Yuracaré étaient dans une situation d'isolement relatif, en dépit du fait qu'ils entretenaient sans doute des rapports tant avec les missions jésuites de l'aval qu'avec les populations andines.¹⁶³

Des documents d'archives du milieu des années 1760 confirment cette situation : position de repli d'abord, mais aussi maintien de liens diffus avec l'extérieur. « C'est une nation très peu nombreuse, très isolée, et dont on peut douter qu'elle compte plus de quelques centaines

¹⁶⁰ De la Fuente (s.d. [2000]), Rodríguez Ostría (1997).

¹⁶¹ D'Orbigny (1844, p. 195) évoque ainsi des déportations jusqu'à Concepción de Chiquitos ou Santiago de Chiquitos où les Yuracaré étaient emmenés mains liées. Malgré la distance, des Yuracaré réussissaient cependant à s'enfuir.

¹⁶² On citera par exemple les grandes inondations de 1750-1751 et les grandes épidémies qui les suivirent et touchèrent fortement les missions jésuites de Mojos (Bloch, 1994 p. 46).

¹⁶³ On reste très étonné de la quasi-absence des Yuracaré dans les sources d'archives des jésuites de Mojos et, jusqu'à preuve du contraire, il semble que ces missionnaires n'aient jamais pensé à entreprendre parmi eux une politique de réduction, sinon peut-être en les agrégeant à des missions déjà existantes. Santa Rosa du Chapare – abandonnée en 1740 (Bloch, 1994 Table 2, p. 39) pourrait les y avoir accueillis pour une courte période après 1715, puisqu'ils ne sont pas mentionnés par Garriga (1906 [1715]) comme habitants de cette mission. On ne peut exclure cependant que Garriga ait pu omettre de les mentionner. Deux témoignages de 1770 postérieurs au départ des jésuites et relevés déjà par Kelm l'affirmeraient. Une carte de la région indique que les Yuracaré de Paracti auraient vécu dans les missions de San José et de Santa Rosa (Kelm 1997 [1966], p. 157). Un autre témoignage indique qu'en ouvrant le chemin de Cochabamba à Mojos « on obtiendra facilement la réduction des Indiens Yuracarees [sic.] qui sollicitent et désirent la lumière de l'Évangile, que perdirent leurs pères par malheur » (Audiencia de la Plata 1906 [1770], p. 82). Doit-on en conclure qu'une partie des Yuracaré avaient été réduits par les jésuites ? Étant donné la faiblesse documentaire et l'absence de données issues des jésuites eux-mêmes, on ne saurait pour le moment tirer de ces vagues informations aucune conclusion certaine.

de personnes », confie l'évêque Herboso, commanditaire d'une des expéditions d'exploration vers le piémont dans une lettre au vice-roi¹⁶⁴. Isolés, les Yuracaré l'étaient sans doute, mais ils n'en n'obtenaient pas moins du sel et des objets métalliques dans les hautes terres, parlaient quelques mots d'espagnol et de quechua et on découvrit même qu'ils portaient au cou des médaillons religieux, dont on ignore cependant la provenance¹⁶⁵. L'arrivée renouvelée de *Karay* bien intentionnés sur le piémont était en tous les cas une occasion à saisir, qui pouvait les pousser à passer outre à des angoisses fossilisées à l'encontre de ces ex-ennemis, détenteurs de biens rares qu'ils ne pouvaient alors que difficilement se procurer, les réseaux d'échanges interethniques anciens s'étant probablement atrophiés faute de tissu social pour les activer. Enfin, c'était le moyen d'obtenir chez soi ce qu'avaient les autres : des missions et des missionnaires, sans pour autant quitter le piémont et subir l'exil et la déportation.

La volonté de nouer une relation sur le mode de l'alliance avec les *Karay* était très nette dans les premières interactions qu'ils eurent avec eux dans les années 1760. Non seulement amicaux et coopérants, les Yuracaré prêtèrent même leurs services aux *Karay*, notamment comme rameurs pour les conduire à Loreto, se risquant à visiter à nouveau ouvertement les *valles*. Une visite officielle à l'évêque Herboso déjà cité fut organisée durant laquelle ils purent lui faire part de leurs désirs : ils voulaient commercer et obtenir une protection face à leurs ennemis, se disant prêts et heureux de recevoir des missionnaires, et cherchaient à nouer une alliance politico-commerciale. « Ils [les Yuracaré] sont épris du désir de commercer avec cette province [les *valles*] désirant tout ce qu'ils voient. Ils manifesteront bien leur timidité en me demandant que je ne sois pas ami des Chiriguano (mais des Chiquito oui), et que je les en protège¹⁶⁶. »

b. De l'enthousiasme des uns et des autres à un précaire modus vivendi

La première expérience missionnaire des Yuracaré se déroula en trois phases principales qui, les unes et les autres, correspondent également à des rapports de force différents¹⁶⁷. En

¹⁶⁴ Herboso (1766), *apud*. Paz, Suazbanar Garnica (1989, p. 13).

¹⁶⁵ Ces informations ont judicieusement été mises en évidence par de la Fuente (s.d. [2000], p. 214-215).

¹⁶⁶ Herboso (1766), *apud*. Paz, Suazbanar, Garnica (1989, p. 13).

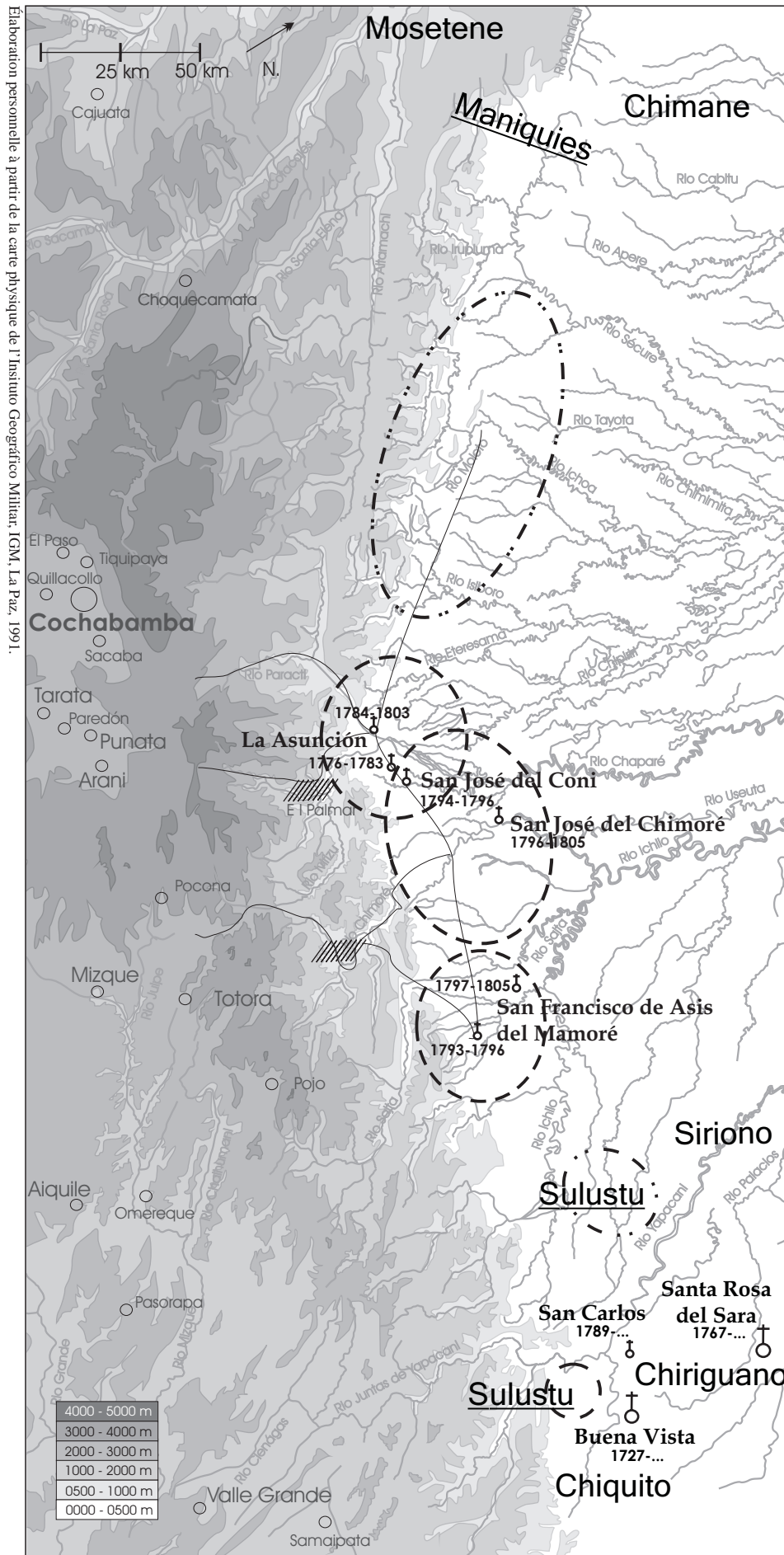
¹⁶⁷ La chronique des événements qui suivra se fonde sur Viedma (1836 [1793].), mais aussi sur l'historiographie des missions yuracaré que de nombreux auteurs ont déjà abordé : le précurseur Priewasser (1916-1920), puis les auteurs contemporains, Rodríguez Ostría (1997, 2003), Ramírez Rodríguez (1998), Pentimalli (1999), de la Fuente (s.d. [2000]), van den Berg (2002, 2009), Querejazu (2005). Afin de ne pas surcharger cette section de références originales, on renvoie donc collectivement à ces auteurs qui, tous, avec des degrés de précision divers ont proposé une histoire des Yuracaré à cette époque.

premier lieu, l'effort de conversion fut dévolu à des "missionnaires" issus du couvent des récollets de Cochabamba qui œuvrèrent à l'aide de financements provenant de riches membres du clergé séculier. La première mission – plusieurs fois déplacée ou recrée – qui subsista sous ce mode de financement fut soutenue par les frères Moscoso, Manuel, curé de Punata et de Tarata, près de Cochabamba, puis à sa mort, par son frère Angel Mariano.

En 1775, les Moscoso donnèrent l'avoir nécessaire à la création de cette mission au père Marcos Menéndez. Après une visite initiale, durant laquelle il fut bien reçu et obtint la garantie que les Yuracaré lui construiraient une maison et une chapelle, Menéndez s'installa avec succès. Rapidement en situation de fonder Nuestra Señora de la Asunción (la Asunta) sur le rio Coni, il se retrouva cependant peu après dans une position précaire, lorsque ses vivres et ses cadeaux s'épuisèrent. Envoyant dans les *valles* de pressants appels à ses mécènes qui firent d'abord la sourde oreille, il finit par recevoir un clerc séculier et une provision de cadeaux. Ce ravitaillement inespéré lui permit de regrouper près de 500 Yuracaré, chiffre qu'il a sans doute exagéré, mais qui dénote pour le moins un succès. Des tensions internes entre les parentèles yuracaré réunies, et plus spécialement deux *parcialidades*, le conduisirent à fonder une seconde mission dont l'existence ne fut que nominale puisqu'elle n'eut jamais de curé à sa tête. Venant rendre compte des résultats de sa mission en 1779, Menéndez sollicita l'appui des Moscoso, mais ceux-ci voulaient passer la main. Après qu'il eut essuyé le refus de l'évêque de Santa Cruz en litige avec les Moscoso, puis celui de l'Audiencia de Charcas, ce fut le gouverneur de Mojos nouvellement nommé, Flores, qui s'offrit pour couvrir les frais de la mission, voulant épauler cette institution pour s'assurer de la viabilité du chemin *valles-Mojos*, dont il était question depuis vingt ans et qu'il entendait enfin réaliser. Flores n'eut cependant pas le temps de poursuivre son œuvre dans la durée, puisqu'il fut nommé en urgence à la tête de l'armée chargée de lutter contre Tupac Amaru en 1781. Menéndez, qui se querella avec le successeur de Flores, abandonna la mission en 1783 pour rejoindre son couvent, et les Yuracaré, sans missionnaire, se dispersèrent. Pour sauver l'œuvre à l'origine de laquelle il avait été, Angel Mariano Moscoso, alors évêque de Tucuman, envoya le père Buyán, qui avait l'expérience des missions d'Apolobamba, pour reconstituer la Asunta. Celui-ci, malgré les défections à répétition des Yuracaré, parvint bon an mal an à maintenir la mission en la refondant sur un autre site, où elle demeura jusqu'en 1803, non sans voir à plusieurs reprises des familles entières s'en aller.

Outre San Carlos, qui s'érigea dans la dépendance du clergé séculier de Santa Cruz, en 1791, avec des Yuracaré qui avaient fréquenté les missionnaires Menéndez ou Buyán, une autre mission fut créée néanmoins en 1793, dans un contexte régional peu propice. Dans la

Carte 5 : Entourage social des Yuracaré 1775-1800.



LÉGENDE

- Bourg et village.
- ⊕ Mission de plus de 1000 habitants.
- ⊙ Mission de moins de 400 habitants.
- 1797-1805 Dates d'existence des missions.
- Chemin.
- //// Plantations de coca.
- ⊖ Zone approximative de l'aire d'occupation des parentèles réduites dans les missions de La Asunción, San José ou San Francisco et San Carlos.
- ⊖ Zone approximative de population Yuracaré non réduite.
- Chimane Population des basses terres selon sa désignation courante.
- Sulustu Désignation de population yuracaré.

SOURCES ET NOTES

Carte réalisée principalement sur la base de Jiménez Bejarano (1796), Pérez (1799) et les pièces de la correspondance des missionnaires franciscains publiées par Priewasser (1916-1920) pour le territoire Yuracaré et Masetene-Chimane; sur la base de Viedma (1793) pour les missions de San Carlos, Santa Rosa et Buena Vista.

Le terme *Sulustu* est un terme yuracaré qui équivaut aux termes Solosto ou Solostro des sources anciennes. Il désigne, pour les Yuracaré des missions franciscaines, d'autres yuracaré leur étant hostiles. Le terme Maniqui(es) est un générique utilisé par les Yuracaré pour désigner les Masetene (d'Orbigny, 1844) mais aussi vraisemblablement les Chimane (Pérez 1799). La localisation des Maniqui sur le haut Sécure et non sur le rio Maniqui indique cet usage générique des Yuracaré et ne désigne donc pas un lieu d'habitat même approximatif d'une population singulière.

région qui va du Chapare aux affluents piémontais de l'Ichilo, seule une portion congrue de Yuracaré étaient réduits à la Asunta et les conflits faisaient rage sur la nécessité d'ouvrir ou non un chemin entre les *valles* et Mojos. L'Audiencia de Charcas et l'élite politique de Mojos voyaient d'un très mauvais œil que le piémont s'ouvre à la colonisation et que l'on y construise un chemin. Des membres influents de l'Audiencia, sise à Chuquisaca, risquaient de perdre le monopole du commerce avec les plaines de Mojos qui transitait alors par Santa Cruz. Quant à l'élite administrative de Mojos, elle craignait que l'intensification de la colonisation du territoire yuracaré ne crée un foyer de concurrence pour des produits tropicaux qui n'allaient plus leur bénéficier. La création de cette nouvelle mission reçut toutefois le blanc-seing du gouverneur et intendant Viedma, fer de lance dans la région des réformes des Bourbons, qui tentait de donner un nouvel élan à l'économie régionale. La mission San Francisco de Asís del Mamoré située sur un affluent supérieur de l'Ichilo,¹⁶⁸ fut financée par le prébendier de la cathédrale de Santa Cruz, Velazco, et s'ouvrit dans une région relativement peu peuplée. Velazco et un autre récollet venu l'aider, le père Anaya, qui résidait depuis 1791 à la Asunta, formèrent cependant un piètre tandem. Les difficultés logistiques dues à l'éloignement de la mission qui communiquait avec les *valles* par Chuquioma, ajoutées à la maladie qui affecta le moral de Velazco, plombèrent le projet. Et malgré le contrat qui l'attachait à cette mission, ce dernier demanda à Viedma de se retirer. Anaya délaissa également San Francisco pour s'occuper de réduire une autre parentèle yuracaré, prête à avoir sa propre mission, mais qui s'était déjà enfuie en 1789 d'Asunta suite à des tensions avec Buyán.

Anaya n'avait fait qu'ébaucher son travail quand commença la deuxième phase d'installation des missionnaires. En 1792, en effet, sous l'égide de l'évêque de Santa Cruz, Ochoa y Murillo, successeur d'Herboso, avait été obtenue la création d'un Collège de *Propaganda Fide* franciscain, à Tarata, sur le modèle des autres collèges déjà en fonction en Amérique, et notamment celui de Tarija en charge des missions chiriguano. Opérationnels en 1796, les franciscains débarquèrent sur le piémont avec une volonté offensive extraordinaire et des moyens qu'aucun de leurs prédécesseurs n'avait eus. Ils étaient soutenus alors par Viedma qui voyait là une bonne occasion de donner une allure plus constructive à ces petites missions qui jusqu'alors avaient végété. Le préfet de mission, Jiménez Bejarano, aurait voulu voir passer sous ses ordres toutes les missions existantes, cependant il dut vite déchanter et renoncer à reprendre Asunta, car Moscoso n'entendait en rien céder et transférer "sa mission"

¹⁶⁸ Bien qu'elle ait été appelée parfois mission du Mamoré, cette mission n'était située ni sur cette rivière ni sur l'Ichilo. Il n'a cependant pas été possible d'en déterminer l'emplacement précis.

aux nouveaux venus. Les querelles entre Buyán et les pères de Tarata, les tentatives de sabotage des uns par les autres, un climat malsain de délation pourrirent la situation¹⁶⁹. Tandis que les franciscains avaient fondé la mission de San José du Chimoré avec les Yuracaré qu'Anaya avait commencé à réduire à Coni, Lacueva et Soto s'occupèrent de la mission de San Francisco d'Asís dont ils déplacèrent l'établissement.

En 1798, en raison de la pression des franciscains, la première fugue importante se produisit : une partie des habitants d'Asunta abandonna les lieux et la mission du Chimoré se vida partiellement aussi, les Yuracaré retournant pour la plupart dans les maisons attenantes à leurs essarts qu'ils n'avaient pas abandonnés. Viedma, autorité politique maximale, et responsable en partie de l'aspect financier de l'opération, envoya un médiateur, puis finalement congédia Jiménez Bejarano. Le calme qui s'établit alors fut de courte durée. En 1803, la Asunta perdit son religieux – Buyán prit sa retraite – et les Yuracaré de la mission en profitèrent pour se disperser. Mais la plus importante des révoltes eut lieu en 1805 : s'accommodant toujours fort mal des franciscains du *Colegio de Propaganda Fide*, très certainement beaucoup moins conciliants que leurs prédécesseurs, les Yuracaré désertèrent les missions en se dispersant tous azimuts. Abandonnant les pères suite à une stratégie coordonnée – les missions furent délaissées à quelques jours d'intervalle –, les Yuracaré méridionaux brûlèrent même San Francisco d'Asís. Les missionnaires tentèrent alors vainement de poursuivre quelques Yuracaré qui s'enfuyaient, mais ceux-ci, en guise de semonce, décochèrent une flèche sur un *péon*.

La liberté des Yuracaré n'allait cependant pas durer. Après l'intervention d'une commission d'enquête et de médiation qui parvint à faire comprendre aux Yuracaré qu'elle ne constituait pas l'avant-garde d'une expédition punitive, ceux-ci décidèrent alors de reconstituer leurs missions, mais cette fois dans des lieux qui leur plaisaient et sous certaines conditions. S'ouvrit alors la troisième période de réduction, où les missionnaires durent accepter dans une large mesure la place que leur réservaient les Yuracaré. En 1806, se créèrent, après moult tergiversations, deux nouvelles missions, San Antonio et Ypachimucu, constituées de bribes de familles des différentes missions, qui choisirent elles-mêmes de se réunir en fonction de leurs affinités. Dès lors et jusqu'en 1822, les franciscains purent maintenir une à deux missions. De façon réitérée, le père Lacueva tenta d'obtenir des financements, mais ne parvint jamais à susciter l'intérêt des autorités qui, avec le déclenchement des guerres d'indépendance dès 1809, durent se tourner vers des problèmes

¹⁶⁹ Ce sujet est particulièrement abordé par van den Berg (2002).

beaucoup plus urgents que les « malheureuses et pauvres missions yuracaré ». Les missionnaires, équipe alors vieillissante, ne recevant plus de sang neuf et perdant en plus l'appui des autorités, dépensèrent alors leur synode pour se maintenir, s'efforçant davantage d'assurer une présence chrétienne, plutôt que de convertir les Yuracaré. Se référant à la création d'une troisième mission en 1812, Lacueva disait en effet, mi-ironique, mi-maussade : « Elle ne donnera pas d'autre fruit que les bébés (*párvulos*) qui meurent avec le Saint baptême, à moins que l'on soit arrivé au temps de l'approbation par Dieu de la salvation des âmes »¹⁷⁰.

c. Un impossible accommodement

Les difficultés, la faiblesse et le délitement progressif de l'entreprise missionnaire chez les Yuracaré peuvent être mis au compte d'une multitude de facteurs plus ou moins conjoncturels : méthodes franciscaines inadaptées, inférieures en efficacité à celles des jésuites, rivalités de pouvoir entre les autorités administratives, le clergé séculier et les franciscains, problème récurant de trésorerie, etc. Que ces facteurs aient miné de l'intérieur le projet missionnaire destiné aux Yuracaré est incontestable, cependant il aurait pu en aller autrement, et la part de responsabilités qui incombe aux Yuracaré dans ce processus est loin d'être négligeable, puisque c'est aussi en raison de leur politique face aux missionnaires et des caractéristiques de leur organisation sociale autant que de leur modalité d'exploitation des ressources qu'ils parvinrent à fragiliser le projet missionnaire et par conséquent à désunir les différents acteurs concernés par leur réduction. Mais si c'est précisément lorsque l'offensive missionnaire fut la plus puissante que la résistance yuracaré se montra aussi la plus décidée, il serait erroné d'en conclure qu'ils étaient motivés par le désir de s'isoler ou que, sur le fond, ils considéraient la présence des missionnaires comme superflue. Plus simplement, il s'agit d'une incapacité des uns et des autres à trouver un terrain d'entente, une situation qui contraste nettement avec les missions jésuites de Mojos.

Le bon gouvernement des hommes que requérait la mission, pour porter à terme des fruits, était simple : en fondant des réductions – un nom révélateur de toute une sociologie – il s'agissait de concentrer les infidèles dans un lieu stable, en les faisant rompre avec leur occupation du territoire et la forme de mobilité qu'elle entraînait. La construction physique de la réduction consistait à ouvrir un espace organisé sur la centralité du bâtiment qui tenait lieu

¹⁷⁰ Lacueva (1920 [ca. 1814], p. 178).

d'église, distribuer les gentils et les néophytes autour d'une place qui créait un espace ouvert à tous, pour tous, dans un quadrillage orthonormé. Dans ce nouveau cadre pouvait commencer, à proprement parler, le travail de conversion qui devait à terme permettre l'épuration des anciennes "coutumes" pour les remplacer par une moralité qui seule garantissait une plénitude humaine et chrétienne. L'enseignement, le déploiement d'un système de mesure du temps et de l'espace, la mise en place d'une discipline étaient autant de méthodes qui devaient rendre ce but atteignable. Or la concentration, la stabilité, aussi bien que la planification disciplinaire contrevenaient drastiquement à l'épanouissement des rapports sociaux des Yuracaré. Ceux-ci étaient habitués à un habitat dispersé, permettant de spatialiser en permanence la distance sociale à travers des arrangements locaux en recompositions perpétuelles, sans oublier que le mode de vie préconisé par les missionnaires attentait à leur modalité d'exploitation du milieu piémontais et de ses ressources.

Si les Yuracaré n'eurent aucune peine à accepter de se réunir lorsque les missionnaires débarquaient avec la réserve de cadeaux et d'outils nécessaires à la construction de la mission, leur enthousiasme diminuait à mesure que celle-ci devenait un espace de confinement dont les missionnaires ne voulaient plus qu'ils sortent. Les Yuracaré voyaient plutôt dans la mission un lieu de résidence temporaire, un lieu où seuls les missionnaires devaient rester, mais qui ne saurait restreindre leur usage habituel de l'espace : comment renoncer aux expéditions de chasse à l'époque où les animaux sont gras et quand les fruits du palmier *Bactris* sont mûres ? Pourquoi se priver d'aller récolter des œufs de tortue à l'époque de la ponte, de rendre visite à des parents éloignés ou encore d'aller vivre ailleurs ? Vivre à la mission oui, sans doute, mais sur un mode flexible. Cette mobilité insaisissable contrevenait à l'impératif de contrôle et de fixation qu'entendaient instaurer les missionnaires qui redoutaient que, loin de leurs yeux, les Yuracaré ne retrouvent leurs "mauvaises habitudes". Vainement, ils tentèrent d'instituer des mesures de contrôle : contraindre les Yuracaré à demander l'autorisation de sortir de la mission sous peine de sanction, réglementer des "jours de chasse" pour ne pas les voir s'éterniser loin d'eux, autant de mesures ne présentant sans doute pas de grandes difficultés à être contournées¹⁷¹.

Les missionnaires eurent l'idée, s'inspirant sans doute de l'expérience des *llanos* de Mojos, de convertir les Yuracaré à l'élevage afin qu'ils renoncent à la chasse, mais cette option, qui leur coûta des efforts considérables, finit par être abandonnée. Si les poules et les canards

¹⁷¹ Ramírez Rodríguez, (1998, p. 102-108.) Juste avant de fuir les missions en 1804, les Yuracaré avaient en effet demandé l'autorisation pour les uns d'aller chasser, pour les autres d'aller collecter les fruits de *tembi* (Soto *et al.* 1912, [1805], p. 253).

purement vraisemblablement être acclimatés sans trop de peine, ce ne fut pas le cas des ovins et des bovins : l'absence de clairières naturelles et de fourrage, les difficultés d'acheminement d'un cheptel de départ, sans oublier les prédateurs déjà sur place, auraient dû d'emblée faire réfléchir les missionnaires. Ils mésestimèrent l'absence de goût des Yuracaré pour l'élevage. Il s'avéra qu'ils avaient non seulement horreur de s'occuper d'un bétail dont ils méprisaient la saleté et l'odeur repoussante, mais qu'ils répugnaient aussi à s'en nourrir, stéréotypes que certains d'entre eux, aujourd'hui encore, n'ont pas abandonnés.¹⁷²

De la concentration dans les missions découlait par ailleurs une vie en commun, un "entassement" contraires au déploiement de la sociabilité normative des Yuracaré, habitués qu'ils étaient à une distribution dans l'espace des parentèles, dans des maisons dispersées. La concentration provoqua au sein des Yuracaré un surcroît de tensions internes, incontrôlables par les missionnaires. Si aucun acte de vendetta n'a jamais été attribué aux Yuracaré au cours de leur vie missionnaire, cet apparent pacifisme n'empêchait pas des dynamiques d'affirmation de soi et un traitement de la conflictualité engendrant une permanente redistribution des parentèles dans l'espace. Le nécessaire éloignement de parents brouillés ne pouvait ne pouvait qu'affecter la stabilité des missions en dehors même des relations des Yuracaré et des missionnaires.

Enfin, autre point de friction important qui sera porté à son comble lors de l'arrivée des franciscains de Tarata : la nécessité de transformer les missions en de petites entreprises agricoles communautaires, capables de s'autofinancer. En effet, dans le projet franciscain initial, prévu avec les autorités coloniales, il était attendu que les missions apportent au bailleur de fonds – le « trésor royal » (*l'erario real*) – un "retour sur investissement" (le tribut), ou du moins cessent d'en dépendre pour régler le synode des missionnaires. Mais à cette fin, et comme devoir complémentaire à la conversion, il fallait utiliser la force de travail des Yuracaré pour développer des plantations, spécialement de cacao et de coton. La contrainte du travail collectif fut cependant refusée systématiquement par les Yuracaré, qui expliquèrent aux missionnaires que si ces derniers voulaient développer l'agriculture c'était leur affaire, mais pas la leur, allant même jusqu'à des actes de sabotage discret (arrachage de plantes)¹⁷³.

¹⁷² On reviendra plus longuement sur ce point, en abordant les rapports des Yuracaré avec les animaux familiers et avec l'élevage. Cf. chapitre VIII/3/b.

¹⁷³ « Quand on les envoyait nettoyer les plantations de cacaotiers [...], ils répondaient avec la plus grande insolence, que ce n'était pas leur nourriture, qu'ils n'étaient pas des Yanaconas pour travailler ainsi, que les Pères devaient amener des *peones* de l'extérieur pour leurs plantations » (*ibid.*, p. 279-280).

Les Yuracaré pouvaient peut-être considérer les *Karay* qui descendaient des Andes comme des maîtres, ils n'entendaient pas pour autant être leurs employés, refusant cette situation avec un mépris égal à celui dont ils jugeaient l'élevage. Sans doute les Yuracaré prêtèrent-ils leurs bras aux missionnaires, mais alors dans le cadre d'un échange, sur une modalité de l'ordre du « je me charge de tes biens pour toi », modalité mise en scène dans un des passages de la geste de *Tiri* consacré à l'arrivée d'*Ayma-shuñe*. Faire office de remplaçant et s'occuper du bien d'autrui contre rétribution montre clairement que les Yuracaré n'étaient pas et ne tenaient pas à être des *peones* : ils n'étaient pas les serfs des *Karay*, mais des “prestataires de services”, disposés à s'occuper du bien d'autrui sur un mode de délégation qui ne préservait pas moins leur indépendance.

L'intérêt que prêtèrent les Yuracaré à l'aspect religieux du travail missionnaire est très inégal et sélectif, variant probablement au cours des cinquante ans de mission. Avant l'arrivée des franciscains de Tarata, les récollets Buyán et Anaya avaient réussi à intéresser les Yuracaré à la musique et, sans difficulté, leur avaient appris autant à accompagner la messe de leurs chants qu'à manipuler le rosaire en récitant des prières. Pourtant, à la surprise des observateurs extérieurs, les connaissances des Yuracaré n'allèrent pas au-delà de ces performances. Si les Yuracaré parvinrent, en 1796, à impressionner Jiménez Bejarano qui débarquait plein de prétentions, par leur habileté à chanter des cantiques¹⁷⁴, ils n'avaient aucun intérêt pour la doctrine, qu'ils ignoraient à peu près totalement, comme en témoignent les rapports dressant le bilan du travail missionnaire publiés en 1799 et en 1802¹⁷⁵. Les Yuracaré aimaient chanter (ou prier) et s'exprimer en langue étrangère et faisaient en quelque sorte des missionnaires des “donneurs de chants”. Ce point, qui peut paraître anodin, l'est beaucoup moins une fois mis au regard de certains matériaux ethnographiques amazoniens qui démontrent que le chant peut faire partie des dispositifs de médiation de l'extériorité, lié aussi bien à la cure chamanique qu'aux rituels qui suivent les homicides¹⁷⁶. Si les Yuracaré ne comprenaient pas (forcément) ce qu'ils chantaient, il leur importait d'utiliser la langue des autres, de ceux qui leur apprenaient leurs chants, le cheminement du discours et le transfert des énonciateurs pouvant s'avérer plus importants que le contenu sémantique du chant¹⁷⁷. Si le chant fait partie des “dons appréciables” des missionnaires, il n'en allait pas de même des sacrements qui semblent avoir très peu retenu leur attention. Seul le baptême joua un rôle

¹⁷⁴ Jiménez Bejarano (1915 [1796], 7(74), p. 53).

¹⁷⁵ Cf. Pérez (1998 [1799]), pour le premier d'entre eux et Ramírez Rodríguez (1998) pour le second.

¹⁷⁶ C'est particulièrement le cas parmi certains groupes tupi (Viveiros de Castro, 1996a; Fausto 2002a).

¹⁷⁷ Pour d'autres remarques sur le rôle du chant, cf. chapitre IX/2/c.3.

important, puisque lié au problème de l'acquisition des noms propres et surtout associé à l'institution du *compadrazgo*.¹⁷⁸

Face à l'absence d'engagement des Yuracaré sur le chemin de la foi, sauf sous des aspects qui passaient pour superficiels, face à leur « exaspérante insoumission » aussi, les missionnaires ne trouvèrent d'autres solutions que de multiplier les actes coercitifs et les punitions. Mais le recours aux châtiments corporels ou aux menaces faisait franchir aux missionnaires ce pas vers la violence qui rendait leur présence encore moins supportable aux yeux des Yuracaré et avait pour conséquence de supprimer l'intérêt d'une alliance avec eux et de les tenir pour partenaires. De la position de « protecteurs », de médiateurs de l'extérieur apportant des objets matériels, des chants, de la musique, ils rétrogradaient au-delà de la barrière de l'inimitié, redevenant des *Karay* redoutés, car ils pouvaient faire intervenir des soldats depuis les Andes. Quoi qu'il en soit, même châtier les Yuracaré fut une tâche quasiment impossible, puisque les *fiscales* yuracaré désignés pour accomplir de telles besognes se défaussaient. Quant aux missionnaires, s'ils se chargeaient eux-mêmes de manipuler le fouet, en lui prêtant une vertu éducative, ils provoquaient un mécontentement hyperbolique qui débouchait sur des menaces de mort, encore que jamais mises à exécution, ou provoquaient des humiliations immédiatement traduites par des fugues dans la région de l'Isiboro¹⁷⁹.

Impuissants à « dompter la sauvagerie » des Yuracaré, les missionnaires passèrent par des phases rageuses, qui les transformèrent presque en véritables ennemis. Certains demandèrent aux autorités coloniales d'organiser contre les Yuracaré des expéditions de châtiment confiées à leurs ennemis « traditionnels », *Sulustu* de San Carlos, Chiquito ou Chiriguano.¹⁸⁰ Lacueva lui-même en viendra à suggérer que la déportation générale des Yuracaré dans les ex-missions de Mojos pouvait être une solution efficace¹⁸¹. Pas plus mises à exécution les unes que les autres, ces machinations pusillanimes durent néanmoins peser d'un certain poids dans la crise de 1805.

¹⁷⁸. Le désintérêt pour le sacrement du mariage à la différence du baptême est explicitement relevé par d'Orbigny. « Parmi les Yuracarès devenus chrétiens, aucun n'a voulu se soumettre au mariage catholique, à moins que les parents [sic.], ne pouvant pas obtenir de leurs enfants qu'ils s'unissent comme ils le désiraient, ne vinssent en prévenir le curé le samedi soir, afin qu'il mariât par force le lendemain avant la messe. Sans cela, ils prévenaient le prêtre lorsque le mariage était déjà consommé. Ils ne font aucun cas du mariage religieux » (1844, p. 199).

¹⁷⁹ Pérez (1998 [1799]).

¹⁸⁰ C'était là l'objectif d'une lettre de Delgado à Viedma (1919 [1806]), déjà citée à propos des *Sulustu*. Le missionnaire demandait précisément à Viedma qu'il accepte l'incorporation de San Carlos au Collège de Tarata, pour pouvoir mieux faire pression sur les Yuracaré en contrôlant la mission de leurs ennemis.

¹⁸¹ Prewasser citant une lettre de 1808 d'Alegre (1916-1920, 12(136), p. 124).

d. La théologie des missionnaires du point de vue Yuracaré

Maniant la plume avec plus d'aisance que ses collègues et s'exprimant couramment en yuracaré, le père Lacueva est le seul missionnaire franciscain qui livre des réflexions permettant d'aborder sur un plan non strictement événementiel le retentissement qu'eut l'intervention missionnaire parmi les Yuracaré. Dans un manuscrit, seul en son genre, publié par Priewasser et écrit selon son éditeur vers 1818¹⁸², Lacueva aborde un pan de son expérience missionnaire qui permet de saisir comment les Yuracaré ont cherché à articuler leur monde aux existants dont les missionnaires parlaient et plus particulièrement celui qui, en dernière instance, rendait légitime leur présence parmi eux : Dieu, ce "maître" dont les missionnaires étaient les représentants, et dont ils ne devaient cesser de dire, tout en disciplinant les Yuracaré, qu'il était un dieu d'amour, de protection. Entre l'expérience vécue de la mission et un certain discours des pères, il n'était pas difficile pour les Yuracaré de percevoir les inévitables contradictions. Comment se faisait-il que, pour être lié à ce dieu, pour recevoir sa protection bienveillante, il fallût vivre autrement ? Pourquoi faire cas de cet existant et de ses médiateurs terrestres alors qu'ils ne les exemptaient d'aucune des limitations de la finitude humaine, ici et maintenant ? Comme le relève non sans dépit Lacueva, les Yuracaré contestèrent avec vigueur la puissance du dieu chrétien et sa capacité de suppléer leur manque ontologique. Dieu ne les totalise pas, ne les protège pas de toute extériorité prédatrice et, de plus, est bien trop avare. « Ce dieu dont vous nous parlez, dont vous vous revendiquez les ministres, ne vaut rien. » Telle fut en substance l'opinion qui prit corps parmi les Yuracaré, même si ceux-ci ne s'interdisaient pas pour autant de tirer parti de ce que les missionnaires avaient à leur offrir. La persuasion de la facticité du monde de l'autre était le seul point commun qui réunissait les Yuracaré et les missionnaires.

« S'ils se voient dans quelque labeur pénible, ils me demandent avec insolence, qui les traite de cette manière. Dieu ou le démon ? S'il s'agit de ce dernier, pourquoi Dieu de les défend-il pas ? Et s'il s'agit de Dieu, avec une sorte de sarcasme, ils disent : « On se rend bien compte qu'il nous aime et prend soin de nous ! » en lui attribuant les maladies et la mort. Ils traitent Dieu avec les termes les plus abominables de leur langue. « Pourquoi Dieu ne nous laisse-t-il pas vivre, disent certains, jusqu'à ce que nous soyons vraiment vieux et incapables de nous mouvoir, pour nous emmener alors au ciel ? Voilà qui pourtant serait nous aimer vraiment. » - « Quel droit a Dieu, disent d'autres, de nous imposer sa loi, et de ne pas nous permettre de vivre où et comme nous voulons ? » - « Mon arc et mes flèches sont mon Dieu, dit un autre, car c'est ce qui me permet de manger. » Il n'y a pas si longtemps, ils disaient par dérision : « Si Dieu est si bon, et nous aime tant, comme nous le dit le Père, pourquoi alors ne vient-il pas vivre parmi nous, en apportant en abondance des couteaux, des hachettes, et autres outils, ce dont nous avons besoin ? »¹⁸³

¹⁸² Lacueva (1920 [ca. 1818]).

¹⁸³ *Ibid.*, p. 279.

Les questions des Yuracaré, que transcrit Lacueva sans leur retirer leur ironie, révèlent la profondeur de la divergence de vue entre ceux qui les posaient et ceux à qui elles étaient adressées, sur la façon dont il fallait concevoir le rapport à un existant cosmologique susceptible d'intervenir dans l'existence humaine. Dans le monde que le christianisme déploie, l'humanité advient à partir d'une faute et la séparation de Dieu fait naître une créance grevant le devenir des humains qui n'a été épongée que sur la croix. Pour être sauvé, c'est-à-dire retrouver une plénitude ontologique, il faut persévérer dans un monde où ce sont les humains qui *doivent* s'allier à Dieu et où c'est à eux de se donner à lui, reconnaissant leur dette. La nécessité de reconstituer un lien jusqu'à cet existant suprême a pour horizon rituel un sacrifice qu'il est nécessaire de réitérer en permanence et qui, après l'unique et définitif sacrifice du fils, se rejoue perpétuellement par métonymie dans l'eucharistie. Avoir la foi implique l'acceptation de cette créance dont les humains sont porteurs vis-à-vis de Dieu, et ce n'est sans doute pas sans raison que le terme même de « croyance », qui marque la modalité intime de la présence pour soi de Dieu et de son monde, s'est progressivement détaché d'un sens initial où il signifiait « dette ». Si le christianisme est une religion où les humains se relient *a posteriori* à un dieu qu'ils ont quitté par leur faute, les Yuracaré ont une religion "à l'envers" : pour eux, c'est leur démiurge qui les a quittés (sans raison), lui qui, par conséquent, doit revenir.

Les Yuracaré se situent donc dans un monde différent où, si la finitude humaine est aussi déplorable que pour les chrétiens, elle ne procède pas des mêmes causes. Leur finitude, qu'elle soit posée par la séparation des hommes et des femmes, par l'impossible retour à la vie, et encore plus nettement par la naissance du « nous » comme produit d'un abandon, ne se réalise pas en conséquence d'une faute, dont « nous » serions responsables. La finitude et l'abandon qui constituent le « nous » et qui nous constituent, ne sont même pas de notre ressort puisqu'ils arrivent pour rien, fruit d'une distraction qui est celle du démiurge même. Dans un tel monde, si dépassement eschatologique il peut y avoir, il ne se réalisera que par un retour du "maître", un revenir qui sera l'occasion d'une totalisation et tiendra lieu de retrouvailles. *Tiri* (Dieu) ne peut être notre maître qu'en revenant, et son retour sera un dépassement. Si la présence du dieu des chrétiens n'est pas ici et maintenant, il n'y a pas lieu de le tenir pour un "vrai maître", et il ne faut le traiter que comme un vulgaire "esprit" (démon), à savoir un prédateur, comme l'évoquent les Yuracaré.

Cette liquidation de la puissance de Dieu qui, aux yeux des Yuracaré, ne pouvait être à la hauteur du maître qu'ils attendaient, piratera complètement l'effort des missionnaires. Si l'on comprend correctement Lacueva, elle consolida les Yuracaré dans l'évidence de leur propre

monde, faisant du discours chrétien une simple illusion. Cette position les entraîna à réaffirmer que ce que racontaient les chrétiens ne faisait pas partie de leur monde, et ils rejetèrent les missionnaires vers le dehors, leur faisant comprendre que Dieu, pour eux, n'était que *ce* dieu, le leur. En extériorisant le monde des *Karay*, et leur dieu, les Yuracaré avaient dès lors les moyens de faire des activités religieuses elles-mêmes des actes qui leur étaient extérieurs et qui n'avaient aucune valeur ontologique, c'est-à-dire étaient des actions strictement du domaine de la négociation commerciale. Ils disaient en d'autres termes : « D'accord, si cela te fait plaisir, mais qu'est-ce que tu nous donnes en contrepartie ? »

« Quant aux vérités de notre sainte foi, et à l'observation des commandements, il n'y a pas deux mois encore qu'ils répétaient que cela appartenait aux gens de l'extérieur ; eux les Yuracaré avaient une autre origine, une autre croyance et une autre morale. Auparavant ils savaient peu leur histoire fabuleuse, mais depuis que j'ai prédiqué de nombreuses fois l'histoire de la religion, cela les motiva à raconter sous forme de fausse prédication leurs origines. »¹⁸⁴

« Si je leur expliquais la nécessité de la confession, à ceux-là mêmes qui étaient chrétiens depuis trente ans et plus, de manière de la rendre fructueuse, ils avaient l'habitude de me dire : « Et que me donnera le père si je me confesse ? Il me donnera des machettes ? une petite hache ? un couteau ? de l'argent ? »¹⁸⁵

Ces propos inconcevables et irrecevables pour les missionnaires, sans doute plus choquants encore pour des franciscains qui font de la pauvreté un signe de piété, déchiraient le rêve de la conversion des Yuracaré pour des missionnaires qui ne pouvaient plus en appeler qu'à leur foi et à son mystère pour persévérer. Face à ces difficultés qui touchaient le cœur même de leur vocation, alourdies encore par les tourments du quotidien, ils furent acculés dans une situation éprouvante. Lacueva rappelle ainsi comment le père Soto, vers 1809, pleure comme un enfant¹⁸⁶, parvenant même à susciter la compassion des Yuracaré. Le père Juste fera croire à la découverte d'or pour pouvoir attirer l'attention sur les missions et surtout trouver une bonne excuse pour s'en échapper en 1814.¹⁸⁷ Lacueva, bien que plus résistant psychologiquement, finit par insulter ses ouailles « en leur jetant à la figure tout leur athéisme »¹⁸⁸. Dans une telle situation, la communication même devenait difficile, car les Yuracaré percevaient de plus en plus nettement les sermons des missionnaires comme des harangues agressives et supportaient de plus en plus mal ce qu'ils considéraient dorénavant comme des admonestations. Ils jouèrent sur tous les registres pour faire comprendre la lassitude et l'ennui que leur procuraient les propos des missionnaires, non sans mauvaise foi – si l'on peut dire.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 278.

¹⁸⁶ Lacueva (1920 [1809], p. 126).

¹⁸⁷ Priewasser (1918).

¹⁸⁸ Lacueva (1920 [1818], p. 279).

« Ils m'ont demandé que j'arrête mes enseignements chrétiens ; dans ce cadre même, ils m'ont contredit. L'un d'entre eux me dit : « Je ne crois pas en ce Dieu que le père nous annonce, ni ce que ce Dieu a enseigné à son Église ». Un autre dit : « Le soleil est déjà haut, je pars ». Et derrière lui, les autres se mettent à sortir comme des brebis égarées. J'avais pris l'habitude de remplacer la doctrine par un résumé de ce qu'ils devaient savoir pour leur salvation, mais ils me disaient : « On a déjà écouté cela tant de fois, tu n'as pas besoin de nous le répéter ».¹⁸⁹

« Un jour, je leur avais expliqué le précepte de la sanctification des fêtes, mais le dimanche suivant, de ce village qui comptait pourtant plus de 300 habitants, 26 seulement se rendirent à l'église. Sans honte, ils me dirent alors que les chrétiens de l'extérieur ne s'efforçaient pas vraiment d'aller tous les dimanches à l'église. Et d'ailleurs même, ajoutaient les Yuracaré, que ces chrétiens allaient à l'église tous les jours, n'aurait rien eu de significatif : les chrétiens du dehors pouvaient le faire, parce qu'ils ne travaillaient pas aussi durement qu'eux. C'était alors le temps durant lequel ils abattaient la forêt pour leurs plantations. Or cette activité se réduit à un court moment de travail collectif tapageur, et consiste à passer le reste de la journée à boire et à danser parfois jusqu'à minuit, avant de recommencer le jour suivant de la même manière ».¹⁹⁰

La suspension des missions dans les années 1820, ne mettra pas un terme à la volonté des franciscains, et deux décennies plus tard, de nouveaux missionnaires, qui ne faisaient pas partie de la génération arrivée à Tarata en 1796, décideront de retourner parmi les Yuracaré. Mais les tentatives ultérieures, menés au XIX^e siècle n'auront pas plus de succès. Si, depuis 1841 environ, dans une solitude que ne venaient rompre que ses retours au couvent, le père Puidengolas parvint à se maintenir quelque 12 ans parmi les Yuracaré avant de s'en aller sans résultats, ses successeurs italiens, Miqueluchi et Petrantoni, ne seront tolérés que quatre ans avant d'être contraints, eux, plus violemment à prendre la fuite en 1854¹⁹¹. La troisième et ultime tentative de mission, bien que mieux planifiée et plus sérieusement gérée par le même collège de Tarata, de 1904 au début des années 1920, se conclura également par le retrait des missionnaires, mais dans des circonstances et dans un rapport de force entre les Yuracaré et les *Karay* qui n'étaient plus du même ordre que ce qu'ils avaient été jusqu'aux années 1870 : leur territoire commençait à s'ouvrir à une colonisation dont l'intensité allait croître en permanence. D'autres "maîtres" se disputaient alors avec les missionnaires le contrôle de leur force de travail, sans qu'ils ne puissent plus y échapper ou s'y opposer avec le succès qu'ils avaient eu préalablement.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 278.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 278-279.

¹⁹¹ Sur les activités de Puigdenolas, cf. Lloyd (1997 [1854]), sur Puigdenolas, Miqueluchi et Petrantoni, cf. Gorleri (1996 [1875]), Rodríguez Ostría (1997, p. 45-47).

5. Les Yuracaré face à la progressive colonisation du piémont : *Karay*, Mojeños, et paysans andins (1780-1980)

L'arrivée des missions fit basculer les Yuracaré dans leur histoire "moderne". Mais les missionnaires ne furent pas les uniques *Karay* à qui ils eurent affaire. L'installation de ceux-ci coïncida en effet, comme on a eu l'occasion de le remarquer, avec l'ouverture d'un axe commercial reliant les *valles* et les *llanos* qui, en se consolidant petit à petit, eut des effets locaux multiples. Dans un premier temps, les Yuracaré développèrent des relations avec ces *Karay* qui se contentaient de transiter. Gens de passage, ces derniers étaient surtout préoccupés de faire prospérer leurs affaires commerciales sans trop se soucier des habitants du lieu. Les relations qui s'instaurèrent entre eux restèrent périphériques et n'eurent jamais l'intensité du face-à-face vécu avec les missionnaires. Il serait faux de penser que cette présence perturba ou gêna les Yuracaré, au contraire, ils s'y habituèrent rapidement, s'en accommodèrent semble-t-il plutôt bien, et apportèrent même ponctuellement leur concours et leur aide.

Ce n'est qu'à la suite du boom du caoutchouc en Acre, à partir des années 1870, et selon des modalités qui se prolongeront par inertie jusque dans les années 1950 au moins, que la situation évolua dans un sens différent. Le rapport de force avec les *Karay* se durcit assez soudainement, ouvrant sur un cycle de colonisation qui entraîna aussi bien une emprise directe sur le territoire, qu'un recrutement des hommes de gré ou de force, pour des activités de travail dont les Yuracaré avaient pu se passer jusqu'alors. Ils furent pris dans un système d'endettement, de dépendance à la fois paternaliste et coercitive, où les *Karay* devinrent des "maîtres" ne donnant rien, et endossant le rôle de "civilisateurs". Le déséquilibre des forces économiques et l'asymétrie du rapport démographique permirent de moins en moins aux Yuracaré de préserver leur extériorité au monde des *Karay* ou de contrôler sélectivement les rapports qu'ils entendaient entretenir avec eux. Commencant à ployer sous le poids des dettes contractées, objets de menaces et contraints par des *Karay* dont l'inimitié n'était pas que latente, ils ne parvinrent plus toujours à éviter l'engrenage d'un clientélisme dont ils occupaient le plus bas niveau. Toutefois, en raison de leur mobilité et de leur goût pour un habitat dispersé, l'emprise des *patrones* et des commerçants ne revêtit jamais un caractère systématique. Cette présence ne fixa pas l'ensemble des Yuracaré, loin de là, car pour éviter une mainmise trop absolue, ils recoururent à l'art du camouflage, tout en activant pour

certain, la technique de la fuite dans les espaces non parcourus par les *Karay*, exactement de la même manière qu'ils le firent avec les missionnaires.

La révolution de 1952 mettra progressivement fin au rôle tout puissant des *patrones*, en faisant disparaître les *haciendas*, mais ne détruisit pas toutes les traces du système qui avait concouru à changer la physionomie régionale. Le rapport avec les *Karay* avait constitué l'essentiel du tissu social extérieur des Yuracaré depuis le dix-neuvième siècle, exception faite des relations qu'ils entretenaient avec les Chimane vers le nord, ou des quelques agressions subies de la part des Yuqui. Cette situation allait changer quand le territoire des Yuracaré vit s'ouvrir une nouvelle configuration sociale sur deux côtés différents. À partir des années 1950, deux grands phénomènes marquèrent l'histoire du piémont, en redessinèrent complètement la carte régionale, faisant des Yuracaré une population minoritaire, jusque dans les derniers endroits où ils avaient réussi à se maintenir à l'écart.

D'un côté, depuis les *llanos* de Mojos, les Mojeños, à la suite de pressions similaires, voire plus violentes encore que celles qu'avaient dû subir les Yuracaré en conséquence du boom du caoutchouc, cherchèrent en remontant vers l'amont de nouvelles possibilités d'existence. Ce redéploiement important fut accentué par des motivations liées au mouvement prophétique de la quête de la Colline Sainte (*Loma Santa*) qui ne laissa pas les Yuracaré indifférents. Ces déplacements firent de l'Isiboro-Sécure une zone de peuplement mixte Yuracaré-Mojeños, où ces derniers reprirent à leur compte la politique de "civilisation" des *Karay*. Si celle-ci ne donna pas lieu à une transformation drastique du paysage social de la région, elle concourut à promouvoir une "culture régionale du Beni" d'un côté, et, récemment, servit de vecteur à une affirmation de soi, à partir d'un générique partagé avec tous leurs voisins, "d'indigènes" devenant des "acteurs sociaux", dépassant ainsi cette condition de "barbares" par laquelle les *Karay* les stigmatisaient¹⁹².

À peu près au même moment, encore qu'un peu plus tardivement, un mouvement d'une tout autre nature, et qui créa pour sa part une véritable frontière de colonisation se déploya depuis le chemin commercial du Chapare. Ce phénomène, d'une ampleur incomparable avec le redéploiement des Mojeños vers le piémont, fut en grande mesure "aveugle" à la présence même des Yuracaré. En quelques décennies, des dizaines de milliers d'Andins des secteurs populaires des *valles* de Cochabamba, bilingues quechua-espagnol pour la plupart, vinrent s'établir provisoirement ou définitivement au Chapare. Adeptes de l'agriculture plutôt que de l'élevage, à l'inverse des gens du Beni, et surtout cherchant par la vente de coca (destinée ou

¹⁹² Sur ce point, cf. plus particulièrement Paz (1991).

non au réseau du narcotrafic) à améliorer leurs conditions de vie, ces *campesinos* ou *colonos* ou encore *collas*, comme on les nomme depuis le Beni, ces *Karay*, passablement différents des autres pour les Yuracaré, défrichèrent la forêt à grande échelle, avançant en rangs serrés. Par capillarité, ils repoussèrent les Yuracaré de plus en plus loin, sans même s'en rendre compte. Et ce n'est qu'au milieu des années 1990, quand l'expansion du mouvement de colonisation se stabilisa, que s'établirent petit à petit, dans les franges de cohabitation, des liens moins unilatéraux et des agencements locaux.

a. Echanges et commerce

Les transactions commerciales, échanges objets contre services, constituèrent pendant longtemps le principal, voire exclusif mode de relations des Yuracaré avec les *Karay*. On sait peu de choses à travers les sources de la forme ou de l'intensité qu'elles eurent au cours du XIX^e siècle, mais on peut néanmoins en dire quelques mots. Dès lors que des contacts pacifiques et stables purent s'établir avec les *Karay*, les Yuracaré non seulement se mirent à faire des échanges avec les muletiers (*arrieros*) "chez eux", sur le piémont, mais à l'instar de leurs lointains aïeux, renouèrent avec les *valles* pour y commercer directement. S'ils cherchèrent d'abord à s'approvisionner en outils métalliques, il ne s'agissait pas dans ce cadre de "recevoir", mais d'engager de véritables transactions, objet contre objet. À cette fin, outre des "matières premières" propres à leur zone d'habitat, plumes – surtout des plumes d'aras et des gorges de toucans¹⁹³ – et sans doute aussi des peaux de félins, les Yuracaré négociaient également les biens qu'ils désiraient, en proposant des objets spécifiques qui leur avaient valu une réputation d'excellence : les peignes. Ces peignes appelés *shoshto*, de forme rectangulaire et à double rangée de dents, étaient des objets spécifiquement destinés au commerce de traite comme s'en souviennent clairement certains Yuracaré aujourd'hui encore. Bien qu'ils fussent sans doute utilisés le cas échéant, les peignes *shoshto* se distinguaient d'un autre type appelé *shejshe* de forme trapézoïdale, avec une seule rangée de dents, qui ne servait pas d'objet d'échange, mais était celui que conservaient précieusement les femmes – le peigne des Yuracaré pour eux-mêmes. Emblème des relations d'échanges avec les *Karay*, le peigne *shoshto* figure sans surprise dans la mythologie. Dans une des versions de la geste d'*Aysa*

¹⁹³ D'Orbigny (1844, p. 156 n. 5) relève ainsi, à propos des toucans, que les Yuracaré « préparent les peaux [i.e. vraisemblablement leurs gorges] dont ils font ensuite le commerce avec les Indiens de Moxos et les habitants [sic.] de Cochabamba. »

(haut Sécure), le narrateur raconte que le héros rencontra le monstre *Imbëmëwta*, alors qu'il partait à Cochabamba "vendre" des peignes.

Le commerce de peignes, bien qu'il puisse aisément passer inaperçu en raison de la discrétion même de cet objet, est néanmoins régulièrement attesté dans les sources historiques. En 1799, Pérez en fait une claire mention¹⁹⁴. D'Orbigny, trente ans plus tard la confirme, en la replaçant dans l'ambiance commerciale d'alors.

« Ces peignes, très-recherchés [sic.] dans les villes, joints aux animaux de leurs forêts, sont leurs seuls objets de commerce. Ils vont les échanger à Cochabamba contre des haches, des serpes et des couteaux, tout le reste leur étant indifférent. Ils sont insatiables pour ces outils et n'en ont jamais assez ; aussi le Yuracarès qui n'a pas quarante haches en sa possession se regarde-t-il comme pauvre. Ils se montrent même très-difficiles [sic.] dans le choix de ces outils, n'en voulant sous aucun prétexte, s'ils ne sont à leur goût. Ils ne font aucun cas des habits des blancs, et s'ils s'en couvrent, ce n'est que pour s'en moquer. »¹⁹⁵

Enfin un demi-siècle plus tard, vers 1880 environ, des *peones*, à l'origine voués à l'exploitation du quinquina, s'établirent dans la région de Moletto sur le haut Ichoa, s'instituant *patrones* des Yuracaré. On les surnomma *ñajcheros*, (commerçants de peignes) – *ñajcha* étant précisément le terme quechua pour peigne – en raison de leurs activités commerciales spécialisées, dont on comprend dans ce contexte la signification¹⁹⁶.

La transformation de la situation régionale, suite au boom du caoutchouc, ne supprima pas ces modalités d'échanges. Nordenskiöld, lors de son séjour de 1909, note ainsi : « A Santa Rosa [un des centres de colonisation] sur le rio Chapare, les Yurakare rencontrent les Quichua et lors de leurs déplacements sur la rivière, les Indiens civilisés du rio Mamoré [les Mojeños]. Aux premiers, ils vendent des peignes et des plumes et aux seconds en plus des plumes, des dépouilles de toucans et quelquefois aussi des arcs et des flèches »¹⁹⁷. Miller, s'il ne parle pas des peignes, relève, à peu près à la même époque, l'importance de l'exportation des plumes ainsi que l'extension de réseaux d'échanges insoupçonnés. A Todos Santos, port ayant remplacé Santa Rosa, on venait s'approvisionner en plumes de très loin.

« Les femmes Yuracaré élèvent quelques perroquets Amazone dont elles prennent soin précautionneusement, et refusent de vendre, même à un bon prix. On m'expliqua qu'elles laissaient pousser les pennes de ces oiseaux qui sont fort appréciées par les Aymarás. Chaque perroquet produit trois « récoltes » de plumes par an. Chaque plume vaut cinquante centavos. Les Aymarás du voisinage

¹⁹⁴ « Bien qu'ils soient par nature négligents et peu motivés à changer, j'ai noté chez eux une grande inclination pour l'argent et pour se vêtir comme les chrétiens qui viennent jusqu'à eux pour leur acheter des peignes, unique occupation artisanale qu'ils ont. S'ils avaient planté un peu de coca, et vu en argent le fruit de leur travail, je certifie qu'aujourd'hui cette mission serait aussi riche et civilisée que les meilleurs villages du dehors » (Pérez 1998 [1799], p. 64).

¹⁹⁵ D'Orbigny (1844, p. 203).

¹⁹⁶ Mendoza et Mendoza (1893), Urquidi (1932).

¹⁹⁷ Nordenskiöld (2003 [1922a], p. 70).

de La Paz font descendre leur agents à intervalles réguliers afin d'obtenir ces plumes qu'ils utilisent pour fabriquer des parures qu'ils portent durant leurs festivités annuelles. »¹⁹⁸

Aujourd'hui, à plus de trois quarts de siècle de distance, ces modalités d'échanges et de commerce se sont évidemment diluées. Mais des traces néanmoins demeurent. Sur le haut Isiboro, je n'eus en effet aucune difficulté à obtenir des peignes *shoshto* dont la technique artisanale n'est pas oubliée, contrairement à nombre d'autres objets de la culture matérielle yuracaré (dont les autres peignes *shejshe*) et on me fera spontanément cadeau de l'un d'entre eux, pour « que je l'offre à ma mère », j'en reçus un second en remerciement de perles de verroterie *tenche-w*, dont on m'avait expressément passé commande. Je découvris avec étonnement en 1999, à la *Cancha*, marché de Cochabamba où les habitants, tous secteurs sociaux confondus, peuvent aller faire leurs achats, une commerçante *cholita*¹⁹⁹ qui en proposait une bonne trentaine à la vente²⁰⁰. Le commerce de plumes d'aras et de gorges de toucans avec les Mojeños reste quant à lui en vigueur, et l'on peut confirmer les propos de d'Orbigny et de Nordenskiöld. Certains Yuracaré sont régulièrement chargés (*encargados*) par des Mojeños de collecter ces deux matières premières avec lesquelles ces derniers confectionnent les parures de plumes nommées *machetero* par métonymie avec la danse qu'ils exécutent en s'en revêtant.

b. Les *Karay*, patronnes et commerçants

Au-delà des interactions qui avaient pour motifs proches ou lointains l'obtention de biens qu'eux-mêmes ne fabriquaient pas, mais qu'ils désiraient posséder, les Yuracaré ne prêtaient pas forcément grand intérêt au monde des *Karay*. Il suffisait d'avoir des partenaires commerciaux et d'entretenir ces relations. Lorsque crurent les établissements de colons sur le piémont, et que s'établit une production agricole locale (coca, cacao, coton et canne à sucre), il ne fut plus question de donner des plumes ou des peignes, mais sa sueur et son temps. Une telle situation était véritablement nouvelle, car elle finit par imposer aux Yuracaré ce qu'ils avaient systématiquement repoussé quand les missionnaires s'étaient installés chez eux. Toutefois, cette position de *peones*, qu'ils répugnaient à occuper, mit du temps à s'instaurer,

¹⁹⁸ Miller (1918, p. 296) ou Miller (1997 [1917a], p. 77).

¹⁹⁹ Terme réservé aux femmes qui, dans les Andes boliviennes, se reconnaissent au port du chapeau, d'une jupe plissée et d'un jupon, bilingues quechua / espagnol.

²⁰⁰ Il n'a pas pu être déterminé cependant si ces peignes avaient été produits par les Yuracaré ou par d'autres artisans sur un modèle similaire.



Fig. 14 : Femme yuracaré récupérant du saindoux(?) sous l'œil du franciscain F. Lassinger, mission Chimoré, 1915. (Photo L. Miller)

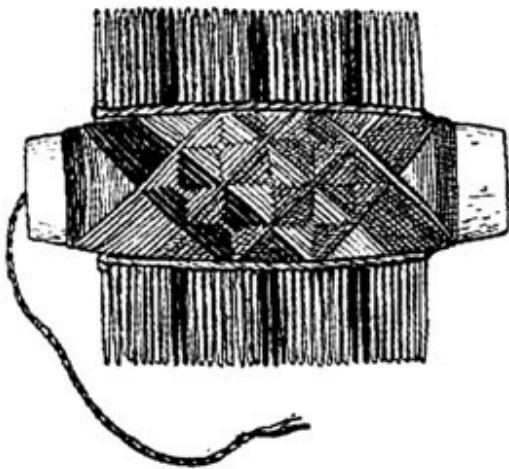


Fig. 15 : Peigne *shoshto*, rio Chapare, 1909. (Dessin E. Nordenskiöld)



Fig. 16 : Peigne *shoshto*, rio Isiboro, 2000. (Photo V. Hirtzel)

si l'on prend en compte la profondeur de l'histoire de la colonisation du piémont où résident les Yuracaré. Certaines sources relèvent qu'aux environs des années 1790, dans le bas des *yungas* du San Mateo-Paracti, de nombreuses *haciendas* s'étaient développées suite à une sorte de mini boom de la production de coca²⁰¹. Les *yungas* del Palmar, tout proches, avaient même été transformés en vice-paroisse qui disposait d'un clerc séculier²⁰². Pourtant, mis à part ce succès de courte durée et jusqu'en 1870, les efforts de mise en valeur de la région proprement piémontaise où vivaient les Yuracaré restèrent vains ou d'une ampleur menue.

L'explosion de la production du caoutchouc, en accroissant l'essor de la voie commerciale Cochabamba-Mojos, entraîna une multitude de projets, dont les travaux consacrés à l'histoire du Chapare ont permis de préciser la chronologie, les grandes lignes et les conséquences tant sociales qu'économiques²⁰³. Entre 1880 et 1910, les explorations se décuplèrent, à partir des *valles*, pour tenter d'ouvrir ou d'améliorer les chemins muletiers. Si la plupart de ces projets ne débouchèrent sur aucune réalisation effective faute de moyens, une amélioration lente et graduelle de la rapidité des transports s'observa. Elle permit un accroissement des flux de marchandises et de personnes, transformant bientôt la région en une zone de fortes spéculations.

Avec un régime d'accès à la propriété variable, il arriva que des personnalités bien placées se trouvent à la tête d'énormes propriétés foncières qu'elles devaient mettre en valeur, responsabilité dont elles s'acquittaient à l'aide d'une batterie d'intermédiaires, de commis, d'employés et de *peones* chargés de développer la production agricole sur la base de l'*hacienda*.²⁰⁴ Les Yuracaré résidant sur le bassin du Chapare et du Chimoré, furent diversement affectés par ce phénomène, mais incontestablement beaucoup plus que leurs parents septentrionaux de l'Isiboro au Sécure. Réduits à nouveau en 1904, dans une mission qui relevait autant du projet agricole que du projet religieux, mais qui, comme d'habitude, n'eut jamais de population stable, les Yuracaré de la région du Chapare étaient pris dans des relations de dépendance marquées.

Les Yuracaré ne furent pas inquiétés avec la même intensité que d'autres populations qui en étaient plus proches, par la déportation de main d'œuvre vers la zone d'extraction du caoutchouc, à quelques exceptions près sans doute. Nordenskiöld relève ainsi comment les

²⁰¹ Meruvia Balderama (2000, p 178-183).

²⁰² Rodríguez Ostría (1997, p. 21-22). En 1830 la colonie d'El Palmar n'était composée que de quelques maisons. Les surfaces de *cocales* demeuraient peu importantes. « A peine, en effet, aperçoit-on, au milieu de la forêt, de petits lambeaux enlevés à cette belle végétation » (d'Orbigny, 1844 p. 161).

²⁰³ Rodríguez Ostría (1995, 1997), De la Fuente (s.d. [2000]).

²⁰⁴ Tel est le cas par exemple de la concession Patiño sur l'Isiboro, où le magnat de l'étain projetait de déplacer l'axe commercial Cochabamba-Mojos, avec l'ouverture d'une voie de chemin de fer (*ibid.*).

hommes, qu'il eut l'occasion de rencontrer en aval des principaux centres de colonisation sur le Chapare, de peur d'être "raflés", allaient se cacher en forêt lorsqu'il s'approchait en canot, témoignage à vif d'une situation plutôt tendue. On ne s'étonnera pas de ne pas en trouver beaucoup de traces dans la littérature, puisqu'il s'agissait d'opérations illégales.²⁰⁵ La région de l'Isiboro-Sécure servit de poche de refuge au début du XX^e siècle, comme elle avait accueilli autrefois les fugueurs des missions franciscaines qui allaient s'y replier. La parentèle du haut Isiboro, dont on a fait part, appartient précisément à ces contingents de Yuracaré qui fuirent la région du Chapare dans les premières décennies du XX^e siècle. Pourtant s'il est vrai que les Yuracaré de l'Isiboro-Sécure étaient bien plus "indépendants", ils n'en avaient pas moins des rapports similaires à ceux du Chapare. L'expérience des *ñajcheros* est la mieux documentée, mais il y en eut sans doute d'autres. Plusieurs familles, – dont les plus connues sont les Márquez, les Salvatierra, les Calvimontes et les Zelada – fondèrent, dans les *llanos* de la partie inférieure de l'Isiboro et du Sécure, des *haciendas*, exploitations agricoles, vouées à l'élevage d'abord, elles se diversifièrent bientôt dans l'économie extractrice pour répondre à la demande extérieure. Elles attirèrent d'une part des familles de Yuracaré qui vécurent plus ou moins sous leur tutelle, créèrent des réseaux clientélistes ramifiés d'autre part, et ne négligèrent pas de lutter entre elles pour maximiser leur contrôle sur la zone. Ces exploitations débutèrent globalement dans les années 1920, 1930, et aujourd'hui dans certains cas, les descendants des Yuracaré de l'époque sont toujours présents dans les entreprises familiales. On mentionnera par exemple la communauté de San Pablo, sur le bas Isiboro, où dès les années 1930 s'est établie une parentèle qui résidait auparavant sur l'Ichoa.

c. Le mouvement de la Loma Santa et les migrations mojeñas²⁰⁶

Les Yuracaré assistèrent au redéploiement migratoire des Mojeños vers les Andes et y furent eux-mêmes entraînés à partir des années 1950, ou pour certains, peut-être un peu avant. Le mouvement de recherche de la Colline Sainte, qui tend vers la dissolution aujourd'hui, par

²⁰⁵ Un seul cas effectif de trafic de Yuracaré a pu être isolé dans la littérature. Il est mentionné sans sources dans un roman historique remarquablement documenté. (Pinto Parada, 1978, p. 23). En 1891, un Nuñez appartenant à la famille des *ñajcheros* aurait ainsi vendu ou voulu vendre, car on ne sait si l'affaire fut réalisée ou si le scandale fut dénoncé suffisamment tôt, quelque 30 Yuracaré au préfet du Beni de l'époque, qui entendait les envoyer dans les exploitations de caoutchouc.

²⁰⁶ La synthèse, que l'on propose ici, doit beaucoup aux travaux de Z. Lehm (1999), qui décrit l'importance de ce mouvement dans la mesure où il prépare l'émergence parmi les Mojeños d'une prise de conscience qui constituera, en s'épanouissant à travers la « Marche pour le territoire et la liberté » de 1991, l'avènement d'une force politique des populations des basses terres boliviennes reconnue comme telle sur le plan national et étatique, cf. également CIDEBENI (1990), Gutiérrez (1997), Vargas (1994).

exhaustion de ses fidèles, joua un rôle considérable qui toucha particulièrement les Yuracaré. Le mouvement lui-même est difficile à caractériser et a connu différentes phases d'intensité, passant par des périodes de latence et de cristallisation au cours du XX^e siècle.

Les conditions sociales de son apparition résultent, dans les grandes lignes, de l'appréhension d'une situation sociale vécue sur le mode de la crise, du "ça suffit", venant féconder l'aperception que les Mojeños pouvaient avoir d'eux-mêmes en tant qu'ex-population des missions jésuites. L'élément cosmologique majeur de la quête de la Colline Sainte, quels qu'en aient été les supports narratifs plus ou moins élaborés, consiste comme son nom l'indique, en la certitude qu'il existe, quelque part sur terre, un bastion extraterritorial exempt des déterminations de la vie sociale ordinaire et de la domination des *Karayana*, terme synonyme de *Karay* et utilisé par les populations indigènes du Beni. La nécessité de localiser ce lieu pour pouvoir y pénétrer a servi d'attracteur et nourri les rêves de nombreux Mojeños qui, en s'y installant, comptaient dépasser la situation de souffrance qui était la leur.

Le contexte socio-historique, qui sert d'arrière-plan plus ou moins lointain et plus ou moins relayé par la mémoire, remonte à l'époque du boom du caoutchouc en Acre dans les années 1870 et 1880 et est lié aux profondes mutations du paysage social que celui-ci entraîna dans les *llanos* du Beni. Les Mojeños qui résidaient encore pour la plupart dans les ex-missions jésuites (ils en étaient d'ailleurs jusqu'alors les quasi exclusifs habitants), furent spoliés de leurs meilleures terres par les flux migratoires essentiellement transitant par ou originaires de Santa Cruz, et subirent les contrecoups de la mise en place rapide et exponentielle du double système d'exploitation. Suite à un mélange de séduction trompeuse, d'intimidation agressive, pour ne pas dire de violence tout court, les Mojeños se retrouvèrent victimes d'un système d'endettement qui entraîna l'exploitation de leur force de travail, comme ce fut le cas des Yuracaré, mais avec une moindre possibilité d'échappatoires. Certains furent déportés en nombre certainement considérable vers les centres d'extraction du caoutchouc, en qualité de *seringueros* ou de piroguiers, d'autres entrèrent, comme les Yuracaré du Chapare, dans la dépendance des *patrones* d'entreprises agricoles centrées sur l'élevage des bovins.

Dans ce contexte de changement où l'histoire semblait s'emballer, émergea au cours des années 1880, une figure prophétique, Andrés Guayocho, lui-même d'origine itonama, qui vaticina en annonçant la fin du monde *karayana*, jouissant auprès des populations dominées d'un prestige considérable. Guayocho prédit aussi la destruction de Trinidad. Désigné comme un *espiritista*, terme espagnol qu'utilisent les Mojeños, qui vaut pour « prophète » et s'apparente ici à une forme de chamanisme hyperbolique, Guayocho était capable d'entretenir

des relations directes aussi bien avec les morts qu'avec des personnages cosmologiques chrétiens, notamment des saints.

L'attitude rebelle des Mojeños et le ras-le-bol qu'ils exprimèrent, créèrent une situation suffisamment inquiétante du côté des *Karayana*, pour qu'émerge, à tort ou à raison, l'idée d'un possible soulèvement armé des Mojeños contre leurs oppresseurs. Cette crainte d'un retour à la sauvagerie d'Indiens montrant pourtant au quotidien leur foi chrétienne, détermina chez les *Karayana* un réflexe d'autodéfense qui déboucha sur la création d'une milice qui s'attaqua aux fidèles de Guayocho, et se termina dans un double bain de sang. Plongés dans la stupeur, nombre de Mojeños coupèrent alors les ponts avec le monde métisso-créole, en opérant un repli vers l'amont dans une zone comprise entre les affluents du Sécure et le Tijamuchi.

Une fois apaisée la situation, on assista à une mise à distance pacifique des *Karayana* par une volonté politique incarnée en la personne de Santos Noco. Après différentes pérégrinations, notamment un repli sur les affluents du Sécure, celui-ci créa San Lorenzo de Mojos, y interdisant la présence des Blancs et des commerçants. À la tête du *cabildo*, institution de gouvernement collectif héritée de l'organisation jésuite, Santos Noco devint l'indiscutable "protecteur" interne d'une partie importante des Mojeños, faction dans laquelle se décantèrent les mouvements de quête postérieurs. C'est depuis San Lorenzo de Mojos, sous le "règne" de Santos Noco, que commença la quête de la *Loma Santa*, sous forme d'expéditions, d'abord ponctuelles.

Localisée possiblement quelque part dans la région du piémont, la Colline Sainte était un lieu, une terre, plus exactement un monticule réservé non seulement aux Mojeños dotés de richesses, mais à toutes les populations indigènes qui souffraient de la domination des *Karayana*. Lorsqu'elles parviendraient à l'atteindre par un effort collectif qui allait de pair avec des exercices spirituels et une vie extrêmement contrôlée, les populations indigènes trouveraient une sorte de paradis terrestre, pensé d'ailleurs en termes chrétiens : ce lieu était une récompense donnée aux Mojeños, victimes de *Karayana* considérés comme impies, où ils pourraient vivre sans subir d'exactions, recevant là toutes les richesses que les *Karayana* détenaient. Si la quête des signes annonçant cette terre était "affaire" de tous – et de nombreux Mojeños explorèrent les contreforts des Andes et du piémont pour chercher les manifestations de ce lieu –, le mouvement ne se déploya en véritables phénomènes sociaux qu'à travers l'émergence récursive d'*espiritistas*, aussi bien hommes que femmes qui, par le biais du rêve, devenaient des "guides" éclairés, transmettant les instructions de personnages cosmologiques, l'archange Gabriel ou saint Michel. À différents moments, certains de ces *espiritistas*, qui

prétendaient être allés en rêve dans ce monde, provoquèrent des effets de convocation extrêmement puissants et mirent en branle de véritables migrations, dont l'une des plus importantes eut lieu dans les années 1950.

Ce mouvement conduisit une partie des Mojeños par le Sécure jusqu'au haut Beni, lieu où le mouvement se délita, faute d'avoir découvert quoi que ce soit. Le dernier mouvement en date, doté d'un coefficient de convocation majeur puisqu'il parvint à attirer près de 300 familles, eut pour "guide" une adolescente de 14 ans et se réalisa en 1984 sur le rio Apere, à proximité du territoire chimane²⁰⁷.

Le fond "mythique", qui soutient le mouvement et lui donne un arrière-plan narratif, n'est pas sans rappeler le final de la geste de *Tiri*, puisque, comme dans la narration yuracaré, y est évoqué un divorce cosmologique, qui peut aller de pair parfois avec l'imminence d'une fin du monde (notamment par la venue d'une grande inondation). La scène de séparation s'actualise cependant ici en allant puiser dans un autre registre narratif que la Saga des Jumeaux. Elle met en scène l'expérience historique ancienne des Mojeños, réveillant la nostalgie de l'opulence des réductions jésuites. On raconte ainsi que des jésuites seraient « partis en compagnie d'anciens » avec toutes leurs richesses, et qu'ils auraient marqué leur chemin, qui prend la direction du piémont, d'un certain nombre de croix où ils auraient également laissé des têtes de bétail.²⁰⁸ Ce serait cette mission ou ces lieux "sacrés" qu'il faudrait retrouver. La quête de la Colline Sainte prend donc l'allure d'un devenir autre sans les *Karayana*, à travers lequel les quêteurs partent à la recherche des lieux "saints" que les jésuites et les anciens qui les ont accompagnés ont laissés en partant.

Ce mouvement de quête, qui entraîna donc les Mojeños sur le chemin de leurs ancêtres et des jésuites "disparaissant" du monde, ne pouvait manquer d'accorder une place aux habitants locaux du piémont : les Yuracaré et les Chimane. Entrant en interférence avec l'image pré-réductionnelle que les Mojeños avaient d'eux-mêmes, les Chimane et les Yuracaré furent aussitôt considérés comme de possibles détenteurs des pistes et du secret ; ils devaient d'une

²⁰⁷ Lehm (1999), Vargas (1994).

²⁰⁸ Une des versions recueillies par Z. Lehm fait même mention d'une mission jésuite qui a, par ailleurs, la particularité d'avoir disparu, semble-t-il, du jour au lendemain par suite d'une "peste", c'est-à-dire d'une épidémie, il s'agit de la mission de San José dont on a déjà parlé. « De ce village de San José [le narrateur fait référence à la réduction de San José fondée en 1691 et disparue vers 1752 (note de Z. Lehm)], on dit qu'alors sont sortis nos parents. On dit qu'ils étaient immensément riches, ils avaient du bétail [...] et on dit qu'en chemin, ils mettaient une croix avec des miroirs sur ses cornes [*astas*].[?] Là où ils mettaient la croix, ils laissaient leur bétail. Ils firent cela en neuf endroits, qui tous devinrent Terre Sainte » (1999, p. 83), citation recueillie en 1989. Une autre version toujours citée par Lehm, donne comme point de départ Trinidad et douze autres lieux. « Les signes qui identifient ce "paradis terrestre" rappellent la réduction : la Colline Sainte est imaginée comme une savane (*pampa*), localisée sur une hauteur supérieure à l'inondation saisonnière » (*ibid.*).

manière ou d'une autre savoir où se trouvait cette terre. Les réactions des Yuracaré et des Chimane furent cependant fort différentes, car les attentes eschatologiques mutuelles n'étaient pas les mêmes. Les Chimane, pour leur part, totalement sourds à l'eschatologie et au prophétisme mojeño, ne participèrent pratiquement pas à cette quête.²⁰⁹ Ce ne fut pas le cas des Yuracaré, car des interférences entre le final de la geste de *Tiri* et le discours mojeño ne pouvaient manquer de se produire, sur la base d'un parallélisme d'ailleurs saisissant : tandis que pour certains Mojeños, des jésuites étaient partis avec une partie des "anciens", c'est *Tiri* qui part avec les *Manshi* pour les Yuracaré. Dans les deux cas, la figure de l'abandon et la possibilité de recréer ici-bas une totalité se trouvent réunies. Lorsqu'ils furent mis au courant de la quête, comme certains eurent l'occasion de me le dire (haut Sécure), les Yuracaré ne savaient rien de "cette terre" à propos de laquelle les Mojeños venaient les interroger. Contaminés par leur enthousiasme, ils se laissèrent néanmoins séduire. Pourtant le rôle qu'ils occupèrent fut en général modeste et se limita à celui de suiveurs, accompagnant parfois de près, souvent de loin, les mouvements multiples des Mojeños. Quelquefois des Yuracaré diffusèrent la rumeur qu'ils avaient rencontré des signes avant-coureurs de la découverte de la Colline Sainte, mais de telles attitudes restèrent exceptionnelles. La présence des Yuracaré au côté des Mojeños débouchera sur une multiplication des alliances matrimoniales entre eux²¹⁰.

d. La colonisation andine²¹¹

Contrairement au mouvement de migration mojeño qui se réalisa en remontant les rivières depuis les *llanos* vers le piémont, ayant partie liée à un mouvement prophétique, la colonisation andine irrigua le piémont en s'écoulant par une artère "vitale", la route qui y conduit depuis les *valles*. L'arrivée des colons andins, massive à partir du début des années 1960, mit les Yuracaré face à une dynamique de colonisation qui différait de toutes les formes qu'ils avaient pu connaître antérieurement. Il ne s'agissait plus de *peones* déplacés, travaillant pour un *patrón*, mais de paysans autonomes, s'appropriant la terre de façon individuelle,

²⁰⁹ I. Daillant rappelle la totale imperméabilité des Chimane au mouvement de la *Loma Santa* bien que les quêteurs aient traversé par vagues successives leur territoire et aient même résidé auprès de leur communauté. Leurs déplacements perpétuels en groupes, leur mobilité leur a valu d'être désignés par la métaphore éclairante de "pécariis à colliers", (esp. bolivien : *tropero*, *chancho de tropa*) qui se déplacent sans jamais se fixer, traversant bruyamment des distances considérables. « À voir les Trinitarios se déplacer ainsi « en troupe » à la recherche d'un lieu qu'ils considèrent pour leur part inexistant, les Chimane les ont parfois aussi trouvés un peu ridicules » (2003, p. 67-68).

²¹⁰ Lara Delgado (2002).

²¹¹ Les références générales qui ont été consultées sur ce sujet sont Blanes (1983) d'une part, et Flores et Blanes (1984), CIDRE (1989), Cortes (2000) d'autre part.

défrichant la forêt avec ardeur et de façon systématique, sans jamais posséder cependant de grandes propriétés²¹². Ce mouvement, qui resta pour une large part spontané, c'est-à-dire produit d'une logique interne où la dynamique des réseaux de parenté joua un rôle important, bien que l'État cherchât à le contrôler, vit par ailleurs l'essor d'une forme d'organisation sociale nouvelle pour les Yuracaré, différente des *haciendas* : les syndicats agraires ou *sindicatos*, dotés chacun d'une assise territoriale délimitée, et unis dans une hiérarchie administrativo-territoriale, en "centrale" puis en "confédération", qui se superpose elle-même aux découpages politico-administratifs des municipes. Servant aux colons d'instance organisatrice gérant l'appropriation de la terre et le lotissement d'une part, les syndicats tiennent lieu d'organe de médiation des revendications paysannes face aux institutions étatiques d'autre part, et se consolideront en force politique, faisant basculer les revendications "progressistes" du secteur minier au secteur agricole. Si les raisons qui poussaient les Mojeños à remonter vers le piémont, vers l'amont, émanaient d'un mouvement négatif de repli – s'éloigner des *Karayana* – contrebalancé par un mouvement positif, s'appropriant des terres vacantes ou, pour les "chercheurs" de la « *Loma Santa* », découvrir un espace d'extraterritorialité, la colonisation andine sera plus directement un phénomène socio-économique "moderne", exempt de tout prophétisme et guidé par le seul espoir d'une consolidation de patrimoine, éclatant dans des conflits capables d'ébranler le gouvernement, et prenant une ampleur rapidement internationale.

À l'origine, l'intensification de la colonisation andine trouve ses racines dans une vieille crise de l'économie agraire, propre à l'économie des *valles* de Cochabamba, qui joua d'ailleurs un rôle important à l'origine du syndicalisme paysan.²¹³ Suite à la révolution de 1952, qui entraîna la réforme agraire, les colons, d'abord peu nombreux, se contentèrent d'occuper une région située au pied des Andes, aux alentours de Villa Tunari (créée en 1941 à proximité de l'ex-emplacement de la mission de la Asunción fondée par Buyán en 1784), apportant un nouveau dynamisme à une colonisation qui ne s'était poursuivie que mollement suite à la chute de l'économie du caoutchouc, 40 ans auparavant. Développant un système de communication par des chemins perpétuellement améliorés et ramifiés, le mouvement se déploya sur le modèle de l'arborescence, se coagulant par endroit en bourgades de croissance

²¹² La moyenne des propriétés foncières des colons *chapareños* est comprise entre 10 et 20 ha. Si ces petites exploitations sont toujours individuelles, l'accumulation de capital entraîna néanmoins un processus de stratification, les colons établis de plus longue date obtenant eux-mêmes parfois plusieurs lotissements dans différents "syndicats". Ce processus d'enrichissement relatif permit la récupération à petite échelle de modalités d'exploitation de force de travail, les colons "riches" s'avérant capables d'engager des journaliers (parfois recrutés dans les réseaux de parenté). Flores et Blanes (1984) dans une perspective d'inspiration marxiste expliquent le progressif changement de statut des colons comme un passage de la paysannerie à l'agriculture.

²¹³ Cf. Dandler (1983).

rapide, fonctionnant comme lieux d'implantation des services administratifs et surtout places de commerce. La colonisation venant des Andes explosa lorsque l'économie traditionnelle de la coca, à partir de la fin des années 1960, fut récupérée par des réseaux qui la détournèrent en partie vers la production de narcotiques. L'afflux de richesses que draina le commerce illégal, la demande de matière première en augmentation exponentielle, l'instabilité politique du gouvernement bolivien (coups d'états militaires à répétition) créa, au début des années 1980 un *rush* sans comparaison possible avec aucun autre mouvement social depuis le boom du caoutchouc. En 1988, la population, constituée de résidants fixes, mais surtout de migrants temporaires, atteignit même dans l'ensemble de la zone colonisée un pic de quelque 350 000 habitants, soit 5 % de la population bolivienne globale²¹⁴, pour tomber très rapidement et se stabiliser à un peu plus de 130 000 personnes au début du XXI^e siècle²¹⁵.

Ridiculement peu nombreux face à ce mouvement, les Yuracaré, dans un premier temps pour la majorité d'entre eux, amorcèrent dès les années 1950 un mouvement de repli, soit en descendant vers l'aval (rio Chapare et Ichilo), soit en direction de l'Isiboro-Sécure, dont la colonisation ne commencera qu'au début des années 1980. Les Yuracaré de cette région – dont une part n'avait ni été au contact des Mojeños, ni n'avait pris le parti de s'agréger à des *patrones* – avaient vécu jusqu'alors dans des conditions assez similaires à celles qui étaient les leurs 50 ans auparavant, ils furent soudain spoliés de leurs terres dans des simulacres de ventes²¹⁶. Par la suite, les Yuracaré furent soit contraints de demander des lotissements à l'intérieur de territoires dont la gestion était passée aux mains des *sindicatos*, soit de se replier dans des zones inexploitable ou au-delà de la frontière de colonisation. Ils ne s'opposèrent pas à l'intervention des colons, mais soit courbèrent l'échine, soit tentèrent de s'éloigner. Dans la région, la seule opposition marquée vint d'une communauté mojeño d'ex-quêteurs qui, fondant une nouvelle Santísima Trinidad à la fin des années 1970, réussit à conserver environ 50 000 hectares, sans expropriation de fait.

Les stéréotypes développés par les colons andins à propos des Yuracaré montrent combien était radicale la coupure de monde entre les uns et les autres. Pensés comme des gens "paresseux" pour la bonne raison qu'ils n'avaient jamais mis en culture systématique la

²¹⁴ Cortes (2000, p. 121).

²¹⁵ Instituto Nacional de Estadística [2001]. Ce chiffre approximatif tient compte des résultats du recensement du seul département de Cochabamba, et plus précisément de la section Villa Tunari (Province Sacaba) des sections Chimoré, Puerto Villaroel et Entre ríos (Province Carrasco), ainsi que d'une partie de la Province Tiraque (sans section).

²¹⁶ On pourrait penser que l'on caricature, mais d'après des récits recueillis dans la région de l'Isiboro, il fut des Yuracaré qui reçurent pour seul "défraiement", pour les remercier d'abandonner le terrain qu'ils occupaient, quelques bidons d'alcool "pur" - comme on appelle l'alcool à 90 ° consommable.

forêt²¹⁷, les Yuracaré étaient aussi vus comme des “barbares”. Ces deux caractéristiques rendaient dès lors légitime la colonisation de la région aux yeux de ceux qui la réalisaient, et j’eus l’occasion d’entendre des propos qui allaient dans ce sens. Un dirigeant syndical revendiquait le vieux proverbe de la réforme agraire de 1953, « la terre appartient à qui la travaille », pour justifier “l’entrée” dans le Parc National Isiboro-Sécure. Le stéréotype de la barbarie s’enracine pour sa part dans des images des Indiens orientaux, où se mêlent un vieux fond colonial à des représentations existant aussi dans les Andes et qu’incarnent par exemple les *Uru*.²¹⁸ Aujourd’hui, la politisation toujours plus marquée de la zone du Chapare plonge les relations Yuracaré/ colons dans une situation particulièrement complexe, notamment quant aux droits sur la terre. Mais concrètement, à l’échelle locale, l’arrivée des colons a aussi créé des liens nouveaux et des amitiés personnalisées. Certains Yuracaré ont soit transformé leur économie pour s’aligner sur celles des colons, devenant eux-mêmes “paysans”, soit n’y participent qu’à titre de *peones*. Si un processus de métissage commence à s’observer, et sans doute s’accroîtra, il n’est pour le moment pas systématique, et divise les Yuracaré qui le voient plutôt négativement. Une sociabilité normalisée s’est certes mise en place, mais les Yuracaré souffrent encore à l’occasion du stigmate de barbarie.²¹⁹ Cette situation déplorable entraîne chez les Yuracaré un sentiment de désarroi qui se trouve toutefois contrecarré par la montée en puissance et la consolidation du mouvement indigène oriental d’un côté, et l’appui de l’État et des ONG de l’autre. Dans l’Isiboro-Sécure, les Yuracaré ne sont ainsi plus astreints aux travaux d’entretien collectifs gérés par les syndicats et disposent d’écoles qui

²¹⁷ Laurence Charlier, communication personnelle.

²¹⁸ Goins montre indirectement l’ignorance effective des secteurs populaires des *valles* de Cochabamba juste avant la révolution de 1952 et la puissance du stéréotype qui caractérisait les Yuracaré. Évoquant un ouvrage, sans en donner malheureusement la référence, il explique comment l’auteur décrit la venue de Yucarare [sic. !] à Cochabamba. « L’auteur, quand elle était enfant à Cochabamba, a vu sur la place centrale de la ville, un groupe d’Indiens Yucarare à moitié nus, avec de grands arcs et des plumes sur la tête qui, sans le vouloir, faisaient peur aux petites filles. Elle ajoute que, par la suite, on ne revit plus jamais les Indiens Yucarare. [...] Si l’auteur les a vus, quelques Quechuas les verront certainement aussi, et peut-être les impressionneront-ils autant qu’elle. De fait, ce fut le cas, et l’expérience les impressionna comme me le diront quelques-uns de mes amis Quechuas. » (1967, p. 199). Tout dans cette description est cependant de l’ordre du stéréotype. D’autres indications sur l’aspect inquiétant et l’extériorité des Yuracaré, plus discrètes, sont rapportées par Rivera, au tout début des années 1980, dans l’Isiboro-Sécure. « L’insécurité des Quechuas qui vivent dans des maisons plus ou moins proches de celles des Yuracaré est notoire ; ils racontent que les Yuracaré d’un moment à l’autre pourraient mettre le feu à leurs maisons, et se sentent menacés de perdre la vie. À plusieurs occasions, lorsque j’accompagnais des Yuracaré par quelque chemin, j’ai vu des Quechuas, méfiants, se cachant apeurés. » (1983 p. 30). On peut confirmer ces propos, mais une fréquentation plus étroite transformera rapidement ce regard en chiens de faïence.

²¹⁹ Sans entrer dans les détails de tous les conflits larvés ou véritables, j’en rapporterai un : alors qu’un colon andin du syndicat de Puerto Patiño se plaignait à moi que le quechua soit de moins en moins parlé par les jeunes à Cochabamba, je lui fis la réflexion que c’était pareil pour les Yuracaré. Surpris, il répondit : « Non, ce n’est pas pareil, le quechua, c’est une langue, les Yuracaré eux n’ont qu’un *idioma*, c’est normal qu’ils veulent parler espagnol ». Fait écho à cette réflexion une anecdote d’un yuracaré voisin de ce syndicat me rapportant comment son beau-frère, un colon, avait battu sa sœur, lorsqu’un jour il avait entendu qu’elle parlait yuracaré à leur enfant, et comment depuis lors elle n’avait plus jamais dit un seul mot en yuracaré.

leur sont propres, ayant créé sur la base de leur parentèle de nouvelles communautés, reconnues juridiquement.

Face à la colonisation “paysanne”, les Yuracaré furent confrontés à l’inquiétude de ne plus savoir où aller. Peu à peu, la stabilisation de la progression des colons, le développement de rapports personnalisés et plus encore le déploiement des réseaux de solidarité entre frères “évangélistes”, pour les Yuracaré qui se sont convertis, ont permis la mise en place d’un curieux *modus vivendi*, où les Yuracaré vivent à côté des colons, sans pour autant être absorbés par eux. La lutte pour la terre a récemment pris, du côté du Chapare, une tournure nouvelle puisque pour obtenir l’expulsion de colons andins illégalement installés dans un territoire dont ils entendent rester maîtres, les Yuracaré de cette rivière ont pour la première fois accepté de brandir dans un geste médiatique des arcs et des flèches, jouant sur une image « d’Indien de la forêt »²²⁰ qui dessine une curieuse évolution, en parfaite rupture avec leurs expériences passées, où pour rien au monde, ils n’auraient voulu qu’on les confonde avec leurs ex-ennemis Yuqui.

²²⁰ Avendaño (2004).

PARTIE II

PRÉAMBULE

Les étapes d'actualisation d'un mythe par lequel une population amazonienne définit sa singularité témoignent d'une modalité assez inédite de réflexivité dont l'analyse et la description peuvent aisément fasciner. Mais cette attention au "comment", si fondamentale soit-elle du point de vue de l'analyse, ne doit pas masquer que, pour le narrateur ou l'auditeur indigène d'un tel récit, ce qui importe est d'y trouver, au présent, la certitude de ses racines. L'enjeu n'est de loin pas anodin. Pour les Yuracaré, cela consiste à assumer une position au monde (un « être-là ») qui se caractérise par la figure de l'abandon et de la détotalisation, à accepter d'être les jouets d'un démiurge / maître lui-même incomplet dans son intentionnalité, qui n'a pas pu faire mieux que de les oublier et qui, à ce jour, n'a pas été capable de réparer sa bévue. Ou encore, il leur faut admettre que la plénitude de soi – cosmologique et ontologique – ne vienne que du hasard, puisqu'il n'y a aucune modalité, aucune procédure certaine qui permettent de s'assurer, au présent, d'une quelconque "salvation" future. La position au

monde auquel les Yuracaré adhèrent, est en définitive une position de victime : ils sont victimes d'un processus cosmologique qui les a condamnés à devenir ce qu'ils n'auraient pas voulu être.

Est-ce à dire qu'un Yuracaré qui fait sien un tel récit, et pense sa singularité par cet intermédiaire, n'a pas d'autres moyens de s'envisager lui-même qu'en terme de finitude et de déréliction ? Est-ce à dire qu'il n'a pas, dans sa société, d'autres ressources à disposition qui lui donnent la capacité de "dépasser" ou de contourner les limites qu'impose l'ordre du discours ? On peut répondre à de telles questions par l'affirmative. Les Yuracaré se sont en effet forgés les moyens institutionnels d'une économie de grandeur qui contraste avec le discours explicite qu'ils peuvent tenir sur eux-mêmes et la place qu'ils s'attribuent dans leur cosmologie. Par grandeur, on entend ici la capacité d'obtenir une valeur socialement reconnue, qui contrecarre précisément la position de victime à laquelle leur cosmologie les porte à adhérer. Cette grandeur, dans le cas des Yuracaré, ennoblissait ceux qui avaient l'occasion de participer à l'institution du duel de flèches. Toutefois, cette forme de combat ritualisé procurait du prestige à ceux qui y participaient, pour des raisons que la seule confrontation violente n'explique pas et à l'analyse desquelles l'on entend se consacrer dans cette seconde partie. Il y sera question de conflictualité, de classification sociale, de rapports d'autorité, bref des objets sociologiques nécessaires à la compréhension d'une telle institution. Le couplage entre étude de la conflictualité et organisation sociale, afin de mettre en valeur les principes fondamentaux d'une économie de la grandeur, n'a d'ailleurs en lui-même rien de surprenant dans le domaine de l'ethnologie régionale.

Dans le même temps que l'ethnologie amazonienne découvrait l'importance du corps comme *nexus* d'individuation, elle s'est également passionnée pour deux thèmes dont le mariage théorique, *a priori* dépourvu de sens, s'est avéré extrêmement fécond. Le premier d'entre eux – auquel le duel est associé – c'était celui de la guerre, avec toute la complexité des phénomènes qu'elle articule : les stratégies de pouvoir des grands hommes en situation de conflit, les pratiques rituelles marquant certaines phases de son déroulement (prélèvement de trophées sur les corps des victimes – dents, scalp ou tête pour les cas les plus classiques – traitement du guerrier homicide, pratiques cannibales, ou encore la variété des formes de guerre en fonction du type d'ennemis, etc. Le second thème était la compréhension des systèmes de parenté de cette région du monde. Demeurés longtemps opaques face aux théories de la parenté plutôt substantialistes, forgées par le structuralo-fonctionnalisme, ces systèmes montrèrent moins de résistance à partir du moment où ils ne furent plus tant abordés

comme des moyens d'intégration et de reproduction sociale que comme instance de polarisation du champ social et de structuration de la conflictualité.

Pour que ces deux thèmes puissent s'articuler l'un à l'autre, deux étapes furent cependant nécessaires. La première consista à se rendre compte que la guerre – et spécialement les traitements rituels qui s'y associent en Amazonie – incluait des opérations d'identification très complexes entre soi et ses ennemis (dont les fragments de corps ou trophées pouvaient, par exemple, servir de support). Ces pratiques démontraient que si la guerre était évidemment une expression de violence, la violence n'y était pas gratuite et ne correspondait pas à un processus de réification de l'ennemi. La guerre était au contraire un puissant moyen de se subjectiver en lui reconnaissant précisément sa capacité de sujet. Le pas capital a été franchi, dans le cadre des travaux sur la parenté, par la théorie des systèmes dravidiens amazoniens proposée par Viveiros de Castro. Réalisant le surprenant mariage du dualisme concentrique de Lévi-Strauss avec le concept de hiérarchie de Dumont, il projeta l'opposition diamétrale entre la consanguinité et l'affinité dravidienne sur un espace concentrique. En termes spatiaux, la consanguinité pouvait apparaître associée au dedans, au proche, au local, alors que l'affinité devenait la marque du dehors, du lointain, mais aussi du global. Les matériaux ethnographiques venaient aisément appuyer l'idée que consanguinité et affinité n'étaient pas des catégories équistatutaires, mais que la consanguinité (au plan de la valeur, pour reprendre la terminologie de Dumont), englobait l'affinité dans le proche, alors que "vers l'extérieur", c'était précisément l'inverse qui était de rigueur. Il devenait dès lors possible de postuler que la catégorie d'ennemis n'était en fait rien d'autre qu'une catégorie d'affins "sublimée" – un prototype ou une incarnation concrète d'un concept de différence – face à laquelle tous les processus de construction identitaire pouvaient se situer. Une telle théorie rendait compte ainsi d'un mécanisme de constitution de la grandeur dont la portée avait échappé jusqu'alors. Le centrisme amazonien, le traitement de l'inimité, la catégorie de l'affinité potentielle convergeaient vers l'idée que le dépassement de soi était atteint sous la forme paradoxale d'une assomption du point de vue de son ennemi : en d'autres termes, être soi hyperboliquement revenait à devenir son propre ennemi, ou à emprunter le point de vue de ses ennemis pour se considérer soi-même.

Depuis sa formulation initiale, ce modèle a entraîné de nombreux débats : ce n'est pas un débat de plus que les prochains chapitres entendent ouvrir ou alors d'une manière qui n'est pas convenue. La recherche des paramètres déterminants de la grandeur, à laquelle les hommes yuracaré peuvent prétendre à travers le duel, conduit à retrouver les intuitions qui sont fondamentales à l'économie de la prédation viveirosienne. On peut considérer que, pour

les Yuracaré, la conflictualité – sinon précisément la guerre – s'avère primordiale pour envisager un dépassement de soi mondain et l'on peut admettre que la stratégie qui consiste à associer des formes de conflictualité particulières à des configurations relationnelles, articulées aux classifications sociales, est aussi pertinente. En revanche, on ne trouve pas, ou alors travestis sous des formes difficilement reconnaissables, ces deux concepts dérivés que sont l'affinité potentielle et l'assomption du point de vue de l'ennemi. La grandeur yuracaré repose sur une institution qui s'est développée dans un espace de paix et qui consiste à échanger des flèches, dans une joute individuelle, avec un ennemi qu'il n'importe pas de tuer, mais auquel il faut résister.

La configuration relationnelle qui caractérise ce face-à-face, si elle rappelle ou recoupe les enjeux de l'affinité potentielle, s'articule par ailleurs à un univers de parenté impossible avec celui des systèmes dravidiens : l'adversaire par excellence, mieux défini par le terme de rival que par celui d'ennemi, est un coaffin, à savoir un *alter* qui, dans les termes du précédent système, serait considéré comme un consanguin ! Ce coaffin peut être comparé à un affin potentiel, mais ne peut pas être chargé comme lui de déterminer autrui comme le porteur d'une différence radicale. L'altérité du coaffin, qui peut se saisir par contraste avec l'ordre du cognatisme, et plus précisément de l'engendrement plutôt que de la consanguinité, est une altérité dont la conception s'énonce à partir d'un modèle triadique : il s'agit d'un substitut, celui que je ne suis pas, mais qui entretient, à un troisième terme, un rapport identique que moi.

CHAPITRE IV

AFFRONTEMENTS : DUELS ET GUERRE

La conflictualité se manifestant par le recours aux armes s'est trouvée institutionnalisée parmi les Yuracaré de deux façons différentes qui se distinguent tant par leur portée sociologique que par les enjeux du rapport à autrui qu'elles impliquent. Attestée depuis que les Yuracaré furent réduits par les franciscains, le duel de flèches en est la première forme. Ce combat ritualisé entre parents ou entre membres du « nous », était réglé par une étiquette relativement stricte et constituait la formule paroxystique des affrontements violents, socialement légitimes aux yeux des Yuracaré. Il s'insérait dans un espace social de proximité (local ou régional), qui n'en était pas moins un espace de paix. À la différence de la situation qui prévaut dans d'autres populations des basses terres, aucune source, d'aucune époque que ce soit, n'a été localisée à ce jour qui permettrait d'identifier parmi eux des pratiques belliqueuses du type de la vendetta ou de l'endoguerre dans le proche. Nul impératif de vengeance en cas de décès, voire de meurtre, et par conséquent nulle stratégie d'alliances ou

de coalitions entre communautés locales ne caractérisent la sociologie de la conflictualité interne.

La seconde modalité du conflit armé était la guerre : mais une guerre dont le seuil se situait au-delà du local voire du régional. La guerre intra-ethnique n'est pas absente de l'espace social yuracaré, mais n'est mentionnée, pour le courant du XVIII^e siècle, qu'entre les Yuracaré occidentaux et les Yuracaré orientaux, ou entre Mageños et *Sulustu*, pour reprendre les désignations que ces groupes, en tant qu'ennemis, s'appliquaient les uns aux autres. Cette guerre intense est toutefois difficilement distinguable de l'exo-guerre en général que les Yuracaré ont pratiquée au cours de leur histoire, sous forme d'agressions ou de raids contre des "autres", des non-yuracaré, des ennemis du dehors. Attestée surtout au cours du XVII^e siècle, puis de plus en plus rarement durant les siècles suivants, la guerre fut une dimension réelle du rapport à autrui des Yuracaré, mais ne semble cependant jamais avoir connu l'intensité "vitale" que lui accordent certaines sociétés des basses terres (ensembles Jivaro et Yanomami, groupes Guaycuru et Tupi-guarani par exemple), chez qui la guerre traverse toutes les sphères de sociabilité, du proche au plus lointain. À la différence de ces populations, il existe pour les Yuracaré une opposition centrale, entre un espace interne sans guerre mais où intervient le duel, et un espace belliqueux (de l'intra-ethnique à l'exo-ethnique) où la guerre peut intervenir.

Le duel était une pratique rituelle qui permettait aux hommes yuracaré d'affirmer une grandeur, reconnue et respectée, qui, dans les modalités de son acquisition, ressemble, sans se confondre avec elle, à celle dont un guerrier vengeur et tueur d'ennemis peut s'enorgueillir. Cette grandeur était la conséquence d'un affrontement de face à face où la mort, si elle était un risque partagé à égalité, n'était jamais un objectif en soi. Performance individuelle, exécutée sous les yeux d'observateurs pacifiques, le duel n'était pas un combat rapproché en miniature et n'avait rien d'un véritable engagement guerrier par lequel on aurait cherché à répandre la mort chez des ennemis tout en prenant soin d'échapper à leurs flèches. C'était le spectacle collectif, d'une épreuve de mesure réciproque où les adversaires se plaçaient l'un par rapport à l'autre dans une situation d'équivalence. La configuration clé qui importe, pour saisir la portée sociologique de cet affrontement, est un type de coaffinité spécifique, désignée en yuracaré par le terme *chee*. Ce terme, qui peut paradoxalement être traduit par « ami » ou « compagnon » (esp. : *amigo, compañero*), reçoit un usage particulier dans la terminologie de parenté. Il s'utilise de façon auto-réciproque par des hommes, lorsqu'ils maintiennent une relation homologue à une femme, qui peut être considérée comme occupant une position d'épouse / partenaire sexuelle pour l'un et pour l'autre. Faisant référence de façon analytique

au rapport réciproque entre un homme et l'amant de sa femme, un homme et l'ex-mari de son épouse, mais aussi un homme et l'époux de la sœur de sa femme, le terme *chee* ouvre un champ de relations qui rompt avec l'opposition classique entre affinité et consanguinité. Il appartient à une nomenclature de parenté qui ne fait pas partie de la constellation diverse, mais largement diffusée, du dravidianat amazonien.

Si la relation de *chee* est particulièrement pertinente pour éclairer la pratique du duel, c'est aussi qu'elle introduit la conflictualité dans une configuration relationnelle triadique qui n'est pas porteuse d'une économie réflexive visant à une transformation et à une affirmation de soi, dont le dispositif central serait de s'approprier la place d'autrui. En tant que pratique institutionnalisée offrant à ceux qui s'y livraient le moyen d'afficher leur grandeur et de s'accomplir comme homme yuracaré, l'analyse du duel offre difficilement prise à une interprétation dans les termes de la « logique cannibale » de l'absorption du point de vue d'un ennemi générique car à la différence de la dynamique de « fusion rituelle », pour reprendre l'expression par laquelle E. Viveiros de Castro a caractérisé, par exemple, le rapport d'un guerrier vainqueur à sa victime chez les Araweté¹, la victoire sanctionne ici une mesure relative entre homologues qui se dissout dans une amitié retrouvée et forgée en commun. Le contentieux initial est bien lavé dans le sang, mais sans produire de victime. La dimension prédatrice de cette pratique, présente dans les causes du duel et, de façon emblématique, dans l'acte de décocher une flèche sur autrui, n'est source de grandeur qu'en ce qu'elle est précisément démystifiée par l'étiquette de la joute et redéployée par un dispositif de mesure entre rivaux. La dynamique d'affirmation de soi du duel – qui conduit à jouer la prédation en public pour mieux la déjouer – est elle aussi connexe à la problématique de l'affinité au sens large, mais elle inscrit l'adversaire dans une position qui n'est pas un avatar d'affin (telle qu'on peut la lui donner dans un contexte dravidien). Le duel représente une mise en abyme de soi par un double, qui devient double comme un substitut de soi vis-à-vis d'un troisième terme médiateur : le duel s'articule à une logique triadique différente de la guerre "en milieu dravidien" entendue comme rapport de prédation induit par l'instabilité structurelle de l'opposition affins / consanguins.

La spécificité et les enjeux de la grandeur masculine dont le duel est porteur, ne reposent cependant pas exclusivement sur leur seule logique interne. Ils tiennent aussi à la façon dont on peut les articuler au complexe de la guerre, telle que l'ont pratiquée et envisagée les Yuracaré. On est loin, sans doute, de pouvoir produire de cette dernière une analyse aussi

¹ Viveiros de Castro (1996b).

approfondie que l'on pourrait souhaiter ; les sources historiques ou les récits guerriers maintenus en mémoire jusqu'à ce jour présentent des données suffisamment claires et cohérentes pour attester qu'elle ne peut s'inscrire dans une économie généralisée de prédation (du moins dans la modalité prototypique par laquelle on tend à la définir). Les Yuracaré ont fait la guerre, ils ont même pu se forger une réputation belliqueuse auprès de leurs ennemis, mais les pratiques guerrières qu'ils ont mises en œuvre ne semblent pas avoir été accompagnées d'un déploiement de pratiques rituelles dans lesquelles elles auraient trouvé leur plénitude sociologique comme un dispositif de mise à contribution de l'ennemi dans la construction de soi. Cette lacune, reconnue par contraste, définit encore mieux toute l'importance que pouvait avoir le combat rituel entre congénères doublement égaux : non pas des ennemis externes, mais des membres du « nous », non pas des affins, mais d'étranges coaffins, des *chee*.

1. Affronter son double

Pas plus que la guerre, le duel de flèches ne fait partie de la vie sociale des Yuracaré contemporains et, aujourd'hui, un nombre croissant d'entre eux n'en ont connaissance que par ouï-dire. Disparu depuis plus d'un demi-siècle déjà dans la région du rio Chapare où les Yuracaré furent liés à un processus ancien de colonisation, il s'est maintenu plus longtemps cependant dans l'aire de l'Isiboro-Sécure. Actuellement, on rencontre dans cette dernière région non seulement quelques témoins oculaires du duel, mais aussi, quoique de plus en plus rarement, quelques personnes qui l'ont encore pratiqué, dont l'âge approximatif atteint ou dépasse les soixante-dix ans. La quasi disparition du duel, coïncida là-bas avec les migrations mojeños (années 1950) à la suite desquelles il ne se réalisa plus qu'avec discrétion, de loin en loin, et parmi les Yuracaré les plus retirés. Un duel fut ainsi tenté sur le haut Sécure dans le cours des années 1980, mais, faute d'être accepté par celui qui fut défié, il n'eut finalement jamais lieu.

L'opinion des Yuracaré sur le duel balance, aujourd'hui, entre honte et fierté : à de rares exceptions près, la plupart de ceux qui en ont une connaissance effective préfère ne pas en faire cas. Les deux personnes qui portaient sur leurs épaules les cicatrices du duel et que j'ai eu l'occasion de rencontrer, l'une sur le haut Sécure, l'autre sur le haut Isiboro, refusèrent systématiquement d'en parler. Trop de honte les accablait pour que l'on s'efforce d'extirper

des confessions dont ils étaient avarés à l'égard même de leurs propres descendants. Quelques personnes (du haut Sécure) moins affectées par le stigmate de sauvagerie qui flétrit cette pratique, en parlaient plus librement et étaient capables de la mimer ou de la mettre en scène, tout en expliquant le contexte ou les causes. Ce fut en revanche du bout des lèvres et non sans un certain mépris qu'on l'évoqua sur le haut Isiboro, *via* un discours fortement marqué par l'évangélisme. Non seulement rejeté comme un reste de barbarie, le duel était considéré comme une expression de conflictualité associée à la consommation exagérée d'alcool et motivé en dernier instance par *Satanas*. Cette appréciation contemporaine du duel, où le dédain l'emporte généralement sur l'estime ou la fierté, ressort également dans les propos d'autres auteurs. Paz, Suaznabar et Garnica, par exemple, ont pu recueillir à la fin des années 1980 quelques témoignages sur le Chapare révélant une gêne notoire² ; mais plus récemment, Querajazu a rencontré certains Yuracaré qui ne faisaient pas preuve d'autant de pudeur³.

Dans le présent ethnographique du début du XXI^e siècle, il aurait été présomptueux de vouloir s'attacher à produire l'ethnographie et l'analyse de cette institution sur la seule base des informations contemporaines de terrain que l'on peut encore glaner au-delà du silence obstiné des "vétérans". On peut s'y risquer néanmoins, grâce à un texte qui, en matière ethnographique, fera à jamais autorité sur la question. Publié au début des années 1960 par Kelm, il expose un matériau recueilli parmi les Yuracaré du Chapare à une époque et dans une région où le duel avait certes déjà disparu, mais où il était encore possible d'en prendre la mesure⁴. L'abordage théorique, juridique et fonctionnaliste mis en œuvre par Kelm pour analyser le duel n'est pas forcément le plus approprié,⁵ mais cette restriction n'enlève rien à la qualité de ses données de terrain, ni à la méticuleuse critique d'une bibliographie dont il a collationné presque exhaustivement toutes les pièces importantes.⁶ On peut regretter qu'aucune observation *de visu* n'ait pu être réalisée du duel de flèches par des observateurs qui s'y seraient véritablement intéressés. Cette lacune grèvera à jamais l'ethnographie yuracaré. Toutefois, on en sait suffisamment pour pouvoir en exposer les grandes lignes.

² Paz, Suaznabar et Garnica (1989, p. 107-113).

³ Querajazu (2005, p. 443).

⁴ Kelm (1964) et (1997) pour la version traduite en espagnol.

⁵ Kelm considère ainsi que le duel est une expression du « droit coutumier » des Yuracaré (1997 [1964], p. 182) qui aurait pour fonction de rétablir l'équilibre social lorsque celui-ci se trouve rompu par un engrenage conflictuel. Il joint à ce point de vue fonctionnaliste général une stratégie explicative psychologisante, faisant du duel un mécanisme dépendant de l'honneur individuel yuracaré.

⁶ Son analyse n'offre qu'une seule omission, celle d'un texte du missionnaire Pierini (1912).

a. Circonstances

Les motifs conduisant au duel, dont font état les Yuracaré aujourd'hui et qui sont par ailleurs régulièrement mentionnés dans la littérature, peuvent être regroupés en quatre types différents. Les deux premiers, les plus stéréotypés et ceux qui sont évoqués avec le plus de régularité par les Yuracaré, ont pour cœur des "problèmes de femmes" ; ils se déclinent en ce que l'on peut appeler des duels de *chee* d'une part et des duels d'alliance d'autre part. S'ajoutent à ces deux premiers types des duels dont les causes sont moins facilement explicites, soit qu'ils prennent une forme émulative lorsque des hommes souhaitent se mesurer l'un à l'autre, soit qu'ils concernent des conflits non directement associés à des femmes.

Particulièrement présents dans la mémoire actuelle des Yuracaré, les duels de *chee* sont ceux qui émergent de la rivalité de deux hommes à propos d'une femme que chacun voulait voir comme son épouse attirée. Ces conflits survenaient lors de l'intromission d'un homme dans une relation conjugale préexistante qu'il défaisait en s'appropriant une femme qui n'était pas la sienne, répétant ainsi, pour lui, la relation de son prédécesseur et rival. La circonstance du duel de *chee*, qui m'a été rapportée en des termes identiques sur le haut Isiboro aussi bien que sur le haut Sécure comme exemple de cette situation, s'articule directement à la politique de l'alliance des Yuracaré qui négociaient les mariages de leurs enfants. C'est ainsi qu'un homme pouvait et même devait défier un congénère non parent, si celui-ci s'appropriait la femme obtenue pour lui par ses parents auprès de ses futurs beaux-parents. Une telle situation survenait lorsque les futurs époux ne se côtoyaient pas dans la même communauté locale. D'Orbigny y fait tangentiellement allusion lorsqu'il affirme que le duel suit le « mariage d'un Indien avec une jeune fille à laquelle un autre avait pensé »⁷, et Kelm confirme le constat de son prédécesseur en le qualifiant, selon ses termes, d'un cas typique de duel d'honneur⁸. D'autres circonstances que cet enlèvement de promise m'ont été rapportées qui pouvaient également conduire à la tenue d'un duel de *chee*. Il arrivait qu'un homme, déjà marié cette fois, défie le rival qui avait poussé sa femme à l'abandonner, l'affrontant dans un duel dont le résultat n'avait aucun effet rétroactif sur la situation matrimoniale initiale, mais qui n'en était pas moins légitime. Selon certains Yuracaré, si une femme quittait son mari sans rejoindre un autre homme – se contentant de retourner auprès de

⁷ D'Orbigny (1844, p. 205).

⁸ Kelm (1997 [1964], p. 198).

ses géniteurs – le mari délaissé pouvait également défier celui qui, bien plus tard, se substituait à lui, et cela même s’il s’était entre temps remarié lui aussi.

Bien que circonstance moins importante que les ruptures d’union, l’adultère aboutissait parfois à la tenue d’un duel. Suivant des découvertes *in fragranti*, ces affrontements n’étaient cependant pas forcément communs ; ils dépendaient de la personnalité du mari et du fait qu’il entrevît dans un tel acte la possibilité que sa femme pût l’abandonner pour suivre son amant. Cette situation n’avait de sens que si l’amant était un “étranger” ou quelqu’un dont le mari pouvait dire qu’il était « n’importe qui » (*yankala*). Elle ne valait pas pour les affaires d’adultère entre parents proches qui ne remettaient pas en question l’existence effective des couples déjà constitués, tenues pour des affaires sexuelles sans conséquences. L’adultère, lorsqu’il implique des frères ou des cognats proches, s’il n’est pas explicitement une pratique normative, est toutefois toléré.

Kelm fournit l’exemple d’une situation qui, bien qu’elle semble de prime abord un peu différente d’un duel entre *chee*, relève vraisemblablement du même paradigme⁹. Les « proches parents d’une veuve » (*santa*), selon son expression, pouvaient provoquer en duel celui qui faisait de cette dernière son amante ou son épouse, lorsqu’ils n’avaient pas été dûment prévenus de ses intentions à l’égard de cette femme qu’ils estimaient leur, considérant qu’ils en avaient été spoliés. Kelm ne donne pas un contenu précis à l’expression « proches parents d’une veuve », si bien qu’on pourrait admettre qu’elle vise les consanguins proches de la veuve, tels ses géniteurs (si d’aventure ils étaient encore vivants) ou ses germains. Mais jugée à partir des pratiques matrimoniales yuracaré, il paraît plus plausible que l’expression renvoie aux enfants, aux germains ou aux cognats proches du mari décédé. La pratique autrefois courante du lévirat autant que la pratique normative du remariage des veuves parmi les cognats proches du mari indiquent en effet que les germains du défunt sont toujours ceux qui, au premier chef, étaient susceptibles de le remplacer et cela sans qu’ils n’aient nul besoin d’en référer à leurs affins, à savoir les cognats proches de la femme. Le duel évoqué par Kelm, qui suit le remariage non négocié d’une veuve, abordé de la sorte, n’est donc rien d’autre qu’un duel de *chee* : il résulte de l’appropriation par un tiers d’une femme considérée comme épouse potentielle par les germains de son mari décédé.

Aussi stéréotypé que les précédents, le deuxième type de duels que l’on peut distinguer en fonction des circonstances renvoie à la réalisation d’un mariage entre congénères lointains,

⁹ *Ibid.*, p. 192.

non apparentés et généralement résidant dans des communautés locales distinctes. Lors de ces duels d'alliance, les adversaires pouvaient s'affronter pour différentes raisons. D'Orbigny soutient qu'ils intervenaient comme une alternative à un « prix de la fiancée » qui aurait pu, dans le cas de mariages impliquant des parents non cognats, être réclamé par les donneurs d'épouses. « Si un jeune homme épouse une jeune fille qui ne lui est pas alliée,¹⁰ dit-il, il est obligé soit d'acheter très-cher [sic.], par de nombreux cadeaux, la bonne volonté des parents [sic.] de sa femme, soit de se battre successivement en duel avec chacun d'eux¹¹. » Kelm confirme la tenue de ces duels sans forcément en rappeler le caractère multiple. Il souligne leur nature exceptionnelle et leur occurrence exclusive lors de mariages impliquant des étrangers ou même, dit-il, des « inconnus ». À juste titre, il met en doute l'existence chez les Yuracaré de compensation matrimoniale, considérant que de telles pratiques sont incompatibles avec les enjeux d'un duel qui serait à interpréter comme une démonstration d'honneur réclamée par les donneurs de femme afin de savoir si leur futur beau-frère les valait¹². Plus récemment, une interlocutrice de Paz, Suaznabar et Garnica fit également allusion à l'articulation du duel et des mariages, indiquant sans précisions que les duels se faisaient au moment de demander une épouse.¹³ Querejazu rapporte des propos identiques, recueillis sur le bas Isiboro¹⁴. Et l'on a pu obtenir confirmation de ces données aussi bien sur le haut Isiboro que dans la communauté de la Mission sur le Chapare d'un informateur originaire du Tayota. Si le mariage lointain était une occasion particulière de duel, contrastant avec les mariages locaux, cette coïncidence du mariage et des rapports d'alliance ne fait cependant pas de ces duels des affrontements fort différents de ceux qui touchaient des *chee* effectifs.

Selon les données obtenues sur le haut Isiboro, de tels duels n'impliquaient pas toujours les affins directs du mari (ses *wëshi*, beaux-frères), mais d'autres cognats de la femme, généalogiquement plus éloignés. Pour ceux qui, dans ce cas, réclamaient le combat et provoquaient le mari étranger, le duel était doté de la même signification que les duels de *chee*. Les Yuracaré pratiquant couramment des mariages rapprochés entre cousins et corésidants, ces hommes eux aussi pouvaient prétendre faire de cette femme leur épouse, de sorte qu'un tel mariage constituait la perte d'une épouse potentielle et, comme il n'est pas difficile de le conjecturer, bien souvent aussi d'une amante effective. Ce cas de figure tombe

¹⁰ Dans le français utilisé par d'Orbigny, le terme *allié* ne désigne pas l'affinité mais la consanguinité.

¹¹ D'Orbigny (1844, p. 199).

¹² Kelm (1997 [1964], p. 198 et 199).

¹³ Paz, Suaznabar et Garnica (1989, p. 111).

¹⁴ Querejazu (2005, p. 360).

également sous le coup de la description de d'Orbigny, précédemment citée, pour les duels de *chee* qui suivent le « mariage d'un Indien avec une jeune femme à laquelle un autre avait pensé ». Le défi porté entre affins effectifs, comme le rapportent parfois les Yuracaré, était commandé par la volonté des adversaires de se mesurer afin de devenir de « vrais beaux-frères » (*verdaderos cuñados*) ainsi que le signale un interlocuteur de Querejazu, propos répétés également par l'interlocuteur originaire du Tayota¹⁵.

L'emphase marquée sur l'intensité particulière de ces liens rappelle le centrisme matrimonial observé ailleurs dans les basses terres, où les mariages avec des étrangers sont les seuls impliquant des parents effectivement traités comme affins¹⁶. Toutefois, l'expression que relève Querejazu et que l'informateur originaire du Tayota, confirme également, est intéressante, car si elle signifie que le duel est le rite de passage qui révèle et dénoue en même temps la tension qui existe entre affins potentiels au moment où ils deviennent des affins réels, c'est-à-dire où ils se "dépotentialisent" mutuellement, cette dépotentialisation, est aussi une affirmation de leur équivalence. Comme l'a entrevu Kelm sans insister, si les Yuracaré pratiquaient le duel en cas de mariage entre parents éloignés, c'est bien qu'ils entendaient revendiquer publiquement qu'ils étaient des égaux, des homologues, des pairs entre eux. Le duel en cas de mariage lointain est dicté par une volonté de mesure réciproque. Une telle attitude était pleinement congruente avec la structuration conceptuelle de leur espace social : à la différence d'un contexte dravidien, les Yuracaré peuvent user génériquement du terme de *chee* pour désigner ces congénères non consanguins ou non corésidents, en revanche ils n'utiliseront jamais les termes d'affinité. Les affins potentiels (si l'on définit ainsi des donneurs d'épouses lointains) sont conçus d'emblée comme des coaffins : la dépotentialisation de la "différence" est le passage d'une forme particulière de coaffinité à l'affinité réelle. Plutôt que d'analyser le duel propre aux alliances lointaines comme une manière de marquer le transfert de femmes impliquant un rapport de preneurs et donneurs d'épouses on peut considérer qu'il vient actualiser le fait que toute sœur (*yee*), aussi non épousable qu'elle soit pour ses frères, n'en est pas moins considérée ici, contextuellement, sous le jour de sa qualité d'épouse en puissance, par la vertu corollaire du fait que des beaux-frères éloignés sont avant le mariage des *chee* génériques. En d'autre terme « l'autre » d'un homme yuracaré, ce n'est pas son affin, mais son coaffin, son *chee*.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cf. Rivière sur les Trio (1969).

Les particularités de la nomenclature yuracaré, sur lesquelles on aura l'occasion de se pencher plus en détail par la suite¹⁷, confirment amplement cette transformation des problèmes relationnels dravidiens. Pour un homme yuracaré, il n'y a en effet aucun terme de parenté qui viendrait désigner restrictivement des « sœurs », par contraste à des femmes épousables, comme c'est le cas du modèle dravidien standard. Le terme *yee* qui peut désigner une sœur (Z) d'un point de vue masculin, désigne également pour lui n'importe quelle femme de sa propre génération (si elle n'est pas une belle-sœur effective), et par conséquent le label *yee* s'applique aussi bien à telle femme qu'il épousera qu'à telle autre avec qui il partage les mêmes géniteurs. Utilisé sans indice personnel, *yee* signifie par ailleurs « personne de sexe féminin », et contraste avec *shunñe*, « homme ». L'absence de bifurcation terminologique lexicalisée entre « personne de sexe féminin » et « sœur » au profit d'un terme unique, mais polysémique, atteste qu'un mariage lointain est toujours une perte de femme (*yee*), que s'approprie un homme qui est conçu par défaut, non comme un affin, « preneur ou donneur d'épouse », mais comme un coaffin spécifique : un *chee*. Les relations génériques de *chee* englobent ici les relations d'affinité entraînées par le mariage. Dans ce cadre, la relation de genre impliquant que les hommes et les femmes s'épousent, prime sur le rapport déterminé par la germanité croisée.

La rivalité entre hommes comme motif d'un duel s'actualisant soit lors d'une appropriation (illégitime) d'épouse, soit dans le cas d'un transfert (légitime) de femme entre non-parents, se confirme par les autres circonstances qui le régissaient. La pratique n'avait pas besoin de ces cas particuliers pour se réaliser et elle débordait en une joute caractéristique de l'affirmation de soi masculine, prenant la forme d'un duel émulateur par lequel deux hommes cherchaient à se mesurer. Hors de tout cadre matrimonial, mais toujours entre parents éloignés bien entendu, ces duels, que des réunions festives supra-locales favorisaient, s'achevaient généralement plus vite que les précédents, et se réalisaient de manière plus informelle, après un bref échange de traits. Ils pouvaient prendre naissance à la suite de défis verbaux, où un homme remettait en question la force, la virilité ou le courage d'un *alter*. Bien que leurs circonstances soient distinctes de celles des duels précédents, ceux-ci supposaient une altercation minimale, où l'un des adversaires s'en prenait à l'autre en affirmant en substance qu'il était celui que l'autre croyait être, mais n'était pas. Une telle déclaration renvoie donc, sur un autre mode, à la rivalité constitutive des duels des deux premiers types : la comparaison

¹⁷ Cf. chapitre V.

qu'elle implique suppose l'existence d'un troisième terme sans lequel il n'y aurait aucune raison à vouloir se mesurer.

Par comparaison avec les cas de figure précédents, les duels émulateurs que pratiquaient les Yuracaré sont ceux qui ont le moins retenu l'attention, sans doute moins en raison de leur rareté que de leur étrangeté, puisqu'ils n'étaient pas, de manière caractérisée, liés à un arrière-plan conflictuel explicite. C'est néanmoins peut-être à ces joutes-là que le missionnaire Anaya fait allusion au XVIII^e siècle, lorsqu'il évoque les rituels de chevalerie que les Yuracaré pratiquaient lorsqu'ils se réunissaient pour boire de la chicha¹⁸. C'est sans doute aussi en envisageant le duel sous cette forme que Pierini le décrit comme une distraction virile à laquelle s'adonnent les Yuracaré, osant même de ce fait esquisser une comparaison entre l'échange de flèches et la boxe anglaise¹⁹. Quant à Richter, on pressent qu'il a bien remarqué la spécificité de ces affrontements. En décrivant les flèches du duel, il explique qu'elles s'utilisent aussi bien dans des « jeux d'armes de démonstration » que dans des duels²⁰.

Aujourd'hui, les Yuracaré ont passablement oublié l'existence de ces duels, mais certains d'entre eux se rappellent que « les anciens aimaient se battre avec leur *chee* quand ils avaient un peu bu ». Un des deux Yuracaré ayant pratiqué le duel, que j'ai eu l'occasion de rencontrer, avait répondu, m'a-t-on dit, à la moquerie d'un homme plus âgé qui avait mis en doute sa virilité et sa capacité à se battre, et l'on m'a explicitement rapporté que ce duel procédait d'une volonté de mesure réciproque. À ces joutes d'hommes un peu éméchés, désireux d'en découdre, s'associent les duels "d'entraînement" dont fait mention Kelm et qu'à ses dires auraient réalisés les jeunes Yuracaré juste après la puberté et probablement avant le mariage²¹. Ces duels, sur lesquels il n'a pas été possible de recueillir plus d'informations aujourd'hui, soulignent l'importance de l'institution. Ils impliquaient cependant des mesures de protection : les duellistes "débutants" employaient des flèches assommoirs, et non les flèches du duel proprement dites pourvues d'une pointe, se protégeaient de plus l'épaule avec une lanière d'écorce battue pour éviter d'être blessés.

Le dernier type de duel que l'on peut envisager en fonction des circonstances qui le génèrent, est à la confluence des duels pour appropriation de femmes et des duels émulateurs. Le duel était le moyen paroxystique d'extérioriser un mécontentement et des griefs accumulés

¹⁸ Le père indique en effet qu'à la mission, par les soins du père Buyán et des siens, les Yuracaré avait appris le solfège, et « [abandonné] leurs antiques rites et coutumes de fertilité, de chevalerie, ainsi que leurs peintures étranges » (Anaya, 1803 [1797], f° 138), transcription paléographique et communication, Mauricio Valcanover.

¹⁹ Pierini (1912, p. 76).

²⁰ Richter (1997 [1930c], p. 112).

²¹ Kelm (1997 [1964], p. 197 et note 48, p. 204).

vis-à-vis de quelqu'un. Exutoire d'une inimitié contenue en temps ordinaire, il se déclarait au cours de fêtes de boisson, lorsque, comme dans les cas précédents, la griserie de l'alcool désinhibait des contraintes de l'affabilité propres à la sociabilité ordinaire, et il pouvait prendre une forme particulièrement intense²². Kelm a rapporté divers motifs d'arrière-plan à ces duels relevant de préjudices. L'utilisation inconsidérée d'un canot par un homme sans égard pour son propriétaire, un approvisionnement exagéré dans un essart au-delà d'un accord convenu, ou encore l'appropriation abusive de ressources halieutiques. Dans ce dernier cas, un homme se livrant à des nivrées, sans autorisation, dans un bras de rivière ou un lac situé à proximité de la maison de son congénère se serait vu défier en duel par celui qui estimait cette ponction comme un préjudice²³.

Ces exemples, que l'on pourrait multiplier, ont un aspect quelque peu artificiel et apparaissent comme des justifications *ex-post facto* qu'il faudrait replacer dans un contexte conflictuel qui repose sur un jeu de facteurs multiples plutôt que sur une cause isolée. Si l'on se base sur l'expression de la conflictualité contemporaine des Yuracaré, il y a tout lieu de croire que les motifs rapportés par Kelm, associés aux aléas de la vie quotidienne, étaient des peccadilles montées en épingle qui s'articulaient à des présomptions indirectes d'adultère, des manifestations de jalousie ou encore des soupçons d'agression chamanique – maladie éprouvée soi-même ou par des proches. Mais à l'instar des duels de *chee*, ces duels impliquaient toujours un adversaire qui "prend sa place et se substitue à soi", accaparant ce qui ne lui appartient pas. D'Orbigny confirme la possibilité de provoquer un adversaire en duel dans des situations conflictuelles, mais les circonstances qu'il rapporte sont bien plus graves que celles dont Kelm fait part. Selon d'Orbigny, un homme pouvait défier directement celui qu'il accusait de meurtre par agression chamanique. Bien qu'elle soit la seule en son genre dans toute la littérature, cette mention est particulièrement importante puisqu'elle atteste que le duel pouvait canaliser des situations conflictuelles qui, ailleurs, pour venger le mort, auraient appelé au meurtre de celui à qui l'agression était imputée.²⁴ Elle confirme la pratique du duel comme institution par excellence du complexe conflictuel yuracaré, contrastant avec des contextes où règne la vendetta.

²² *Ibid.*, p. 185.

²³ *Ibid.*, p. 193 et 194.

²⁴ D'Orbigny dit textuellement que le duel peut intervenir lors de « la mort d'un homme par suite de la piqûre d'un serpent ; car alors les parens [sic.] du défunt croient que telle autre personne a envoyé ce serpent et qu'ils ont à venger la mort par un duel [...] » (1844, p. 205).

b. Le spectacle du duel

L'absence d'observation *in situ* ne permet pas de faire du duel et de son déroulement une description très détaillée. Néanmoins les principales étapes nous en sont connues. Si le défi lui-même pouvait être proposé de différentes façons, le déroulement de l'échange de flèches répondait toujours à la même étiquette. Dans les cas où il se trouvait entouré du plus grand formalisme, le duel était précédé d'un défi porté à l'avance. Selon des interlocuteurs du haut Sécuré, lorsque les adversaires résidaient dans des communautés locales différentes, comme c'était le cas lorsqu'un homme s'emparait de la femme promise à un autre, le lésé pouvait prévenir son rival en lui envoyant des « émissaires » (*wëshë-che-tebe-w*), choisis parmi ses proches parents, afin qu'ils le préviennent de sa venue imminente ou conviennent d'un rendez-vous.²⁵ Ce défi, qui s'énonçait laconiquement, « ton *chee* va venir », laissait au défié le temps de se préparer et d'apprêter les flèches particulières du duel.

Les défis n'intervenaient cependant pas forcément au terme d'une procédure aussi dilatée et l'adversaire n'avait pas toujours l'occasion de se préparer. Pierini, dans le contexte ethnographique du début du XX^e siècle, évoque un défi spontané et brusque lancé au cours d'une festivité où se consommait la *chicha*.

« Depuis la danse ou la maison dans laquelle il se trouve d'abord, le provocateur court, lançant des cris éhontés jusqu'à la maison de la personne qu'il veut défier, emportant les armes destinées au combat. L'accusé, qui pouvait penser à tout autre chose que d'entrer dans un affrontement, se lève en le voyant courir à sa rencontre, et se revêt de son *corocho* (espèce de chemise faite d'écorce de bibosi),²⁶ empoigne machette, arc et flèches, et sans plus de préambule se place à la défensive. »²⁷

D'Orbigny est peu disert sur le contexte même du défi. Mais l'exemple qu'il en donne recoupe le témoignage de Pierini, soulignant lui aussi la fermeté et l'effet de surprise qui le caractérisent. « Celui qui veut se battre, se baigne, se pare de ses plus beaux vêtements, [sic.] se rend à la maison de son futur adversaire, et frappe dessus en injuriant celui auquel il en veut²⁸. » D'une façon plus circonstanciée que dans les exemples précédents, Kelm présente le

²⁵ Les duels préparés à l'avance sont évoqués par Kelm. Il mentionne l'existence des « émissaires », '*veshechetebe*' dans sa graphie (1997 [1964], p. 186). La signification littérale de ce terme peut être rendue par « les médiateurs d'autrui ». Le dictionnaire de *Nuevas Tribus* donne une définition parfaite du verbe *wëshë-che* « faire savoir par le moyen d'autrui, déclarer l'affaire d'autrui [à quelqu'un] ». Ce verbe est suivi ici du suffixe *-tebe* « qui sert à ». Lacueva, *apud* Adam (1893, p. 76), relève aussi un terme « *veseche* » qu'il traduit par « ennemi ». On comprend sans doute les raisons qui ont conduit à cette imprécision. Selon un interlocuteur du haut Sécuré, un homme pouvait s'attendre à recevoir la visite d'une commission le provoquant en duel, s'il rêvait de coléoptères *mosheshe*. La clé de ce songe n'a pas pu être élucidée.

²⁶ *Corocho* est le terme générique utilisé en espagnol de Bolivie pour désigner les tuniques d'écorce battue. Il s'agit d'un terme d'origine guarani qui signifie dans son contexte original « rugueux », Lustig et Ramírez (1996-2003), propriété dépréciative associée à ces vêtements en opposition aux tuniques de coton.

²⁷ Pierini (1912, p. 77).

²⁸ D'Orbigny (1844, p. 205).

duel comme l'acmé d'une altercation qui s'intensifie graduellement au cours d'une fête de boisson. Débutant par des récriminations entre deux opposants proférées de loin, que les femmes tentaient parfois de pondérer, tandis que les convives masculins cherchaient plutôt à les envenimer, l'altercation tournait à un affrontement physique à coups de poing, de pied ou de griffures d'ongles²⁹. Celui-ci n'était que le prélude à un combat plus formel réclamé par l'un des participants, réalisé à coup de machette de bois, à la fin duquel l'un ou l'autre des adversaires pouvait demander de passer au duel de flèches sur le champ ou à une date ultérieure.

Le combat de machettes, omis aussi bien par d'Orbigny que par Pierini, est confirmé par les Yuracaré aujourd'hui, et semble avoir été le prélude obligatoire des duels les plus intenses. Les armes spécifiques qui étaient utilisées, appelées couramment *machitu* (de l'espagnol *machete*), portaient anciennement le nom de *subayoro*.³⁰ Taillées dans le bois, elles sont décrites par les Yuracaré comme similaires aux *machete* qu'utilisent les Mojeños pour la danse qui fait leur célébrité et dont les danseurs sont précisément appelés *macheteros*. Cette comparaison correspond à l'iconographie que d'Orbigny a laissée de ces armes (*cf. infra*, Fig. 18). Il n'a pas été possible de savoir comment le combat se déroulait, mais selon un interlocuteur du haut Sécure, les duellistes ne s'autorisaient à atteindre le corps de leur adversaire qu'avec le plat de leur arme, évitant ainsi de se couper. Ils visaient les membres et s'abstenaient de se frapper la tête. La douleur provoquée par les coups qu'ils s'infligeaient, permettait, dit-on, de devenir plus insensible aux tirs de flèches qui allaient suivre ainsi que de faire monter en soi la rage et la colère contre son adversaire. L'usage de la machette ne se restreignait pas à ce combat, et les duellistes conservaient ces armes avec eux tout au long du duel, où leur usage était nécessaire comme on le verra.

Dans le cas où le duel était convenu à l'avance, une fois le défi accepté, les duellistes changeaient de statut, et entraient dans un état rituel qui leur demandait de « prendre soin d'eux ». Cet état se prolongeait dans tous les cas de trois à sept jours après le duel et il était levé par une ablution matinale à la rivière. Ce régime de précautions, en discontinuité avec la vie ordinaire, était identique à celui qui s'articule à une expérience non routinière – maladie, rituel de saignées *kulukku*, réclusion pubertaire des femmes, enfantement et couvade, chasse collective, nivrée – et se marquait par la nécessité de respecter deux impératifs comportementaux. Il s'agissait d'abord de ne rien consommer de ce qui relève de la catégorie

²⁹ Kelm (1997 [1964], p. 185 et 186).

³⁰ Lacueva *apud* Adam (1893, p. 94) enregistre pour machette '*machitu, subayoro*'. Kelm mentionne ce mot dans les années 1960 sous la même forme (1997 [1964], p. 187). Aucun des lexiques de langue yuracaré contemporains n'en garde la trace, ni celui de *Nuevas Tribus* (1991b, 1991c), ni Ribera, Rivero et Rocha (1991).

binta (fort) – la viande rouge ou particulièrement celle présentant beaucoup de sang, ainsi que la bière de manioc fortement fermentée – en optant pour un régime culinaire sans révélateur de goût (piment, sel ou sucre). Cette cuisine « insipide » (*bayba*) était accompagnée de la plus stricte abstinence sexuelle qui devait être maintenue autant avant qu’après le duel. Le non-respect de ces précautions avant le duel était réputé affliger les duellistes de maladresse et de faiblesse, et les aurait rendus incapables de vaincre leur adversaire. Après le duel, cette négligence aurait été susceptible de provoquer des complications pathologiques touchant aussi bien les antagonistes que leurs proches parents.

Lorsque le moment était venu de passer au duel proprement dit, les duellistes s’affrontaient bien vêtus et parés (*cf. infra*, Fig. 18). L’importance du public était par ailleurs capitale puisque le duel réunissait toujours des spectateurs, membres des parentèles des deux adversaires. Au sein de cette assistance, chaque duelliste avait des “aides” qui lui portaient soutien, retaillaient les pointes de ses flèches ou lui donnaient des boules de tabac séché (*popo*) à croquer pour qu’il résiste mieux à la douleur.³¹ Le provocateur du duel était le premier à tirer. Après des appels mobilisateurs et rogues, il enjoignait son adversaire de prendre position. L’archer, campé sur ses deux pieds, bandait son arc et se concentrait pour viser l’épaule de l’adversaire. Tandis que le tireur restait immobile, rivé au sol, l’opposant plaçait le bras avec lequel il tenait son arc dans la ligne de tir de la flèche, relevant l’épaule pour se protéger le cou et brandissait derrière sa tête, comme s’il était prêt à asséner un coup, la machette de bois dont il ne se départait pas. Le duelliste en position de proie ne tentait pas de reculer, en revanche, comme le relève Kelm, il pouvait balancer le haut du corps, déplaçant l’épaule de droite et de gauche, en changeant légèrement la position de son centre de gravité. Par ce balancement <*ñukñuk ta*>, « faire *ñuk-ñuk* » ou « se balancer »,³² il ne cherchait pas à esquiver, mais bien plutôt à exciter son adversaire. Pour faire mouche (*kayashi*), le tireur devait faire preuve de concentration ; il était perpétuellement dérangé par les lazzis de son adversaire qui maintenait une posture hautaine et explicitement provocatrice.

³¹ Cette préparation particulière de tabac joue un rôle important dans les pratiques chamaniques, *cf. infra*, chapitre IX/2/b.

³² Cette expression idiomatique, constituée sur le verbe *ta* (dire, manifester, par extension faire) précédée de l’idiophone *ñukñuk*, renvoie moins à l’esquive qu’au balancement ou au tremblement. Le lexique yuracaré accueille par exemple le terme *ñujña*, « secouer de bas en haut un petit enfant dans ses bras, en général pour qu’il se calme », action elle-même distinguée de celle exprimée par le verbe *shishë* « balancer, bercer, spécialement dans un hamac ». Le dérivé *ñuj-ta* désigne pour sa part les mouvements sismiques.



Fig. 17 : Le duel de flèche, vers 1930. (Photo anonyme)



Fig. 18 : Le duel de flèche, début du XIX^e siècle. (Lithographie Lasalle)

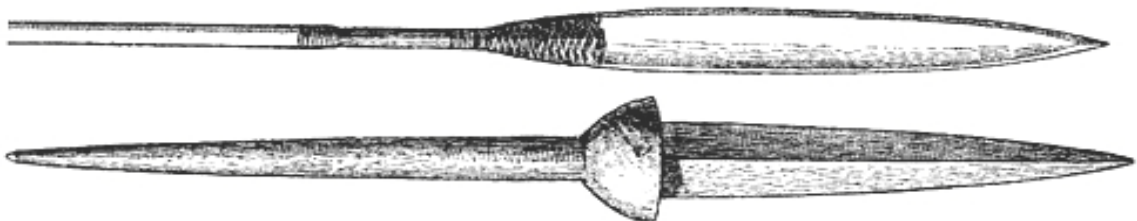


Fig. 19 : Une pointe de flèche *tonño* (haut), une pointe de flèche *toño-turumata* (bas), échelle 1/2, vers 1910. (Dessin Nordenskiöld)

Une fois plantée dans la partie charnue du bras – le muscle deltoïde³³ – la flèche était retirée de diverses manières, quand elle ne tombait pas d'elle-même. Très généralement elle était extirpée par le duelliste blessé lui-même. Celui-ci, à l'aide de la machette de bois qu'il tenait dans sa main droite, s'il était droitier, extrayait la flèche d'un coup sec de bas en haut, en évitant tout contact manuel avec elle. Par ce geste, le blessé entendait montrer grandeur, superbe et dédain, et afficher son contrôle parfait de la douleur.³⁴ Dans un élan d'agressivité supplémentaire, le tireur pouvait cependant extraire la flèche lui-même, non sans l'enfoncer d'abord un peu plus loin encore, opération que les "aides" de l'archer pouvaient également exécuter à sa place. Une fois le premier coup porté, les rôles s'inversaient et le duel, selon la même codification, se poursuivait symétriquement.

La durée de cet échange alterné de coups variait en fonction du combat et de l'habileté des adversaires, mais dans le cas d'un "grand duel", jusqu'à huit tirs réussis pouvaient se succéder. Si le duel se soldait par un épuisement des adversaires sans qu'aucun ne prenne le dessus, il était provisoirement suspendu et reporté au lendemain³⁵, mais généralement il semble plutôt qu'il se poursuivait jusqu'à ce que l'un des duellistes abandonne. Tombant au sol, le perdant déclarait qu'il ne voulait plus continuer en utilisant une série d'expressions dont Kelm rapporte quelques exemples : <*Abibe-y naja.*>, « C'est suffisant. » ; <*Nish timbana.*>, « Je n'en puis plus. » ; <*Më-ja ti-bense-m-chi.*>, « Tu as gagné. »³⁶ L'abandon s'exprimait donc par des tournures, comme c'est le cas des deux premières reportées ici, qui peuvent être prononcées à la fin des repas pour manifester un sentiment de "satiété".³⁷ Les duels de grande envergure étaient toujours suivis, plusieurs semaines après le premier combat, d'une "revanche" qui se déroulait selon les mêmes principes. Quels que soient les résultats du duel, et même en cas d'égalité de victoires entre les deux protagonistes, un troisième combat n'était pas nécessaire : les deux adversaires s'estimaient quittes, et leur relation était considérée comme pacifiée. Tous les interlocuteurs qui m'en ont parlé, m'ont confirmé que les duels non seulement dissolvaient l'antagonisme qui les avait générés, mais agissaient sur

³³ Certains interlocuteurs du Chapare consultés à ce sujet indiquent que la flèche était dirigée sur l'omoplate dont l'os servait à protéger la victime de blessures graves. Cette précision contredit les descriptions du haut Sécuré et du haut Isiboro, ainsi que celle que présente Kelm.

³⁴ L'aspect tout à fait remarquable de la manière dont les duellistes retiraient les flèches qui se plantaient dans leur corps est relevé par Pierini : « [...] c'est admirable la facilité avec laquelle ils extraient la flèche en lui assénant un seul coup de couteau [sic. machette] » (1912, p. 77).

³⁵ Kelm (1997 [1964], p. 191).

³⁶ Ces expressions corrigent dans une transcription yuracaré contemporaine des expressions citées par Kelm, *ibid.*

³⁷ Même l'expression « Tu as gagné. » fait partie des repas. Combien de fois ne l'aurai-je entendu sur le haut Isiboro, lorsque quelqu'un terminait avant l'autre, le plat qui était servi. Le verbe *bense*, vient de l'espagnol *vencer* (vaincre), mais avec le sens comparatif de « gagner », « prendre l'ascendant sur ».

le rapport effectif des adversaires qui passait de l'inimitié à une forme de respect et d'attention marquée de l'un envers l'autre.

Les échanges de traits n'étaient pas silencieux et se réalisaient au milieu des invectives et des lazzis proférés par les duellistes. Ceux dont a pris note Kelm montrent que le registre d'insultes privilégié consistait à féminiser l'adversaire, tout en faisant prévaloir par contraste son statut d'homme accompli. C'est d'ailleurs en prononçant un fier <Së-ja shunñe. >, « C'est moi l'homme. », que le vainqueur du duel venait ratifier la défaite de son adversaire³⁸. Cette invective était utilisée sous différentes formes³⁹ : <Yee-m mää !>, « Tu es une femme, toi ! » ; <Nish shunñe-m mää !>, « Tu n'es pas un homme, toi ! » Loin de reconnaître un manque d'habileté, le tireur qui ratait sa proie mettait son absence de réussite au compte de la couardise de son adversaire : <Mi-sheta-m-ti-la mää-ja, nish mi-jayashi së-ja !>, « C'est parce que tu t'es tiré que je n'ai pas fait mouche ! » Ce qui n'empêchait pas un opposant d'ironiser : <Ëshë i-doyo-m mää ? Mi-bashti a-bibi mi-yasha-ta [?]>, « Pourquoi as-tu mis à côté toi ? Tu as glissé sur le vagin de ta femme ou quoi ? », expression brutalement vulgaire suggérant que l'adversaire n'avait pas respecté la chasteté qui, avant le duel, aurait dû être la sienne⁴⁰. L'ironie et la dérision se mêlaient aux insultes avec d'autres figures rhétoriques comme l'antiphrase : « Tu es un homme, tu vas me vaincre... » que prononçait celui qui, sûr de son fait, s'appêtait à décocher le plus puissant des tirs. L'impatience et l'excitation étaient à leur comble : <Ti-turuma-la !>, « Mais tire donc ! » Pendant ce temps, émettant des jugements sur la qualité des participants, pesant leur vaillance, la gravité des blessures et de l'hémorragie, livrant même des pronostiques sur son issue, les spectateurs du duel commentaient l'affrontement comme des badauds.

c. La prédation mise en scène

Lorsque l'on entend situer les enjeux du duel au sein de la conflictualité masculine qu'il exprime, les circonstances qui y conduisent semblent *a priori* trop diverses pour qu'apparaissent des principes homogènes qui pourraient rendre compte de leur logique générale. Pourtant, malgré cette pluralité de duels, on peut constater qu'ils suivent toujours l'établissement d'une inégalité ponctuelle entre deux hommes. L'appropriation de la femme d'autrui, dans le cas des duels de *chee*, le transfert d'une femme dans le cas de certaines

³⁸Kelm (1997 [1964], p. 191).

³⁹*Ibid.*, p. 190.

⁴⁰*Ibid.*

alliances lointaines, l'accaparement unilatéral d'un bien, le non-respect des clauses d'un contrat négocié ou tacite portant sur l'usage de certaines ressources ou de certains biens, ou encore le déni ostentatoire de la virilité d'autrui sont autant de situations dont les parties sont précisément en décalage l'une par rapport à l'autre. Cette inégalité, toutefois, n'est pas une différence fixe ou absolue entre les adversaires, mais elle est bien plutôt la conséquence d'une situation qui relève par son inégalité un principe de substituabilité entre eux. Dans tous les cas, l'inégalité est produite lorsque l'un des adversaires ou rival se trouve acquérir la place initialement ou légitimement reconnue à l'autre. La situation préliminaire au duel dépend ainsi d'une configuration triadique et non simplement duale. Si le duel consiste en un combat formalisé en face à face, les rivaux qu'il oppose ne s'en disputent pas moins un troisième terme, vis-à-vis duquel ils sont l'un par rapport à l'autre dans une position de substitut et par conséquent envers lequel ils entretiennent des relations homologues, bien que non simultanées.

Le duel de *chee* est la manifestation la plus caractéristique de cette situation : il implique de fait deux hommes en position de mari auprès de la même femme dont l'un remplace l'autre. Si la substituabilité des termes trouve dans ces duels sa réalisation la plus explicite, ce principe, autant que l'équivalence formelle qu'il présuppose, peut être identifié également dans les conditions amenant aux autres types de duels. Dans ceux que l'on a appelés duels "émulatifs", le déni de virilité d'autrui ou la comparaison ne peuvent valoir comme causes de duel que dans la mesure où ils dépendent d'un principe d'équivalence, concernant le rapport que les hommes sont censés avoir en tant qu'amant ou époux vis-à-vis d'une femme en général. Et ce même principe se retrouve au fondement des duels qui coïncident avec des alliances lointaines, puisqu'ils interviennent non pas entre des adversaires qui se considèrent sous le jour des relations d'alliance effectives que le mariage forge, à savoir des beaux-frères effectifs, mais comme des *chee*, à savoir des pairs. Si la configuration positionnelle est marquée par l'équivalence, sa constitution dynamique se réalise en revanche à la suite d'un acte que l'on peut qualifier de prédateur, qui crée de fait une situation d'usurpation réelle ou virtuelle, où l'un des termes s'approprie, en la redoublant, la relation à un troisième terme de celui qui se pose ainsi comme son rival.

La réalisation du duel, par son déroulement et par ses effets, confirme la pertinence d'un tel modèle puisqu'il n'en découle aucun effet rétroactif et réparateur sur la situation qui conduit à sa tenue et que son résultat n'entraîne d'autre changement pour les adversaires que la pacification de leur engagement altier. Un homme, spolié de celle qui aurait dû être son épouse ou était son épouse, ne peut la réclamer au principe qu'il aurait vaincu son rival, ni ce

dernier prétendre conforter la légitimité de son acte s'il s'avère plus fort. Lors d'un duel d'alliance, l'engagement conflictuel n'a aucune conséquence sur la transaction matrimoniale. Dans ces cas comme dans les autres, le duel est une épreuve, tout entière commandée par un principe de substitution. Le duel sanctionne en effet la méticuleuse "substituabilité" des adversaires en la figeant sur un rythme à deux temps, où, à chaque tour, ils inversent symétriquement leur position d'archer et de cible. Mais l'équivalence qui rend possible un tel ballet de positions, en prenant la forme caractérisée d'un prédateur tirant sur une cible fixe qui le dévisage, prolonge ici la situation prédatrice qui la transformait en un contentieux de rival. Les adversaires, à la différence des guerriers au combat, ne sont pas ici simultanément proie et prédateur l'un par rapport à l'autre, tâchant d'échapper à la prédation d'autrui. Ils occupent alternativement une position puis l'autre. Une telle transformation de l'engagement prédateur fait du duel une mise en scène où l'acte prédateur acquiert des enjeux différents. Si le risque de conséquences létales de l'engagement ne peut être abaissé à zéro, la mort n'est qu'un impondérable de l'affrontement, et n'en est pas au principe. Dans le duel disparaît la figure d'un prédateur capable de tuer son adversaire, et le duel transforme la prédation en un moyen radical de classification. La fusion prédatrice et l'identification à l'ennemi laissent place ici à une prédation convoquée comme un principe de distinction et de séparation. Cible, l'épaule présentée à la flèche de l'adversaire est ainsi un obstacle, un rempart à une prédation extérieure qui finit par s'éteindre ou retomber, le duel s'achevant lorsque l'adversaire, trop fortement blessé à cette épaule qu'il doit viser chez autrui, n'est plus capable de maintenir fermement devant lui l'arc avec lequel il doit tirer. En ce sens, le vainqueur du duel n'est donc jamais un "prédateur", un ennemi capable de faire ployer son adversaire, mais celui qui, plus longtemps que l'autre, se maintient dans l'affrontement. À l'inverse, la défaite est un abandon, une impossibilité de réitérer une fois encore l'alternance des positions proie / prédateur.

Selon Kelm, participer à un duel consistait pour les Yuracaré à afficher leur valeur personnelle, ou pour le dire en reprenant leurs termes « se comporter de façon authentique », <eme-j-eme-sh i-m-bë-të>⁴¹. Cette « authenticité » ou cette « excellence » (eme-j-eme-sh) ne traduit pas tant le déploiement de force offensive des opposants que leur capacité de résistance. Kelm a insisté avec justesse sur ce point, en reprenant les commentaires que spontanément peuvent livrer les Yuracaré : la valeur des duellistes reflétait leur stoïcisme face à la douleur, le mépris qu'ils affichaient à son égard, la capacité à provoquer leur agresseur

⁴¹ *Ibid.*, p. 189.

par une attitude hostile, alors qu'ils étaient en position de proie, plus qu'elle ne reposait sur leur habileté à tirer. Sans doute fallait-il faire preuve d'adresse pour atteindre la cible, et dans le cadre insultant de la joute, rien n'empêchait d'ironiser un tir raté. Mais la flèche ayant atteint sa cible faisait d'abord se tourner les regards des spectateurs sur celui qui l'avait reçue pour juger de ses réactions et de sa capacité d'encaisser plutôt qu'elle ne conduisait à l'archer. Le terme qui caractérise l'état de la défaite renvoie, pour sa part, intégralement à un surcroît de pâtir qui touche au thème de l'abandon, un relâchement autant qu'une perte de lien qui faisaient écho à une souffrance aussi physique que morale⁴². L'objectif du duel était ainsi de ne pas devenir *benébene*, un terme dont on a déjà vu qu'il signifie aussi bien « pauvre, pitoyable, déchu », qu'il ne recoupe précisément la notion d'abandon et de déréliction.

La modification du sens pris par l'acte de prédation dans le duel ne tient pas seulement à sa transformation en une épreuve de classement, dont le résultat dépend de la résistance que chacun offre à son adversaire, mais aussi à son euphémisation, corollaire à sa théâtralisation. L'élément sans doute le plus décisif qui ramène le duel à un exercice de prédation euphémisée est le nom même que les Yuracaré ont retenu pour l'évoquer. Le duel de flèches, quelles qu'en aient été les causes ou l'intensité de l'engagement auquel il conduisait, est en effet appelé *turuma-ta*. Le radical *turuma* suivi ici du suffixe *-ta* lui donnant la valeur d'un verbe réciproque, peut avoir deux significations. D'abord lorsqu'il se prête à un usage verbal, il décrit tout acte de lancer intentionnellement un projectile sur une cible, mais alors, un projectile épointé. On l'utilisera pour dire « tirer avec une fronde », *lëpshëtë*, mais aussi « décocher une flèche assommoir », une flèche appelée par métonymie d'ailleurs, génériquement *turuma*. Or, si de telles armes permettent de porter des coups mortels, elles n'en sont pas moins dotées d'un coefficient prédateur assourdi, ne provoquant elles-mêmes aucune hémorragie. *Tiri* tue les petits oiseaux qui entourent la maison de sa grand-mère jaguar avec ce qu'il présente comme une fronde, mais qui est aussi une flèche assommoir, dont l'effet mortifère se transmet indirectement du tronc ou des branches qu'il frappe aux oiseaux qui s'y reposent, comme si les oiseaux se mouraient plus qu'ils n'étaient tués.

Sans doute le duel a-t-il pour objectif de faire couler le sang, si ce n'est dans les entraînements auxquels il donnait lieu, et la flèche qu'il requiert n'est pas une flèche assommoir (*cf. supra*, Fig. 19). Toutefois la pointe qui la compose, taillée d'une seule pièce dans un morceau de bois, possède une butée similaire à une flèche assommoir, mais prolongée par une pointe acérée, qui lui donne un aspect "moyennement" prédateur. Elle peut d'ailleurs

⁴² *Ibid.*

recevoir le nom de *toño-turuma*. *Turuma* est le terme noyau d'un mot composé dont le déterminant *toño* désigne pour sa part la flèche à pointe lancéolée de bambou, utilisée pour la chasse aux grands mammifères, tapirs, cervidés, pécaris, et réputée avoir une propriété anticoagulante. La flèche du duel, qui n'est pas de bambou, est littéralement une flèche *turuma* à pointe *tonño*, et non l'inverse. Kelm relève cependant que la flèche était appelée *kummë toño* [soit *kummë-j tonño*]⁴³. Cette expression, que je n'ai pas relevée, à la différence de la première, et qui peut se traduire par « pointe *tonño* de bois », s'explique parce que les pointes des flèches du duel étaient taillées dans un bois dur, généralement *pishinyaya*, et non pas faites dans du roseau *bëë*. Mais, quoi qu'il en soit, la fabrication d'une flèche particulière pour le duel, implique bien qu'il s'agissait d'une arme conçue pour se blesser plutôt que pour s'entretuer.⁴⁴

Par un dernier aspect, le duel procède d'une mise en scène de la prédation qui se détache d'une prédation fusionnelle par élimination d'autrui ou subsumption de son point de vue. Le duel était le moyen de marquer sa valeur, et d'en garder à jamais la trace dans des cicatrices, témoignages de bravoure et mémoire de hauts-faits, en une altération de son propre corps selon une formule qui prolonge dans un contexte agonistique le marquage du corps que provoquaient les saignées *kulukku*⁴⁵. Comme celles de ces rituels, les cicatrices du duel visaient à augmenter la densité ontologique de la personne qui les portait. Littérale et à fleur de peau, la visée prédatrice d'autrui sur soi, par la flèche projetée, provoquait ici une blessure résorbée en une marque indélébile et visible. Elle établissait, à la surface de son propre corps, la présence métonymique du point de vue de l'adversaire en une marque sans couleur. L'impact de la flèche d'autrui dans sa chair était le signe par lequel venait se déterminer, se condenser et s'exposer sa propre valeur. Mais cette altération du corps, s'éloigne du complexe du « trophée », à la différence d'une prédation effectuée comme homicide, qui peut permettre au tueur de s'emparer d'un morceau du corps d'autrui de façon unilatérale, les cicatrices vont toujours par paires : celle qui est reçue d'autrui, marquée sur son propre corps, a toujours pour pendant celle infligée à l'adversaire. Les cicatrices sont des galons de bravoure réciproquement attribués.

⁴³ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁴ D'autres Yuracaré, notamment sur le moyen Sécure, ou qui vivaient autrefois sur le Tayota, lui donnent un nom différent, qui rappelle parfaitement l'importance cruciale des rapports de *chee* dans cette institution. Cette flèche était appelée selon eux *sañe-te*. Ce terme est constitué sur le radical *sañe* qui s'emploie à la fois en tant que nom pour désigner une amante, et en tant que verbe pour désigner des plaisanteries à connotation sexuelle, que se font les hommes entre eux au sujet des femmes. Cf. chapitre VII/2/a.

⁴⁵ Pour les saignées *kulukku*, cf. *infra*, chapitre VII/1/a.

d. L'équivalence des *chee* et la productivité lexicale du yuracaré

Le rôle analytique accordé à une configuration triadique, qui souligne à la fois la “substituabilité” des adversaires et l'équivalence formelle de leur position par rapport à un troisième terme, obtenue ici suite à une prédation initiale, n'est pas un postulat fortuit ou *ad hoc*. L'étude des acceptions figées dans le lexique de la forme linguistique *chee* fournit en effet de bons arguments pour montrer que, si elle est attachée à la désignation d'un type de relation particulière entre hommes, elle peut porter, hors du champ des relations sociales, des acceptions qui renvoient sur un plan abstrait à des problèmes similaires. Sans doute le rattachement de significations intuitivement distinctes à une notion abstraite commune pose toujours problème, puisque dans les langues, la coïncidence sonore ne préjuge pas forcément de phénomènes de dérivation sémantique. Pourtant dans le cas qui nous occupe, les usages et les valeurs sémantiques que peut prendre cette forme ne semblent pas aléatoires. Et l'on peut même dire que la mise en parallèle de certaines de ces acceptions aide à comprendre les difficultés de traduction que pose le terme *chee* lorsqu'il s'agit pour les Yuracaré de le traduire par un mot espagnol.

Chee sert de racine à une série de termes sémantiques liés, que les Yuracaré utilisent lors des transactions économiques, et plus particulièrement à travers lesquels ils conceptualisent le rapport entre deux objets lorsqu'ils sont à même d'être substitués l'un à l'autre, à la satisfaction des deux partenaires qui s'accordent pour intervertir la jouissance et l'attachement qu'ils portent à chacun d'eux. Trois termes de sens légèrement distincts se rapportent à cette situation : *a-chee* a pour acception, lorsque l'on parle d'un objet, « son prix, sa valeur » et, par extension, « son paiement » ; *i-chee* signifie, « disposer de valeur » avec la connotation superlative de « valoir (beaucoup), être cher » ; enfin *ka-li-che*, est une forme verbale que l'on peut rendre par « payer, rétribuer », c'est-à-dire donner à quelqu'un un objet, en guise de paiement, afin de clore l'obligation engagée par l'échange et parfois différée dans le temps. Remarqués depuis longtemps par les lexicographes intéressés au yuracaré, ces trois termes ont tous reçus des traductions congruentes depuis le début du XIX^e siècle jusqu'à nos jours. Lacueva le premier, dont on peut se douter qu'il était bien placé pour connaître le vocabulaire des transactions économiques, relève déjà que *chee* signifie « *precio* », (prix)⁴⁶. À côté de ce nom qui figure dans son dictionnaire sous une forme absolue (sans marque possessive), on

⁴⁶ Lacueva *apud* Adam (1893, p. 106). La graphie *che-e* adoptée par Adam dans la publication n'est pas justifiée.

trouve aussi *a-che*⁴⁷ avec la traduction cette fois de « *valor* », (valeur) ou « *precio* », (prix)⁴⁸. Lacueva rend *i-che-i* par « *valer* », (valoir)⁴⁹, et <*nish i-chee*> par l'expression espagnole « *de balde* », (pour rien, gratuitement)⁵⁰. Plus d'un siècle plus tard, les missionnaires évangélistes ont consigné dans leur dictionnaire des acceptions qui reprennent celles de leur prédécesseur. *A-chee* est donné sous la même entrée avec ses deux sens : son sens social d'abord « *su compañero* », (son compagnon) ; puis économique « *su precio, el pago por algo* », (son prix, le paiement donné contre quelque chose)⁵¹ ; quant à *i-chee*, il est rendu par « *caro* », (cher), mais aussi par « compter, énumérer »⁵². La forme verbale *ka-li-che* apparaît avec la traduction de « *pagarle* » (lui payer)⁵³. À quelques détails près, ces termes se retrouvent aussi dans le vocabulaire de Ribera, Rivero et Rocha constitué sur le savoir des locuteurs de l'Isiboro⁵⁴. J'ai pour ma part eu l'occasion de contrôler l'ensemble des significations relevées par les missionnaires, et je peux les confirmer toutes, à l'exception de la valeur *i-chee* « compter, énumérer ».

Tous ces exemples peuvent être ramenés au fait que la forme *chee* renvoie à une caractéristique fondamentale de toute transaction qui conduit à la substitution d'un objet par un autre, et que le français désigne à travers le terme de « valeur ». Il indique la possibilité pour un objet singulier de se doubler dans un autre, dans un appariement où l'un a précisément la valeur de l'autre et vice-versa, alors que les deux termes, auparavant, demeuraient des singularités isolées et disparates. La notion de *chee* signifie ainsi la possibilité pour un objet de prendre la place d'un autre, de le remplacer, de se substituer à lui, parce qu'il en a la « valeur ». Une telle situation ne devient possible que lorsque les objets n'appartiennent pas à un même genre, et qu'on peut les équilibrer en dépit de leur différence, les mettre « en équivalence » à partir d'un troisième terme. Dans le cadre de la permutation d'un élément X avec un élément Y, lorsque X et Y sont possédés par des personnes différentes, les Yuracaré réservent le terme *chee* et ses dérivés pour signifier que X vaut pour Y, ou est son *chee*.

⁴⁷ La notation de la racine *chee* ou *che* n'a ici aucune valeur contrastive et est due au problème du redoublement de la voyelle finale, qui peut fort bien échapper à la transcription.

⁴⁸ Lacueva *apud* Adam (1893, p. 118). Précédé de la marque indicielle de troisième personne, *a-*, il eût été plus correct de traduire *a-che* par « sa valeur, son prix ».

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 73. L'expression qui débute par la négation *nish* aurait pu être traduite ici par « sans requérir paiement ».

⁵¹ *Nuevas Tribus* (1991a, p. 4).

⁵² *Ibid.*, p. 48.

⁵³ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁴ On trouve ainsi dans les fascicules publiés par Ribera, Rivero et Rocha (1991), *chee* : « *amigo (compañero)* », (ami, compagnon) ; *ichee* : « *caro* », (cher) ; *ichejichee* : « *encarecer* », (renchérir) ; *caliche* : « *pagar* », (payer).

Il n'est pas besoin ici d'une explication complexe pour montrer comment la logique qui régit les usages de *chee* lorsqu'il accepte les traductions de « valeur », « prix » ou « paiement », est en définitive homologue à celle qui conduit *chee* à devenir le label d'une relation sociale. Pour qu'un transfert d'objet d'une main à l'autre puisse avoir lieu comme échange et non comme vol, les partenaires doivent l'un et l'autre se mettre d'accord sur le transfert et la substitution d'objets. Et c'est lorsque l'opération synthétique d'équivalence des deux objets est conjointement obtenue, ou négociée par les partenaires, autrement dit lorsqu'est fixée la valeur des objets, le doublement de l'un par l'autre, que l'échange peut avoir lieu. Cette "valeur bilatérale", où l'un des objets peut occuper la position de l'autre pour un troisième terme est identique à la configuration relationnelle des *chee* vis-à-vis de la femme qui fait d'eux des substituts. Mais l'aspect triadique de la relation sociale de *chee* se retrouve sous une forme légèrement déplacée. Lors de l'échange, chaque partenaire, en effet, est confronté à deux objets qu'il compare et dont il doit rendre équivalentes les relations qu'il a vis-à-vis de l'un et vis-à-vis de l'autre. C'est ici chaque partenaire de l'échange qui occupe la position tierce par rapport aux deux objets de l'échange. Pour chaque partenaire, ce sont ces deux objets qui sont réciproquement en position de *chee*. Pour l'un des partenaires la valeur de la casserole qu'il désire (*a-chee*) correspondra par exemple à une certaine quantité de peignes qu'il a fabriqués, quant au partenaire, c'est la valeur des peignes qui équivaldra à la casserole et se substituera au bien dont il accepte de se détacher. Dans un tel cas de figure, la seule différence entre l'usage social du terme *chee* et l'échange économique se situe dans la position du troisième terme : dans le cas d'un échange, ce sont la casserole et les peignes qui sont mutuellement des *chee* par rapport aux partenaires qui les substituent, alors que dans le cas de la relation sociale de *chee*, la position de troisième terme est occupée par la femme qui médiatise et rend équivalente la position de deux hommes.

En exprimant la notion de « valeur », à savoir la possibilité de doubler un terme par un autre d'un autre genre, l'expression « mon *chee* » (*ti-chee*) que les Yuracaré n'hésitent pas à traduire par « mon ami », « mon compagnon », est mieux compréhensible. Mon *chee* est autant celui que "je valorise" (celui qui vaut pour moi) – comme un ami – que celui qui en dehors de moi-même me double. Le *chee* n'est donc pas un *alter ego* au sens d'un autre soi-même, car il n'est pas la réplique en autrui d'une relation réfléchie de soi à soi. Le redoublement et par conséquent l'équivalence qui permet la substitution entre les deux termes est toujours le produit de la médiation d'un troisième terme qui seul rattache et rend la convention possible. Autrui ne peut être mon propre *chee* qu'en vertu du fait que je suis aussi

le sien : mais s'il *me* vaut, car je *le* vauX, cette équivalence n'a pas l'identité pour concept, puisque intervient la médiation d'un troisième terme.

Si la comparaison entre le terme de relation sociale *chee* et les différentes formes qui se rattachent à la notion de valeur, fait de l'étude du lexique un moyen d'approfondir l'analyse du duel et des adversaires qui y luttent, cette comparaison peut se prolonger par l'étude des dérivés de *chee*, dont la créativité lexicale qui l'entoure est à la mesure de l'importance que les Yuracaré lui accordent. La forme *a-che-te* mérite dans ce cadre une attention particulière. Constituée sur le radical *che(e)* suivi du suffixe *-ta* qui opère sur certaines dérivations nominales (transformé par harmonie vocalique en *-te*), *a-che-te* est un nom qui véhicule plusieurs acceptions.⁵⁵ La racine *chee*, réalisée *che* en composition, ne vient plus signifier, une fois suivie de *-ta*, la notion stricte de valeur, mais peut être glosée en terme abstrait par l'expression de "valeur complémentaire", *-ta* servant ici à construire une analogie à partir de la signification propre à la racine : *a-che-te* désigne plus précisément le second terme d'un couple envisagé dans la perspective du premier, lorsque réuni à lui, il forme une totalité conceptuelle, tout en lui étant hiérarchiquement inféodé.

Dans un premier usage, *a-che-te* désigne, d'une façon générique, les bananes plantains ou le manioc bouilli à l'eau qui servent d'accompagnement à un morceau de viande ou de poisson, et constituent la part végétale de tout vrai repas. Traduite en espagnol des basses terres boliviennes par le terme *jacu*, cette part végétale est la garniture de la viande, qui seule permet de produire un vrai repas (*chata*) ou un repas complet. Comme l'indique l'usage obligatoire de la marque possessive de 3^e personne *a-*, c'est ici le *jacu* qui est le *che-te* de la viande, mais jamais l'inverse, et c'est donc dans la perspective de la viande qu'il apparaît comme un complément dans l'ensemble du repas. Si la viande vient en premier et le végétal en second, ce n'est que réunis qu'ils constituent la totalité du repas. Le deuxième sens d'*a-che-te* renvoie à un autre couple, qui fait passer de la cuisine à l'obstétrique où la notion de «complémentarité» est encore mieux perceptible. *A-che-te* est le terme dont les Yuracaré désignent le placenta, avec lequel se développe le fœtus dans le ventre de sa mère, et dont on le séparera lorsque l'on coupera le cordon ombilical. L'apparition du terme *che-te* dans un tel contexte recoupe ici le paradigme de la jumeauté, très souvent actualisé dans la conception de l'ontogenèse utérine dans les populations des basses terres, où le placenta vaut souvent pour

⁵⁵ Ce suffixe *-ta*, rapproché de celui de la voie moyenne *-ta* par van Gijn, pourrait conduire à postuler qu'il en dérive logiquement. Il a néanmoins des usages spécifiques. Pour d'autres exemples de dérivation par ce suffixe cf. *infra*, Fig. 47.

un double atrophié de soi, mais ici sous la forme du complément, comme la part seconde, mais indispensable au fœtus. Dans une troisième acception, qu'il est plus hasardeux de rattacher aux deux précédentes, *a-che-te* peut signifier également trace ou empreinte, à savoir le négatif laissé en creux par la marque d'un corps sur le sol, et généralement d'une patte ou d'un pied. La trace fait couple ici avec le membre qui, en s'appuyant sur le sol, aura dessiné son image inversée. Si le modèle de l'empreinte paraît congruent avec les deux acceptions précédentes, il ne peut être mentionné ici que d'une façon indicative. Il existe en effet un radical verbal *che* signifiant « écraser » (avec le pied ou un autre membre) qui pourrait être un homonyme de la forme qui nous occupe. Il s'y rattache les formes *a-che-che-w*, « se déplacer en laissant des traces » ; *ka-la-che*, « écraser, piétiner quelque chose, en appuyant de tout son poids » ; *ka-la-che-che*, « piétiner de manière répétitive ». Doit-on considérer ici que le radical *che* est différent du précédent, ou qu'il en est un embranchement ? Cette question, à défaut de pouvoir remonter dans l'histoire de la langue yuracaré, restera sans réponse.

2. Les Yuracaré et la guerre

Le duel de flèches yuracaré, mis en lumière par le complexe relationnel du *chee*, est une configuration de la conflictualité au service de l'accomplissement de soi masculin passablement distinct de celui d'un grand homme, à la fois guerrier de qualité et fin stratège, constructeur de coalitions redoutables en contexte de vendetta : le processus rituel du duel, s'il joue sur la possibilité d'une substitution entre soi et autrui, ne vise cependant en rien à surmonter la différence qui sépare d'autrui à travers une incorporation. Comment s'articule à ce noyau relationnel les pratiques qui participent plus exactement de la guerre ? Observe-t-on parmi celles-ci des différences sensibles qui confirment que la conflictualité yuracaré en général, malgré d'inévitables points de contact, ne correspond pas à une économie généralisée de prédation, ou du moins à une économie de la prédation passablement amendée ? C'est à ces questions qu'on tentera de répondre maintenant, en ordonnant, les différents types de conflits attestés au-delà de l'espace local marqué par l'institutionnalisation du duel et en essayant d'en découvrir la logique sous-jacente : rapports conflictuels avec les puissants voisins andins, épisodes violents de la "guerre coloniale" contre les Espagnols, conflits ouverts dans le voisinage immédiat avec des membres extérieurs au « nous », ou encore face-à-face des *Sulustu* et des Mageños. On ne reviendra ici cependant ni sur les conflits avec les

Chiriguanos, ni ceux impliquant les Yuqui / Chori, ayant eu suffisamment l'occasion d'en parler dans la première partie, soit pour mentionner les (rares) faits guerriers reportés, soit pour commenter les éléments de discours mythologiques concernés.

a. Conflictualité et quête de protection

Il est très difficile de se faire une idée précise des formes de conflictualité qui ont opposé les Yuracaré à leurs voisins andins à l'époque préhispanique, faute évidemment d'une documentation qui permette de l'établir. À ce jour, aucune donnée archéologique significative ne peut palier ce manque, ni servir à postuler quelque hypothèse que ce soit. Toutefois, si l'on tient compte du cadre général des relations verticales probables que l'on peut inférer des sources historiques, pour la zone comprise entre le rio Chapare et les *llanos* de Grigota, et de ce que l'on sait des activités que les Incas déployèrent dans les *valles* ou dans les *yungas*, tout porte à croire que cette frontière ne fut pas marquée par des tensions fortes ou récurrentes, au moins durant l'ultime phase d'une histoire régionale dont les épisodes antérieurs sont encore plus difficiles à appréhender.

Les interactions sur le versant forestier des Andes semblent en effet avoir été moins tendues que celles qui prévalurent sur le versant de la cordillère donnant sur le Chaco, du moins dès que, attirés par les richesses des Andes et de leurs contreforts – captifs et métal – vinrent s'y installer des Guaraní en provenance de l'est, fondant sur les populations qui bordaient le massif montagneux et n'hésitant pas à pousser des raids loin dans les Andes. L'absence de toute mention d'hostilités caractérisées ou de "frontière de guerre", entre gens du haut et du bas, dans les sources espagnoles se rapportant à l'époque préhispanique et contemporaine des premières décennies de la colonisation, l'importance de la pénétration inca sur les formateurs du Chapare ou du Chimoré et dans la région de Grigota, la présence de piémontais dans les *valles* – dont le statut dans le *Tawantinsuyu* reste toutefois peu clair –, sont autant d'indices d'un complexe social étagé qu'on discerne avec plus de difficulté que sur cette autre frange qu'est la cordillère chiriguano, où la fréquence et l'intensité des épisodes belliqueux sont évoquées par les chroniqueurs et confirmées par les constructions défensives élevées par les Andins à sa proximité.⁵⁶

Sans doute existe-t-il aussi des indices d'hostilité ponctuelle de la part des piémontais de la zone concernée ici, mais ils apparaissent dans des termes trop génériques ou imprécis pour

⁵⁶ Les places fortes de Incawasi, Cuzcotoro ou Oroncota jouaient ainsi ce rôle, permettant de sécuriser une frontière instable, cf. sur ce thème Pärssinen, Siiriäinen et Korpisaari (2003), Alconini (2004).

que l'on soit certain qu'ils réfèrent explicitement aux Amo-Rache, aux Yuracaré ou encore aux Tamacosi.⁵⁷ Les relations d'échanges privilégiés que les Yuracaré entretenirent avec les Chuy jusqu'à la fin du XVI^e siècle laissent penser que, s'il y eut hostilités avec les Andins à l'époque de la domination inca, celles-ci ne sont pas à interpréter à l'intérieur d'une logique de la prédation, mais plutôt comme des soubresauts ponctuels, marquant une résistance à d'éventuelles prétentions trop hégémoniques des voisins du haut, peut-être, par exemple, parce qu'ils auraient tenté d'inclure les populations des marges de l'empire à l'intérieur de leur système administratif d'obligations tributaires. Ces interactions transfrontalières doivent plutôt être considérées comme la mise en place de rapports d'allégeance de la part des piémontais ou de protection de la part de leur puissant voisin du haut, accords plus ou moins stables, mais susceptibles d'être récusés. Elles renvoient plus généralement à la problématique de guerres frontalières entre des sociétés présentant un degré marqué de distribution hiérarchisée du pouvoir et un développement administratif notoire et des populations situées directement au voisinage, mais non organisées selon de tels principes, ce sont des guerres de frontières d'empire, associées à des rapports de dominations (subis) ou stratégiquement assumés. Cette hypothèse, que l'on peut également formuler au regard des processus d'actualisation de la geste de *Tiri*, trouve d'ailleurs pour sa défense quelques arguments historiques, encore qu'il faille s'autoriser ici d'un anachronisme.

La première des anecdotes historiques que l'on peut convoquer à cette fin, sans doute la plus significative puisqu'elle se situe à une époque transitoire entre la domination inca dans les Andes et la mise en place de l'État Colonial, remonte à 1573. Elle figure non seulement dans la plus ancienne source historique qui mentionne nominalement les Yuracaré, mais elle implique également le personnage le plus prestigieux de la Couronne d'alors, le vice-roi Toledo en personne. Dans une lettre-rapport sur les affaires militaires envoyée au Roi, celui-ci, en effet, fait part de deux rencontres successives qu'il eut avec des Yuracaré qui s'étaient

⁵⁷ Sarmiento de Gamboa rapporte qu'une « forteresse » (*fortaleza*) proche de Pocona (peut-être Incallajta, mais pas forcément) aurait été détruite sous le règne de Tupac Yupanqui, puis reconstruite à l'époque de son fils. Il n'indique pas sous les assauts de qui, mais fait, dans la même phrase, allusion aux Chiriguano (1947 [1572], p. 142). Il n'est pas du tout impossible que les Chiriguano aient mené des raids dans cette région relativement lointaine de leur territoire, si l'on sait qu'ils étaient capables de menacer Mizque à la fin du XVI^e siècle encore. Polo de Ondegardo indique également que les Incas fortifièrent et sécurisèrent leurs frontières. Après celle des Chiriguano, il évoque celle qui va le long des Chunchus et des Mosus (1873 [1560], p. 168). Si Polo de Ondegardo s'exprime en général, faisant référence à une région qui peut inclure la portion des Andes qui nous concerne, il est plus vraisemblable qu'il ait eu plus spécialement en tête la région du haut Beni. C'est d'ailleurs sur les formateurs du haut Beni, le Cotacajes et le Quetoto, que seront localisés des « Moços » (Mosus ?) visités par Del Rosario un peu plus d'un siècle plus tard. Quant au terme générique Chunchu, si on peut le voir utilisé pour décrire les groupes piémontais comme les Amo-Rache, voire les Yuracaré, il est plus nettement lié au bassin du haut Beni ou aux affluents du haut Madre de Dios.

donné la peine de venir le voir à La Plata (Chuquisaca)⁵⁸. Toledo venait alors de mettre fin à l'État néo-inca de Vilcabamba et, résidant à La Plata, il souhaitait mettre au pas les Chiriguano de la frontière de Charcas. Ceux-ci ayant eu vent de la victoire des Espagnols sur les Incas, nous apprend-il lui-même, étaient prêts à envoyer leurs caciques en signe de paix. Ils étaient alors agités par l'apparition parmi les leurs d'un prophète qui se disait fils de Jésus, se faisait appeler Santiago, et les poussait autant à se convertir au christianisme qu'à abandonner la polygamie. Toledo, sceptique, décida cependant d'envoyer un *lenguaraz* (interprète) enquêter sur cette apparition, tout en appelant les caciques chiriguano à venir le voir en toute sécurité. C'est sur ces entrefaites qu'apparurent des émissaires yuracaré. On ignore comment ils eurent connaissance de la présence de Toledo et de son intérêt à rencontrer des représentants chiriguano, mais il est possible que des informations sur ces événements aient circulé parmi les réseaux indigènes locaux. Dans le bref paragraphe qu'il consacre à cette rencontre avec les Yuracaré, Toledo prend cependant le soin de les distinguer de leurs voisins guarani. Alors qu'il considère les Chiriguano comme des "sauvages" ayant perdu même jusqu'à la « loi naturelle », il présente au roi les Yuracaré comme des idolâtres, qui auraient fui « la tyrannie » des Incas pour se réfugier dans leur province⁵⁹.

« Ces Yuracares vinrent, envoyés par leurs caciques qui voulaient « sortir de paix » (*salir de paz*), si on leur donnait la sécurité qu'il ne leur serait rien fait, et on la leur donna et [je les renvoyai avec] un fils de cacique de la terre [i.e. des Andes ?]. Deux mois plus tard, les caciques reviendront avec soixante indiens de service et leurs armes. Je me mis d'accord avec eux pour qu'ils sortent tous au *Valle* de Mizque où on leur donnerait des terres, de l'eau et une doctrine et qu'ils pourraient payer sans peur qu'on les charge de payer [en plus ?] le tribut, aussi longtemps que votre majesté ne donnerait d'autres ordres. Sur ce, ils s'en furent très contents, décidant que quelques-uns resteraient pour recevoir les terres qu'on leur donnait, tandis que d'autres iraient chercher les autres Indiens et les femmes. »⁶⁰

Soulevant plus de questions qu'elle n'en résout quant à son contenu factuel, cette citation est difficilement intelligible dans tous ses détails. On peut, comme le suggère Schramm, voir ici un témoignage qui donnerait du crédit à une occupation des *valles* par les Yuracaré⁶¹. Mais en se fondant sur une autre lecture, on pourrait aussi en déduire que leur volonté de se poser en victimes des Incas, tout en se distinguant des Chiriguano, reflétait une stratégie politique par laquelle ils cherchaient à plaire à celui qui avait été le responsable de la fin des Incas de Vilcabamba, et pouvait être considéré comme un ennemi potentiel des Chiriguano. Il est très difficile enfin de savoir ce qu'espéraient les Yuracaré et Toledo lui-même, lorsque ce dernier

⁵⁸ Toledo (1924 [1573]).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 202.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 203.

⁶¹ Schramm (1993, 1995).

leur offrit des terres et une doctrine, les exonérant du tribut (jusqu'à nouvel ordre). Voulait-il tenter avec eux une « réduction », comme il en fut l'organisateur pour d'autres populations ? Quel rôle jouait dans cette rencontre le « fils de cacique de la terre » et qui était-il ? Était-ce un Chuy ?

Si l'on met de côté ces références, l'anecdote témoigne néanmoins que des Yuracaré étaient capables de venir voir de grands dignitaires résidant dans les Andes pour solliciter leur bienveillance, s'assurer qu'ils ne les considéreraient pas comme des ennemis, voire pour obtenir d'eux des privilèges ou des signes de distinctions. Il faut rappeler que Toledo voulait dès cette époque faire la guerre aux Chiriguano. Une telle stratégie pourrait avoir déjà caractérisé les liens avec les Incas, de la tyrannie desquels ils diront à Toledo avoir souffert. Il est à noter d'ailleurs que les présents qu'offrit Toledo à cette occasion consistaient en des biens de prestige typiques que produisaient les Incas, et qu'ils utilisaient en guise de gratifications à tous ceux qu'ils entendaient honorer tout en leur rappelant leur propre valeur. Les Yuracaré reçurent un vêtement *cumbi*, et des parures d'oreille que Toledo fit acheter à Potosi auprès d'artisans spécialisés qui, à son époque, maintenaient encore vivant l'artisanat de luxe du temps des Incas.⁶²

Une autre anecdote ancienne confirme la capacité des Yuracaré à entreprendre des négociations en haut lieu, ou à obtenir des intercessions dans le but de se protéger d'agressions qu'ils redoutaient. On citera cette visite, en 1615 à Mizque, de quelques-uns d'entre eux, débarquant dans la nouvelle colonie peu après une agression commise par certains de leurs congénères contre un convoi, le long du chemin royal⁶³. Venant se démarquer de l'acte en question, ils firent saisir aux Espagnols qu'ils n'étaient pour rien dans cette agression et qu'ils n'entendaient pas subir – injustement – les affres d'une expédition punitive qui les aurait pris pour cible par erreur, se montrant capables d'une politique de prudence qui prévalait sur les solidarités « ethniques ».

Bien plus tard, ce type de stratégie se trouva à nouveau d'actualité, lorsque les Yuracaré recommencèrent à nouer des relations pacifiques et suivies avec les *Karay*. C'est ainsi qu'ils effectuèrent une visite à Mizque, auprès de l'évêque Herboso, vers 1766, comme on l'a vu au chapitre précédent. Ils signifièrent au prélat leur souhait de voir s'installer des missionnaires

⁶² La liste des objets donnés alors aux caciques yuracaré a été préservée dans un document récemment publié par Julien (2008, p. 294) qui comporte également la liste des objets offerts aux caciques chiriguano. Je remercie I. Combès pour m'avoir fait connaître ce document.

⁶³ Cet événement est évoqué par Renard-Casevitz, Saignes et Taylor (1986), sur la base du témoignage du curé Benegas (ABNB, AM. 1202), ainsi que par García Recio (1988).

parmi eux, cherchant par là à bénéficier d'une ouverture à des échanges commerciaux dont ils se sentaient mis à l'écart, autant qu'à s'assurer d'une protection vis-à-vis d'un voisinage qui n'était pas dépourvu d'hostilité. À la fin du XVIII^e siècle, lorsque les Yuracaré souffraient cette fois des mauvais traitements des franciscains fraîchement débarqués de Tarata, ils agirent selon la même stratégie, mais pour d'autres raisons. Profitant du voyage du médiateur Pérez, envoyé chez eux pour recueillir – au-delà du discours officiel des franciscains – des éléments de réponses expliquant la désertion partielle des missions en 1799, quelques-uns d'entre eux l'accompagnèrent à Cochabamba pour rencontrer son commanditaire, le gouverneur et intendant Viedma. Plaidant leur cause auprès de ce "maître", les Yuracaré obtinrent de lui leur "impunité" vis-à-vis des missionnaires, c'est-à-dire l'illégitimité des sévices corporels dont ces derniers abusaient à leur encontre. Assurés du soutien du gouverneur, ils ne se firent pas faute de le rappeler aux missionnaires par la suite, comme le note le père Hernández au sujet d'une scène dont il fut le témoin gêné au cours d'une fête de boisson.

« [...] se réunissant tous, les hommes comme les femmes et les enfants, relevant leur chemise, ils me montrèrent leur derrière. Ils disaient en se moquant : "Fouette ici ! Maintenant tu ne peux plus nous fouetter puisque le tata intendant nous a dit quand nous étions dans sa maison que nous ne nous laissions plus fouetter par les pères sinon pour vol d'argent ", ce qui revient à dire jamais, puisqu'ici, à qui vont-ils voler de l'argent ? »⁶⁴

Cette démarche en "haut lieu" souligne, sur la durée et à un niveau de stratégie politique, la capacité des Yuracaré de demander – et ici d'obtenir – la protection d'un maître lointain, transcription fort concrète d'un phénomène dont on a vu comment il interfère au plan cosmologique avec la geste de *Tiri*. Une telle attitude n'est évidemment pas incompatible avec des phases d'hostilité, comme ce fut évidemment le cas avec les *Karay*, et qui sait, avec les populations andines à l'époque préhispanique, mais elle resitue ces conflits dans un contexte relationnel de longue durée où la figure du "maître" joue un rôle que l'on aurait tort de négliger.

b. Coalitions multiethniques et cycles de vengeances

Si la conflictualité avec les Andins semble n'avoir jamais entraîné une frontière de guerre, où se seraient répartis de part et d'autre des ennemis se craignant mutuellement et prêts à en découdre, la situation changea toutefois, mais en partie et progressivement seulement, avec

⁶⁴ Hernández (1799) *apud* Priewasser (1916-1920, 11(128), p. 413).

l'apparition des Espagnols et la consolidation de l'État colonial. Entre les voyages exceptionnels que réaliseront quelques Yuracaré pour rencontrer Toledo bien loin de leur territoire, et plus tard leurs descendants qui visiteront Herboso ou Viedma, s'écoula en effet près de deux siècles, au cours desquels ce type d'occasions ne se présentèrent pas. Bien que non systématiquement marqués par des crises effectives, ces deux siècles furent caractérisés soit par des phases d'affrontements intenses entrecoupées de périodes de rémissions plus longues, soit par des éclats conflictuels qui virent deux modalités de conflits distincts se mettre en place : d'une part l'intégration des Yuracaré avec d'autres populations du voisinage dans des alliances multiethniques de résistance aux Espagnols et leur participation à des soulèvements généralisés, d'autre part des raids ponctuels qui constituent une forme de violences de cycle court et qui peuvent s'interpréter comme des successions d'attaques et de contre-attaques. Ces conflits avec les *Karay* doivent par ailleurs se resituer dans une périodisation de moyen terme, montrant qu'ils dépendent de et sont commandés par la politique que les Espagnols menaient face aux populations piémontaises. En ce sens, ils se distinguent des modalités conflictuelles qui opposaient les Yuracaré entre eux (guerre entre *Sulustu* et *Mageños*) ou à leurs voisins tupi-guarani tels les Yuqui ou Siriono, ou encore aux *Sinoro* Chiriguano.

À deux moments, les Yuracaré participèrent à des rébellions généralisées contre les Espagnols, dont l'intelligibilité ne peut se percevoir qu'à une échelle régionale et multiethnique, puisque les actions des Yuracaré s'articulent à celles d'autres groupes avec lesquels ils entretenaient des liens de partenariat. La première d'entre elles suivit la campagne ratée que Toledo finit par livrer aux Chiriguano en 1576 et eut pour terrain d'hostilités le couloir de pénétration espagnol sur les basses terres unissant Charcas (La Plata) et les *valles* (région de Mizque) à Santa Cruz. Basée sur des réseaux de prestations réciproques, cette coalition déjà évoquée, dont le moment fort remonte au début des années 1580⁶⁵, perdra cependant vite de sa force, ce qui atteste son caractère plutôt exceptionnel. Il est difficile de saisir exactement la nature d'une telle alliance, impliquant des gens qui ne formaient pas les uns et les autres une *politie* intégrée ou pacifique, d'autant plus lorsque l'on ne discerne que vaguement les interactions entre les forces passablement hétéroclites qui la composaient⁶⁶. L'aspect composite de cette coalition organisée par les Chiriguano avec des groupes qui

⁶⁵ Pour les références à cet épisode bien connu, cf. *supra*, chapitre III/1/b.

⁶⁶ L'usage de la notion de *politie* suit celle que propose P. Menget dans le cadre de son analyse des conflits entre les populations xinguanaises et ses voisines, (cf. Menget, 1993).

avaient été leurs ennemis, explique sans doute son caractère éphémère et son manque d'efficacité dans la lutte anticoloniale.

La seconde alliance multiethnique à laquelle participèrent les Yuracaré, se réalisa dans un autre contexte et avec d'autres partenaires : elle suivit quelque trente années de rapports globalement pacifiques avec les Espagnols du piémont et les producteurs de coca indigènes qui venaient périodiquement à Chuquioma et Arepuchó. Éclatant suite à des événements inconnus, elle sanctionne vraisemblablement le mécontentement ou l'exaspération des piémontais face au comportement des Espagnols qui avaient pu jusqu'alors pénétrer dans la région sans conséquences. Décrite par Meruvia Balderrama, cette coalition conduisit Yuracaré, Yumo et Rache à sortir jusque dans les *valles* à proximité de Mizque.⁶⁷ À cette occasion, les piémontais associés provoquèrent plus de frayeur que de dégâts, puisqu'aucun combat ne fut livré, l'attaque des piémontais étant découverte juste à temps pour que les Espagnols les contraignent à se replier. On ignore tout pour le moment des conséquences militaires de cette action et si elle fut ou non suivie d'une intervention punitive, mais elle sonne aussi le glas d'une forme de solidarité contre un ennemi commun, qui ne se représentera plus par la suite, puisque après 1687, ce n'est que très exceptionnellement que des raids mentionnant les Yuracaré auront lieu.⁶⁸ Ni la coalition de la fin du XVI^e siècle, ni celle du XVII^e ne peuvent être comparées avec celles qui virent le jour de façon récurrente parmi les Campas préandins, et témoignaient de l'existence d'une *politie* centrée sur le partage d'institutions communes et de relations de paix⁶⁹. Elles regroupaient des populations

⁶⁷ Meruvia Balderrama commente et cite des extraits d'un document d'avril 1687, réalisé par le *Procurador General* de Mizque, Salvador Geronimo Gil Negrete, et constitué de dépositions attestant des actes belliqueux des Indiens du piémont, destiné au *Corregidor de Justicia Mayor*, Antonio Gutiérrez Caro, afin que celui-ci nomme un chef d'expédition pour organiser une expédition de châtiment (2000, p. 154-155, à partir de AHMC : Legajos y expedientes N°54, 1683-1689). Selon l'un des témoignages, il y aurait eu d'abord la sortie dans les *valles*, vers les *estancias* de Prograta et Placa (en 1687 ?), d'environ 60 Indiens venant avec de mauvaises intentions. Les Indiens *vaqueros* se retirèrent avant que les assaillants n'arrivent, et ceux-ci volèrent tout ce qui les intéressait, mais laissèrent les pièces de bétail. Vers février ou mars 1687, 50 Indiens yuracaré, yumo et rache sortirent vers Cocapata, à une lieue de Pocona, envoyant en direction de cette dernière localité des espions qui furent capturés. Ceux-ci annoncèrent qu'il y avait derrière eux un groupe en embuscade, protégé encore plus loin par une arrière-garde. Une milice armée levée en toute hâte fut envoyée à leur rencontre, mais les espions, parvenant à fuir, prévinrent les assaillants qui déguerpirent et ne furent pas atteints par la contre-attaque. Le témoin Xarillo de Olivera prétend que ces Indiens du piémont auraient mis à mal une *estancia* qui lui appartenait vers Challwani. Le même homme raconte, de plus, que les « Indiens infidèles » lui avaient volé des biens trois ans auparavant (1684), quand ils étaient venus se reposer chez lui, alors qu'il s'était absenté pour écouter la messe de la Saint-Jean. Il ajoute qu'à une autre occasion, il s'était fait voler par eux un domestique noir et une femme chiriguano chrétienne. Le Noir sera tué, mais la femme parvint à s'échapper (*ibid.*) Ces raids font suite à d'autres assauts perpétrés vers 1683, qui semblent avoir impliqué surtout les Yuracaré, comme on le verra *infra*.

⁶⁸ Pour des raids postérieurs, cf. Querejazu (2005, p. 39 et 40). L'auteur ne cite cependant pas les sources primaires d'événements belliqueux qui auraient eu lieu pour l'un vers 1722 et pour l'autre en 1728.

⁶⁹ Renard-Casevitz, Saignes et Taylor (1986), Santos Granero (2001).

qui ne formaient pas une unité régionale bien définie et semblent avoir répondu davantage à des alliances opportunistes qu'à un "système de défense intégré".

Dans la plupart des cas, les conflits entre Yuracaré et *Karay* restèrent des affrontements exclusifs. Si l'on se fonde sur les principaux travaux disponibles sur la question, ainsi que sur les sources d'archives portant sur les raids qui ont laissé la documentation la plus importante, ils se situent surtout à une époque qui va de 1615 à la fin des années 1630. Au cours de cette période de quelque vingt ou vingt-cinq ans, se déroula une succession extrêmement intense de raids yuracaré et d'*entradas* espagnoles, à quoi s'ajoutèrent des heurts entre Yumo et Espagnols. Pour ce qui est des Yuracaré, les raids qu'ils réalisèrent, les mieux documentés, étaient toujours dirigés contre les intérêts des Espagnols, bien qu'ils fissent des victimes essentiellement parmi leurs Indiens de service, transporteurs muletiers, ou *mitayos*⁷⁰ chargés de la production de la coca dans la région de Chuquioma et d'Arepucho. Si l'on n'en connaît jamais les motifs précis, et s'ils sont considérés exclusivement comme des actes gratuits qui demandent un juste châtement, ils dépendent plus vraisemblablement de cycles de représailles. Après de nombreuses années sans mention de conflits, en 1614, les Yuracaré attaquèrent une caravane muletière transportant du sucre sur le chemin de Santa Cruz, tuant plusieurs Indiens de service et les mules, enlevant quelques Indiennes, enfin pillant ce qu'il y avait à piller.⁷¹ Ce raid était-il une attaque isolée sans antécédents directs comme on le prétendit officiellement ? Et était-ce surtout en biens matériels que les Yuracaré cherchaient à s'approvisionner ? On ne saurait le dire, mais toujours est-il qu'il entraîna une succession de conflits qui s'étendirent sur deux décennies et que l'on pourrait nommer les "guerres yuracaré". Le contre-raïd qui s'organisa en 1617, conduit par Rodríguez Peinado, dirigé spécialement depuis les *yungas* de Pocona pour prendre à revers le cacique Samuru, accusé de l'agression précédente, se solda par la destruction de son village : quatre hommes furent pendus et des femmes enlevées, toutefois six autres villages yuracaré non concernés furent épargnés et *dejado de paz* « laissés

⁷⁰ Ce terme désigne les personnes qui réalisaient la *mita*, une prestation de travail obligatoire. La plus connue est celle qui conduisait au travail des mines. Les producteurs de coca relevaient également de cette modalité de travail, (cf. Schramm 1995).

⁷¹ Dans la déclaration par laquelle il nomme F. Rodríguez Peinado « maître de camp » pour attaquer les Yuracaré de *Samuru*, en 1617, Solís Holguín évoque sur un mode générique les déprédations et les agressions causées par les Yuracaré ne citant qu'un seul événement concret remontant à 1614 environ : « Il y aura un peu plus de trois [ans] que sans qu'il y en ait de cause, commençant à rompre la paix qu'ils avaient donnée, ils sortirent sur le chemin royal qui va de cette ville [San Lorenzo] au Piru [sic. pour la région de La Plata] et tuèrent un jeune homme métis et quelques Indiens qui allaient au Piru, avec une caravane chargée de sucre. Ils leur enlevèrent quelques Indiennes chrétiennes qu'ils emmenèrent et tuèrent leurs mules. Ils enlevèrent leurs biens par cautèle et trahison [...] » (Solís Holguín, 1629 [1617], f°13r). Il est possible que ce soit précisément à la suite de cet événement que des Yuracaré, au courant de l'affaire, soient allés à Mizque pour dire qu'ils n'étaient pas responsables de l'attaque (cf. *supra*).

en paix »⁷². En avril 1619, une nouvelle caravane fut attaquée par les Yuracaré, cette fois à proximité du rio Bermejo (un affluent supérieur du Piray), non loin de Samaipata : deux Indiens *yanaconas* et sept mules du capitaine Roque Ramírez tombèrent sous des flèches yuracaré.⁷³ Le même Rodríguez Peinado reprit le chemin du territoire yuracaré pour un «châtiment exemplaire». Cette fois, cinq villages yuracaré furent brûlés et un « cacique principal » tué, parmi d'autres victimes, dans une expédition cependant écourtée par la propagation d'une épidémie qui toucha aussi bien les assaillants que les Indiens du piémont. L'effet du châtiment sur les Yuracaré fut considéré moindre puisqu'ils parvinrent à abandonner leurs villages.⁷⁴ Au cours des années 1620-1622, les Yuracaré ne semblent pas avoir tenté de prendre de revanche, toutefois leurs voisins Yumo firent l'objet d'une *entrada* menée par Juan de Godoy et Lorenzo de Quiñones.⁷⁵ En 1626, puis en 1628, les Yuracaré réalisèrent la série de raids les plus meurtriers qui soient rapportés, portant leurs attaques sur les *yungas* de Chuquioma : en 1626, dans la vallée d'Otavi, ils tuèrent cinq femmes et deux hommes⁷⁶, en 1628, une attaque laissa un solde de huit morts et une autre un de treize, et l'on déplora dans ce dernier cas la disparition de deux femmes dont on supposa qu'elles avaient été enlevées.⁷⁷ La contre-attaque espagnole, toujours sous les ordres de Rodríguez Peinado, se réalisa sans attente l'année suivante : le cacique yuracaré Moyo fut pendu à un arbre pour donner une leçon aux Yuracaré, et Peinado perpétra tous les dégâts qu'il put⁷⁸. Cela n'empêcha pas les Yuracaré de réagir derechef en 1631, tuant quatre producteurs de coca⁷⁹. Plusieurs expéditions se suivirent la même année et l'année suivante contre les Yuracaré, mais

⁷² Rodríguez Peinado (1629, f°2r).

⁷³ Cet assaut est mentionné dans l'acte par lequel le gouverneur de Santa Cruz, Nuño de la Cueva, nomme une nouvelle fois Rodríguez Peinado « maître de camp » pour organiser une nouvelle expédition de châtiment. « Il y a de cela deux mois [avril 1619] sortirent lesdits indiens au rio Vermejo, à 14 lieues de cette cité et tuèrent à coups de flèches sept mules et des Indiens yanaconas chrétiens du capitaine Roque Ramires. Si le susdit n'était pas accouru avec d'autres soldats à leur secours, le dommage aurait été plus grave » (de la Cueva, 1629 [1619], f°18v).

⁷⁴ Rodríguez Peinado (1629, f°2r). De la Cueva précise que les Yuracaré eurent la possibilité pour la plupart de s'échapper, et Rodríguez Peinado incendia des villages sans habitants. C'est De la Cueva qui fait mention de l'épidémie (1629 [1620], f°21r-v).

⁷⁵ Cf. Renard-Casevitz, Saignes et Taylor (1986, p. 179), Schramm (1995, p. 338), Ramírez Rodríguez (1998, p. 55), Meruvia Balderrama (2000, p. 148) qui citent les uns et les autres diverses sources sur les agressions des Yumo et les raids par lesquels on tenta de les châtier. Organisées depuis Mizque, ces attaques ne furent pas dirigées par Rodríguez Peinado. L'une d'entre elles, qui avait à sa tête Juan Paez de Laguna, fut interdite au dernier moment en raison de querelles de compétences entre les Espagnols sur les droits d'organiser des *entradas* vers les basses terres, mais ce ne fut pas le cas de celle qu'organisèrent peu après Juan de Godoy (de Aguilera) et Lorenzo de Quiñones.

⁷⁶ Meruvia Balderrama (2000, p. 149).

⁷⁷ Schramm (1995, p. 338), Meruvia Balderrama (2000, p. 149). Rodríguez Peinado indique, dans le cas du second assaut yuracaré, quatorze morts et deux femmes enlevées, avec la date, semble-t-il erronée, de 1629 (1629, f°2v).

⁷⁸ Rodríguez Peinado (1629, f°3r).

⁷⁹ Meruvia Balderrama (2000, p. 150).

il n'a pas été possible de connaître leurs résultats exacts. Pourtant, si les expéditions et les contre-expéditions qui se succédèrent dans les années 1620-1630, créèrent provisoirement une frontière de guerre, dont les victimes furent aussi bien les Yuracaré que les *mitayos*, l'engrenage des hostilités se grippa. En effet, les Espagnols changèrent de point de vue sur les Indiens du piémont, à la suite de la divulgation de rumeurs déjà anciennes, mais progressivement réactivées à partir des années 1630, sur la possibilité que ce territoire au pied des Andes fût non seulement doté de richesses, mais fort peuplé, et constituât peut-être une porte d'entrée, bêtement négligée jusqu'alors, pour atteindre le mythique Paititi ou Moxos, que les efforts consentis depuis Santa Cruz n'avaient pas permis de joindre⁸⁰. Ce changement de cap fit tomber toutes les hostilités préalables avec les piémontais et conduisit aux multiples expéditions qui s'échelonnèrent de 1655 à 1683 environ. On ne peut tirer de conclusions nettes des activités belliqueuses des Yuracaré, mais il semble que, dans une large part, elles soient le produit d'un engrenage conflictuel frontalier, plus qu'elles ne découlent d'une économie strictement prédatrice.

c. Agressions ponctuelles et “guerre de *chee*”

Les cycles de violence qui éclatèrent entre les Yuracaré et les *Karay* ou encore les situations de crise qui firent ponctuellement émerger des coalitions hétéroclites sont les manifestations les mieux cernées par les sources historiques, puisqu'elles impliquent leurs protagonistes espagnols, mais elles n'éclairent de ce fait qu'une frange des conflits que les Yuracaré ont connus. Qu'en était-il de la guerre avec leurs voisins des basses terres ? Il est difficile de porter un jugement sur cette dimension de l'exoguerre yuracaré étant donné le quasi-mutisme des sources. Toutefois, si ce silence est peut-être l'effet d'un défaut d'informations, il semble également témoigner d'un contraste : les relations des Yuracaré avec leurs voisins ne donnèrent pas lieu à la sédimentation de frontières belliqueuses durables. En ce qui concerne les piémontais forestiers à proprement parler, qu'ils côtoyèrent jusqu'à la fin du XVII^e siècle – Amo-Rache, Yumo –, des hostilités internes sont parfois relevées, mais plus qu'épisodiquement. Aucune source probante sur les conflits entre Yumo et Yuracaré n'est relevée, au contraire des conflits qui émaillèrent les rapports des Yumo avec leurs voisins immédiats Rache, sinon la participation plus ou moins forcée d'un de leurs caciques à

⁸⁰ C'est ainsi que l'on peut interpréter l'ensemble des témoignages contenus dans le document d'archive AGI : LIMA166 (1644).

un raid contre les Yuracaré qui échoua, faute de trouver la trace de ces derniers⁸¹. Les relations Yuracaré / Rache sont, pour leur part, ambiguës : si en 1619, les Rache sont déclarés comme des alliés des Yuracaré, une source postérieure indique l'existence d'un homme rache captif des Yuracaré.⁸² Il est possible d'imaginer que les interactions frontalières entre Yuracaré et Amo-Rache aient pu, dans une certaine mesure, avoir été les mêmes que celles qui s'établirent plus tard avec les Chimane / Mosetene, mais on en est réduit ici à émettre de simples conjectures. Toujours est-il que ni les Yumo, ni les Amo-Rache n'indiquèrent aux Espagnols que les Yuracaré étaient leurs ennemis.

Toutefois, dans cet horizon d'ignorance, deux conflits reportés dans les sources permettent peut-être le mieux d'explicitier le type de tensions entre Yuracaré et populations du voisinage susceptibles de dégénérer en hostilités ouvertes sporadiques. Dans les deux cas, il ne s'agit pas à proprement de raids comme ceux dont il fut question précédemment, mais de conflits qui éclatèrent entre communautés frontalières se côtoyant et nourrissant des relations plus ou moins pacifiques, les Yuracaré décidant soudainement d'un coup de force. Ces deux cas témoignent d'une conflictualité fort proche de celle qui caractérise nombre de duels : il s'agit en effet de conflits de *chee*, de disputes pour des femmes, mais où les *chee* ne sont cette fois plus des congénères.

Au début des années 1680, avant que la coalition entre piémontais dont il a été question ne se mette en place, un conflit de ce type, provoquant mort d'hommes, est relaté par un religieux resté anonyme. Cet ex-doctrinaire des *yungas* de coca qui, dès les années 1670, avait l'habitude d'accompagner les *mitayos* à Chuquioma, rapporte comment les Yuracaré assassinèrent le gouverneur des Indiens de Pocona qui y avait alors établi résidence⁸³.

« Don Pedro Antillo qui avait pour coutume de vivre dans ledit parage des Yungas [de Pocona], pour être là bénéficiant et jouissant des fruits de ses nombreuses plantations, entra en communication avec les Indiens Yuracares qu'on appelle Alezans,⁸⁴ mangeant et buvant avec eux. Il en résulta [sic.] que sa femme tomba enceinte d'un de ces Indiens. Connaissant la confiance avec laquelle vivait ledit Don Pedro Antillo [les Yuracaré] décidèrent de le tuer et mirent leur dessein à exécution, enlevant avec eux sa femme et [ses] enfants. »⁸⁵

⁸¹ Meruvia Balderrama (2000, p. 150).

⁸² Une possible alliance entre les Yuracaré et les Rache est évoquée par Nuño de la Cueva qui, commentant l'expédition contre les Yuracaré que dirigea Rodríguez Peinado en 1619, rapporte que ce dernier – parce que les Yuracaré s'étaient enfuis – « les poursuivit presque jusque chez les Raches, leurs voisins, avec qui, contre nous ils étaient alliés » (1629 [1620], f°21v). Abregu y Figueroa, pour sa part, eut l'occasion de rencontrer (en 1619 semble-t-il), alors qu'il participait à la seconde expédition de Rodríguez Peinado « un indien rache et naturel en la terre des yuracares qui était là, captif depuis qu'il était adolescent » (1644, f°48v).

⁸³ L'événement en question est reporté par Schramm (1995, p. 339) et Meruvia Balderrama (2000, p. 156).

⁸⁴ Cette désignation est sans doute une traduction espagnolisée d'une étymologie calquée sur le quechua du terme yuracaré, basée sur le parallélisme avec *yuraj*, « blanc ».

⁸⁵ Anonyme (1692, f° 2v.).

Il est particulièrement intéressant de remarquer que ce conflit intervint dans un climat jusqu'alors pacifique, où Antillo, mari trompé, se retrouve en position de *chee* avec un Yuracaré qui finit par se défaire de lui pour enlever sa femme, avec le consentement de celle-ci ou non. Cet événement fut assurément d'une certaine gravité, puisqu'il concourut à l'abandon pendant de nombreuses décennies de la production de coca à Chuquioma et Arepucho⁸⁶. Toutefois, lorsque le religieux livra ces informations, dix ans après les faits, les Yuracaré et les autres Indiens piémontais ne représentaient plus un danger aux yeux de l'administration de Charcas. Le président de l'Audiencia qui se devait de réagir face à cette exaction, écrivit au roi qu'il était inutile de dépêcher une quelconque expédition de châtement et qu'un minimum de précautions suffirait à éviter à l'avenir de tels "dérapages".⁸⁷

En venant occuper le territoire laissé vacant par la disparition des Amo-Rache (vers l'Isiboro puis l'Ichoa et le Sécure), les Yuracaré auront l'occasion de rencontrer des Chimane et, sur le haut Béni, des Mosekene, deux populations parentes linguistiquement et culturellement, qu'ils désignaient sous le même appellatif Maniquies ou Mañeque(e)s(es) à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e⁸⁸. On ignore tout des conditions de cette rencontre, mais l'on sait que les relations furent ambiguës et dérapèrent parfois dans des conflits sanglants dont les Chimane ont aujourd'hui une plus vive mémoire que les Yuracaré⁸⁹. Il est bien difficile de juger l'importance que purent avoir ces conflits frontaliers. Dans le seul épisode guerrier qui semble avoir été rapporté dans la littérature, les Yuracaré apparaissent comme agresseurs puis victimes, dans un engagement qui n'est pas sans rappeler le meurtre d'Antillo. Relativement tardif, ce conflit est la dernière mention d'un acte belliqueux des Yuracaré où ils ont une part active. Ce conflit est rapporté par Lacueva et pourrait avoir eu lieu vers 1809.

« Que Dieu nous dispense de leur rencontre, quand ils se trouvent pris de boisson, [...] les Yuracaré tuèrent par trahison cinq Mosekenes pour leur enlever leurs femmes. Et ceux-ci par vengeance fondirent sur les habitations des Yuracarés tuant sept d'entre eux, blessant un autre, et faisant fuir tous les autres – excepté ceux qu'ils emportèrent – où je me trouvais, c'est-à-dire à quelque 50 lieues. »⁹⁰

⁸⁶ Schramm (1995, p. 339-340).

⁸⁷ Relevant qu'au seul bruit d'un coup de fusil, les Indiens « fuient cent lieues et ne s'estiment pas encore à couvert », le président de l'Audiencia de l'époque, Diego Cristobal Mesia, juge qu'envoyer deux ou quatre hommes armés pour escorter les travailleurs de la coca serait une mesure adaptée (1692 f°5v).

⁸⁸ La notation Maniquies est donnée comme synonyme de Mosekene par d'Orbigny (1844, p. 184), quant aux variantes Mañequeses et Mañeques, elles sont données par Pérez (1998 [1799], p. 75 et 76 respectivement).

⁸⁹ Cf. Daillant (2003, p. 65) et Riester (1993, p. 486-487). Ce dernier cite un informateur expliquant que les conflits avec les Yuracaré étaient dus au fait que ces derniers volaient des femmes chimane.

⁹⁰ Lacueva (1920 [s.d.], p. 342-343).

Instigateurs d'un conflit qui naît au cours d'une fête où se partage la bière de manioc, les Yuracaré perpètrent un "massacre", mais en revanche, ne font plus face à leurs ennemis lorsqu'ils se retrouvent sévèrement châtiés par eux, préférant fuir *illico* à plus de cent kilomètres pour se réfugier auprès d'un missionnaire protecteur.⁹¹ Si une telle crise confirme bien les discours des Chimane, qui tendent à considérer les Yuracaré comme des voleurs de femmes, il n'en faut pas pour autant conclure que des événements de cette sorte aient concouru à l'instauration d'une frontière hostile de même caractéristique que celle qui, plus au sud, séparait les Yuracaré des *Sulustu*. Sur le haut Altamachi, d'Orbigny rencontra en 1832 des Mosekene qu'accompagnaient leurs hôtes yuracaré et dans les années 1860, les livres paroissiaux de la mission de Covendo portent la mention de visites de Yuracaré, ayant eux-mêmes pour épouses des Mosekene⁹². Il n'en reste pas moins que la nature des relations Yuracaré / Chimane, aussi pacifiques qu'elles soient aujourd'hui et depuis bien longtemps, n'ait pas empêché que des anicroches aboutissent à des homicides, ravivant les médisances et les stéréotypes des uns envers les autres⁹³. Au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle encore, je peux rapporter l'existence d'un "fait divers" qui aurait eu lieu sur le Maniqui. Un Yuracaré accusé, à tort selon lui, par des Chimane d'avoir entretenu des relations avec l'épouse d'un homme, aurait été confronté à la colère des parents du mari qui, ivres, s'en seraient collectivement pris à lui avec vigueur. Persuadé que les Chimane allaient le tuer, il aurait lui-même pris les devants pour leur échapper, tirant sur l'un d'eux qu'il blessa mortellement. Mais les Chimane ne tirèrent pas vengeance de cet homicide.

d. La guerre intra-ethnique : *Sulustu* versus Mageños

Il n'y a pas, dans les sources, de témoignages d'une inimitié aussi radicale que celle qui sépare ces deux fractions de Yuracaré que d'Orbigny appelle Yuracaré occidentaux et Yuracaré orientaux, si ce n'est ceux dont parle la mythologie à propos des *Karay*, des Chiriguano ou des Yuqui / Chori. Rien d'étonnant donc que, le temps aidant, tous ces référents et les termes ayant servis à les désigner en propre aient pu se confondre. Mais voilà

⁹¹ Dans une lettre de 1809 contemporaine de ces événements, Lacueva indique : « Il y a quelques jours arrivèrent quelques familles de l'Isiboro qui assurent qu'ils veulent venir en plus grand nombre. [...] Ces gens-là sont apeurés par la punition que leur donnèrent les Mosekene ; et si cela se trouve, c'est pour cela que deux Indiens vinrent, il y a peu de temps, envoyés par leurs parents, pour savoir si un Père ne voulait pas aller chez eux. Ils indiquèrent qu'ils étaient prêts à se réunir près du rio Isiboro, et à mettre en ordre le chemin jusqu'ici, dès que cela serait possible » (1920 [1809], p. 127-128).

⁹² Communication personnelle, I. Daillant.

⁹³ Pour le point de vue, plutôt négatif, que les Chimane ont des Yuracaré, cf. Daillant (2003, p. 64-66).

qui indique aussi que les inimitiés vécues historiquement entre les fractions yuracaré partageaient l'intensité des conflits interethniques. Que savons-nous, au juste, de concret sur ces conflits ? La documentation historique qui nous renseigne sur leur nature et la période durant laquelle ils auraient pu avoir lieu n'est pas étoffée, mais pas totalement inexistante. Bien qu'il ne rapporte pas d'événements concrets, Delgado dépeint, en 1806, la crainte que les Yuracaré occidentaux conservaient à l'égard des *Sulustu*⁹⁴. Il situe leurs conflits à l'époque pré-missionnaire (dans les années 1750 ou antérieures). Dotés d'une relative supériorité guerrière, les *Sulustu* auraient contraint les Yuracaré à se replier probablement vers le nord. D'autres sources, citées *supra*, Fig. 12, plus proches de tels événements, confirment les propos du missionnaire franciscain. Peralta, en 1781, affirme ainsi que les *Sulustu* terrifiaient leurs ennemis avant que ceux-ci ne se réunissent dans leurs villages, c'est-à-dire avant qu'ils n'intègrent leurs premières missions. Haenke, et Jiménez Bejarano, à la fin du XVIII^e siècle, ne rappellent pas ces phases de combats, mais soulignent l'aspect barbare des *Sulustu*. Ce trait s'impose pour eux avec tant de vivacité que, par contraste avec les autres Yuracaré, il les persuade même qu'il s'agit d'une « nation différente ».

Ces témoignages se recourent suffisamment pour que l'on puisse supposer que les qualités guerrières des *Sulustu* surpassaient celles des Yuracaré (occidentaux) On paraît être d'autant plus autorisé à tirer ce genre de conclusion, quand on remarque que les missionnaires franciscains insistèrent, au début du XIX^e siècle, auprès des autorités coloniales pour faire passer les *Sulustu* de la mission de San Carlos sous leur contrôle, afin de pouvoir s'en servir pour menacer les autres Yuracaré dont ils avaient la charge. Toutefois, la domination des *Sulustu* sur les Yuracaré occidentaux, si elle avait peut-être été justifiée historiquement, ne correspondait certainement plus, au début du XIX^e siècle, à la situation des deux groupes, mais pas nécessairement parce qu'ils avaient été (en partie) concentrés dans les missions. Ce clivage entre réputation et réalité ressort des éléments de l'histoire de la communauté *sulustu* réduite à San Carlos. Si ce groupe de Yuracaré / *Sulustu* fut contacté à proximité du rio Surutu, aux abords immédiats de la mission de Buena Vista, ce n'est pas, en effet, qu'ils eussent occupé depuis toujours cette région, mais bien qu'ils y avaient trouvé refuge, voire plus exactement battu en retraite, face à des ennemis plus puissants qu'eux. Les Yuracaré de San Carlos assimilèrent leurs ennemis aux Yuracaré occidentaux et leur réservèrent une

⁹⁴ « À l'époque de leur gentilité ces deux groupes – les Yuracarés et les Solostos – se considéraient avec une haine implacable, se faisant des guerres continuelles et sanglantes. Mis en difficulté, les Yuracarés se virent obligés d'abandonner leurs terres et de se retirer dans les vallées encaissées de la cordillère. Et même ainsi, ils n'étaient pas sûrs qu'annuellement, les Solostos cessent de venir les décimer ou les voler. » Delgado (1919 [1806], p. 599).

description parfaitement symétrique à celle dont ils avaient été l'objet⁹⁵. On remarquera donc que, de quelque côté de cette frontière belliqueuse qu'ils se soient situés, tous les Yuracaré se sont réclamés d'un statut de victimes plutôt que d'un rôle d'agresseurs. Si l'on peut considérer que se dépeindre sous la figure de victimes faisait vraisemblablement partie d'un discours stratégique, consistant à apitoyer les Espagnols pour s'assurer de leur aide, ce n'en est pas moins aussi le reflet d'une sociologie locale du conflit : les ennemis, les méchants, ce sont les autres. Il est des sociétés qui ne se gênent pas de clamer qu'elles font la guerre à ceux qui les agressent.

L'appréhension similaire de la guerre intra-ethnique de la part des belligérants qui se sentaient les uns et les autres sous la menace de leurs ennemis, masque toutefois l'asymétrie qui caractérisait les parties en conflit. Si l'on peut parler avec d'Orbigny de Yuracaré occidentaux et de Yuracaré orientaux, il serait erroné de voir là deux "moitiés" identiques. Alors que l'on peut estimer vers 1795 à plus de 1000 les Yuracaré occidentaux (réduits ou non dans les missions d'Asunción, San José, et San Francisco), les Yuracaré orientaux n'étaient alors vraisemblablement pas plus de 300. Trois fois moins nombreux que les Yuracaré occidentaux, ils ne formaient même pas un groupe homogène. San Carlos comptait 180 habitants en 1791⁹⁶, et Pérez estime que, d'après ce qu'en disent ses informateurs, les Yuracaré encore sans contact entre le Yapacani et l'Ichilo ne sont qu'un « petit nombre »⁹⁷. Par ailleurs, que l'on considère seulement les Yuracaré de San Carlos ou les isolés du Yapacani, ils occupaient une position périphérique par rapport au reste des Yuracaré, dans des poches de peuplement isolées et déconnectées du reste de l'ethnie, situées de plus à proximité de la zone d'influence de Santa Cruz. Tout ceci pose le problème de la genèse historique de tels groupes dans le processus de déplacement général des Yuracaré depuis une région plus proche de Santa Cruz vers le Chapare actuel : est-on en présence de divisions très anciennes des Yuracaré qui se seraient maintenues jusqu'au XVIII^e siècle ou, au contraire, s'agit-il de petits groupes qui, dans des circonstances historiques plus récentes (mais coloniales), se sont isolés et enkystés dans les marges de leur "population mère" ? À moins que des sources historiques nouvelles viennent nous éclairer, on peut craindre que l'énigme ne soit jamais résolue.

Si la genèse historique de tels groupes est inconnue, on pourrait en dire autant *a fortiori* des motifs qui les ont entraînés à la création de cette frontière de guerre intra-ethnique. Et le

⁹⁵ Pimentel, *apud* van den Berg (2009, p. 39). Cf. la citation de cet auteur chapitre 3/4/b.

⁹⁶ Viedma (1836 [1783], p. 80).

⁹⁷ Pérez (1999, p. 78).

lien précis que l'on pourrait tracer de l'inimitié intra-ethnique à la configuration relationnelle des *chee* ou aux enjeux dont le duel est porteur se trouve dans ces conditions lui aussi hors de portée. On peut néanmoins faire une remarque importante, sur la base de laquelle la guerre intra-ethnique yuracaré paraît se singulariser ; elle concerne l'extériorité à laquelle le terme *Sulustu* sera associé dans sa postérité : il ne vint à l'esprit d'aucun Yuracaré contemporain de souligner qu'il aurait pu s'agir d'une "catégorie intermédiaire", qui n'aurait pas été constituée de parents à proprement parler, mais pas non plus de gens totalement autres, c'est-à-dire des Blancs d'un côté ou des Yuqui de l'autre. Cette extériorisation permet de penser que c'est peut-être la catégorie même de la guerre intra-ethnique qui est vide pour les Yuracaré : si guerre il y a, elle ne peut se réaliser qu'avec des gens extérieurs au « nous » ; cela renforce l'idée selon laquelle l'espace social interne – où la conflictualité peut déboucher sur la pratique du duel – est un espace de paix. Une telle caractéristique paraît compatible avec l'hypothèse que les *Sulustu* soient des fractions yuracaré effectivement marginales, qui se sont suffisamment "ensauvagées" pour n'être plus reconnues à l'intérieur de l'espace de paix qui caractérisait celui des deux tiers du groupe.

3. Évocation de la guerre par les Yuracaré

Les sources historiques qui permettent de reconstituer, avec les lacunes que l'on a constatées, les types de conflictualité qui ont opposé les Yuracaré et leurs voisins, ainsi que les lignes de frictions où se sont exprimés ces antagonismes ne constituent que des repérages limités. Sans doute ceux-ci offrent-ils un aperçu général des activités guerrières yuracaré, de leur densité dans le temps ou des divers fronts qu'elles ont ouverts, mais ils ne laissent que très incidemment mesurer le rôle symbolique et rituel que pouvait effectivement avoir la guerre du point de vue des Yuracaré. Il n'est guère possible, en empruntant cette piste historique, d'aller au-delà d'une caractérisation sommaire des agressions entre épisodes belliqueux dénotant des vengeances à coloration défensive, et des conflits de femmes se situant dans le prolongement des rapports de *chee*, dans ce cas avec des adversaires qui ne sont plus des congénères et que l'on s'autorise à tuer. Les évocations de la guerre que font les Yuracaré, et qui se sont maintenues jusqu'à aujourd'hui dans leur mythologie, permettent, en partie du moins, de compenser la vision inévitablement extérieure de la démarche strictement historiographique qui table sur les comptes rendus événementiels. Ces récits n'étant que des productions discursives émises aujourd'hui, alors que la guerre n'est plus pour les Yuracaré

une pratique sociale effective depuis près de deux siècles au moins, à l'exception des heurts contre les Yuqui, leur analyse ne peut pas servir à éclairer directement les faits historiques ou les pratiques belliqueuses lorsqu'elles avaient cours. Néanmoins, ces récits permettent d'aborder les problèmes que la guerre a posés aux Yuracaré en relation à son double aspect : tuer ou être tué. Même en tenant compte des processus d'actualisation potentielle auxquels ils pourraient avoir été soumis, ces récits, au travers de la permanence de leur transmission, indiquent que leur contenu était doté d'un coefficient de signification non négligeable pour leurs narrateurs. Ils ont l'intérêt de relever comment les Yuracaré se sont interrogés sur cette pratique, et l'éclairage qu'ils apportent sur cette question n'est pas sans présenter de sensibles décalages avec les solutions que d'autres populations ont envisagées sur le même thème.

En présentant la figure, si importante dans les basses terres, du couple meurtrier / victime, le premier de ces récits, comme ce peut être le cas ailleurs en Amazonie, met l'emphase sur la nature pacifiée des rapports de "l'âme" de la victime et de son meurtrier, mais aussi explicite le destin particulier des victimes de guerre, évoquant le "paradis" putride où elles règnent en se métamorphosant en vautours. Le second récit rappelle plus particulièrement les victoires guerrières dont les Yuracaré peuvent se prévaloir. Cependant, contrairement à un récit de guerre qui monterait en épingle les mérites des aïeux, il relève comment la victoire n'est finalement obtenue qu'à l'aide de tiers, seuls capables de leur assurer une position de vainqueurs. C'est en effet à travers une alliance spirituelle qui conduit elle-même, par métonymie, à un processus de spiritualisation de soi que la victoire sur les ennemis est possible⁹⁸.

a. Le destin des guerriers tués au combat : un auto-cannibalisme nécrophile

Le récit de « la visite chez les guerriers morts », qui évoque également *meme Shëwshë*, mère *Shëwshë* (du nom de la Mère des vautours qui y apparaît) est relativement peu connu et une seule version a pu être recueillie sur le haut Sécure. Il renvoie avec quelques particularités à une des représentations les plus élaborées du destin de l'âme qui se trouve encore largement connue autant sur le haut Isiboro que le haut Sécure, malgré la prégnance de plus en plus forte du discours chrétien, qui le remplace ou dans lequel il vient parfois interférer. Certains

⁹⁸ Ces deux récits présentent une facette importante de la manière dont la guerre continue d'être évoquée aujourd'hui par les Yuracaré. Il existe toutefois un troisième récit, relativement bien diffusé, mais qui n'était à ma connaissance pas connu de mes interlocuteurs du haut Isiboro et du haut Sécure. Une version de ce récit traitant d'un enlèvement de Yuracaré par des *Sinoro* a été recueilli par R. van Gijn (communication personnelle).

Yuracaré du haut Isiboro disent que les âmes des morts, tandis qu'elles migrent vers le ciel et vers Dieu, arrivées presque au terme d'une pérégrination céleste particulièrement dangereuse où elles souffrent de la soif, rencontrent deux rivières. La première, dite rivière des vautours (*sünnü-sama*), déverse une eau tentatrice, mais corrompue et donc impropre à la consommation : les âmes doivent éviter absolument d'y apaiser leur soif pour atteindre la seconde, la leur, dite rivière des morts (*tuwí-shama samma*), dont l'eau potable peut servir à se désaltérer. Si par faiblesse, ou bêtise disent certains, les âmes trempent leurs lèvres dans l'eau des vautours, elles meurent à nouveau et se transforment en vautours. Voyant leur destin à jamais avorté, elles n'atteignent pas "Dieu". Dans le récit qui nous intéresse, l'ensemble de cette géographie du devenir des âmes de morts "normaux" est évoqué, mais sans références précises à ces rivières. Le "devenir vautour" correspond à celui des victimes de guerre qui rejoignent un emplacement cosmique dominé par les vautours papes, où règne précisément la « Mère des vautours », leur protectrice, *meme Shëwshë*.

Une visite chez les guerriers morts (version A. Herbi)⁹⁹

« Il y a très longtemps, feu les aïeux (*pëpê-shama-w*) faisaient la guerre avec les *Sulustu*. À l'une de ces occasions, ils partent à leur rencontre et sont tous tués. Ils meurent tous, sauf un qui est immobilisé sur le sol sans pouvoir bouger, car le sang de l'ennemi, qu'il a lui-même tué, l'a "souillé"¹⁰⁰ et le condamne à rester immobile.

Au bout de huit jours, son *chee*¹⁰¹ descend du ciel sous forme de "vautour pape", *gondor* ou *sëlä-shuñe*¹⁰². Il s'adresse à lui : « Dis donc, mais que fais-tu là ? » - « Rien, ton sang m'a "pris" et je ne peux pas bouger. » Alors le mort qui était revenu sous forme de vautour lui propose de le "déprendre" du sang en lui "soufflant" dessus.

Après avoir redonné à l'homme sa liberté, il lui demande cependant de s'éloigner un peu. « Que vas-tu faire ? » - « Je vais enterrer mon corps », lui dit-il. Et il commence à manger la chair (*a-eme*) de son [propre] cadavre. « Quoi ? Mais que fais-tu ? Tu n'enterres pas ton corps (*mi-dojo*), tu le manges ! » Le vautour pape ne dit rien, et continue. On dit que de nombreux vautours viennent l'accompagner.

Cela fait, le vautour dit à l'homme qu'il va s'en aller. Ce dernier regrette que son *chee* s'en aille : « Emmène-moi avec toi ! » le supplie-t-il. - « Et comment feras-tu pour m'accompagner ? » lui répond *Gondor*. - « Va me chercher un "paletot"¹⁰³ auprès de *meme Shëwshë* qui est là-haut, et

⁹⁹ Cette version constitue le résumé d'une narration énoncée en yuracaré par l'auteur. Le narrateur donnera en espagnol une autre version de ce récit qui contient de menues différences auxquelles on fera référence.

¹⁰⁰ On traduit par ce terme le verbe yuracaré *popo*, que l'on peut rendre par l'espagnol *prender* avec l'acception d'engluement, d'immobilisation. Le sang de l'ennemi ne salit ou ne souille pas exactement, mais il "paralyse".

¹⁰¹ Dans une version racontée en espagnol, le même narrateur traduit *chee* par « *hermano* » (frère), mais il précise bien, la première fois, la particularité du terme « *su hermano, o como si fuera su hermano, su amigo* », (son frère, ou comme s'il était son frère, son ami).

¹⁰² Le narrateur traduit le yuracaré *sëlä-shuñe* par *gondor* en s'inspirant de l'espagnol, *cóndor* qui s'applique dans les hautes terres de Bolivie au condor des Andes (*Vultur gryphus*), mais aussi, dans les basses terres, au vautour pape (*Sarcoramphus papa*). On distingue parfois l'espèce orientale de l'espèce andine, homonyme et éponyme, en précisant qu'il s'agit du *cóndor blanco* ou du *cóndor de la pampa*.

¹⁰³ Le narrateur utilise ici le terme *saju*, version adaptée et appropriée de l'espagnol *saco* qui peut s'utiliser en Bolivie pour désigner un veston, un paletot, et est synonyme de *chaqueta*. Il s'agit d'un habit qui se boutonne, et

avec celui-ci je pourrai t'accompagner. » Une fois en possession du paletot qu'il enfle, l'homme prend le chemin du ciel avec Vautour pape. « Fais attention, nous avons des ennemis sur le chemin du ciel.¹⁰⁴ Lorsqu'ils nous attaqueront, tu voleras de côté et leurs flèches nous éviteront. »

Ils arrivent auprès d'une maison vide. « Tu vas rester là, car plus loin, ce serait dangereux pour toi, avec tous ces soldats (*solda-w*). » On dit en effet qu'il y a de nombreux soldats qui boivent, violent des femmes, là-bas. « Ils ne savent pas ce que c'est que de prendre soin de leurs parents. »¹⁰⁵ Mais l'homme a soif. « Dis, *chee*, j'ai soif, tu ne voudrais pas m'apporter de l'eau ? » - « Tu ne voudrais pas plutôt du "lait" de *meme Shëwshë* ? » [On dit que *meme Shëwshë* produit du lait par son petit doigt. En tirant dessus, il en sort...]¹⁰⁶ « Pouahhh ! Mais il a une odeur horrible ce lait ! Il est pourri... » - « Mais non, c'est du bon lait pour *meme Shëwshë*. » Finalement l'homme boit. Il réclame néanmoins de l'eau, mais elle est toujours aussi infecte. Il finit par avoir faim, et demande alors à manger, désire du *chuño*¹⁰⁷, mais le *chuño* qu'on lui apporte est pour lui pareil à de vieux os pourris, qu'il ne peut se résoudre à manger. Il demande ensuite des arachides, mais celles que lui donne Vautour pape sont dans un piteux état, recouvertes de champignons et de saleté. « Mais comment vais-je manger cela ? » - « Fais du feu et fais-les griller dans mon récipient à torrifier qui est là-haut. »

L'homme monte dans la maison que lui indique Vautour pape, mais ne voit strictement rien, sinon un alignement de vautours qui crient : « *Osh ! Osh ! Osh !* » - « Mais *chee*, il n'y a rien là-haut ! » - « Bon d'accord, je vais chercher l'instrument. » Il ramène alors un vautour, l'étend au sol, place les arachides dessus.¹⁰⁸ Et voilà, dit-on, que c'est comme cela qu'il les a torrifiées. L'homme en mange un peu, mais elles sont horribles et le visiteur se rend compte qu'il va mourir de faim. Il demande alors à son accompagnateur de le ramener au sol. Celui-ci se rend bien compte que le vivant ne peut pas, en effet, vivre avec lui. « Tu n'es pas mort, et donc tu ne peux pas vivre ici, je comprends. De toute façon, si tu vivais ici, les soldats te tueraient. » - « Tu t'es très bien comporté avec moi, *chee*. Je viendrai sûrement te revoir, si au prochain combat on me tue, ou si je tue. » Le vautour le ramène au sol et l'homme retourne chez lui. Voilà comment cela se termine.

Après avoir utilisé les *Sulustu* comme contexte initial, le récit présente l'interaction entre un meurtrier et le devenir métamorphosé de sa victime qui souligne que le meurtre n'est pas un acte strictement transitif, mais répond à une modalité particulière de la « voie moyenne ». Le tueur est « pris », « attaché » (*popo*) au sol par le sang de sa victime, incapable de se mouvoir pendant huit jours, durée qui correspond au temps que le narrateur estimait nécessaire à une âme pour gagner le ciel, et cette sorte de "mort parallèle" est levée au retour de sa victime, transformée en vautour pape. Par les soins de cette dernière, le meurtrier, au bout de ce temps de latence qui le sépare du meurtre, se trouve « libéré » ou « détaché » de

possède de longues manches. On remarquera que le narrateur n'utilise ici ni le terme *bëshëë*, générique yuracaré pour « habits, vêtements », ni *osso* « tunique d'écorce battue », ancien vêtement traditionnel des Yuracaré.

¹⁰⁴ Ces ennemis sont constitués par une autre espèce, le vautour *basba* (*Cathartes aura*).

¹⁰⁵ Le narrateur emploie ici exactement la même expression < *Nish tojoto ma-ile-jti*. > que celle utilisée dans la geste de Tiri, aussi bien sur le Sécure que sur l'Isiboro, pour qualifier le comportement des jaguars, pour marquer leur "sauvagerie" innée.

¹⁰⁶ Élément supplémentaire apporté par le narrateur dans la version en espagnol qu'il a faite du récit.

¹⁰⁷ Ce terme d'origine quechua, et naturalisé dans l'espagnol de Bolivie, qui désigne les pommes de terre déshydratées au soleil, était employé dans la version espagnole du narrateur pour rendre le yuracaré *poropo*, un terme générique qui désigne les bananes plantains ou le manioc déshydraté que préparent et consomment les Yuracaré.

¹⁰⁸ Le narrateur expliquait également que les « vautours noirs » peuvent être, du point de vue des vautours papas, les céramiques, « *tiesto* », dans lesquelles cuisinent ceux-ci.

l'incapacité de mouvement que le contact du sang du vaincu avait provoqué en l'atteignant. Selon une métamorphose similaire aux métamorphoses de résurrection qui apparaissent à plusieurs reprises dans la geste de *Tiri*, le tueur, dont l'état confine à la mort, revit également, arraché à sa prostration grâce au souffle chamanique de sa victime qui l'enjoint de se relever. Cette évocation mythologique d'un temps de latence qui affecte le meurtrier pourrait être une allusion mythologique à de possibles rituels post-homicides, dont on n'a pu trouver trace ailleurs. Il confirme que le traitement de l'homicide est proche chez les Yuracaré et dans de nombreuses populations des basses terres. À la suite de ces huit jours, les ennemis d'hier ne se considèrent plus comme tels, mais comme des *chee* ; pacifiée, leur relation leur permet de se traiter avec égards, en bons compagnons. Toutefois dans ce récit, si la mise à mort d'un ennemi n'est pas un acte strictement transitif, elle ne débouche pas pour autant sur un "rapport fusionnel" entre le meurtrier et sa victime, ni ne laisse déceler aucun processus d'appropriation qui donnerait au vainqueur un gain ontologique que la disparition de son ennemi lui assurerait en s'incorporant à lui.¹⁰⁹ Au contraire, c'est l'altération de la victime dans son destin post-mortem qui est mise en évidence, ainsi que la différence notable de points de vue qui sépare dorénavant le meurtrier et l'âme de la victime.

L'incompatibilité de perspective entre le point de vue du vainqueur et celui du vaincu, et l'appartenance à des mondes différents qui marque cette dimension disjonctive entre le meurtrier et la victime, se déclinent dans le récit à travers la succession de scènes drolatiques qui portent essentiellement sur l'impossibilité de manger les mêmes aliments. Les deux protagonistes découvrent – malgré leur possibilité d'interaction – qu'aussi longtemps qu'ils ne seront pas morts tous deux, ils appartiendront à des "mondes" différents, où ce qui est bon pour le mort devenu vautour est putride pour le vivant. Le constat de *Sëlë-shuñe / Gondor* qui reconnaît qu'il faudrait qu'ils soient morts tous deux pour partager le même point de vue, est relativement intrigant et l'on peut se demander si le devenir vautour est exclusivement réservé au fait d'être un ennemi tué. Le devenir charognard de ce dernier est-il partagé par le tueur qui pourrait le rejoindre plus tard ? Autrement dit, les Yuracaré tués par leurs ennemis ont-ils le même destin que les ennemis qu'ils tuent ? Bien que la formule soit imprécise, un énoncé du récit invite à voir le meurtrier sur le mode de la contiguïté à sa victime quant à son propre destin *post-mortem*, non tant parce qu'il décide sa victime à l'emmener chez lui, mais plutôt parce qu'il n'exclut pas de la retrouver. Au moment où il s'en sépare, il annonce : « Je viendrai te voir, si on me tue, ou si je tue lors de la prochaine guerre ». À la question de savoir

¹⁰⁹ Cf. Viveiros de Castro (1996a), Lizot (1996).

ce qu'il voulait dire exactement sur ce point, le narrateur hésitait. S'il se refusait à dire qu'un meurtrier devenait *per se* un vautour, en revanche il n'avait aucune difficulté à concéder que le devenir vautour ne touchait pas les ennemis morts en exclusivité, mais s'étendait aussi aux aïeux morts au combat et, disait-il, tous ceux qui meurent sans sépulture, et dont le cadavre reste en pâture aux vautours. La mort au combat, et partant le défaut d'inhumation, doivent donc être considérés comme la proposition principale, plutôt que le fait que le vautour soit un ex-ennemi : dans l'horizon de la glose qui l'accompagne, ce récit n'établit pas avec clarté la parité du meurtrier et de sa victime et leur éventuelle réunion *post-mortem*, en revanche, il tend à affirmer l'unité de toutes les victimes de guerre après leur mort.

Après avoir « relevé » (détaché et lavé par le souffle) son *chee*, le vautour pape se livre, comme on s'en sera rendu compte, à une besogne qui choque son meurtrier : il mange son propre cadavre. Dans ce quiproquo perspectif, où l'homme voit un charognard dépecer une proie, le charognard, lui, affirme qu'il ne fait qu'enterrer son corps, procédant de lui-même et pour lui-même à son inhumation. Apparaît ici en une seule scène un croisement de points de vue qui place, tête-bêche, et dans un fondu d'images, l'autophagie nécrophile d'une âme métamorphosée en vautour, et un acte d'auto-inhumation où une âme métamorphosée prend en charge l'enterrement de son ex-corps. Il résulte de ce croisement de points de vue une étonnante conséquence quant à l'acte même de tuer dans la guerre. Si l'on généralise la scène que fournit le récit, on en retire que tuer un ennemi, pour le tueur, n'est pas seulement mourir (un peu), mais aussi faire de la victime une proie pour elle-même dans le registre charognard. Faire la guerre est une activité dont le risque eschatologique inhérent, si l'on est tué, est donc d'être contraint à se manger soi-même et peu importe que la victime soit un ennemi ou un parent. Ennemis, "prédateurs" et donc "jaguars" de leur vivant, les guerriers, lorsqu'ils tombent sous le coup de leurs opposants, conservent un statut de prédateurs dans leur devenir *post-mortem*, mais qui se trouve altéré : ils s'assimilent dès lors à un mangeur de pourri, un nettoyeur de charognes, le membre d'un groupe d'espèces auquel appartient *Sünnü*, qui doit la tête hideuse qui le caractérise autant que son régime alimentaire à un *Tiri* rageur, l'ayant puni ainsi d'avoir mangé ses *Manshi* et de lui avoir caché ce qu'il savait.

L'autophagie nécrophile évoquée dans le récit présente une alternative au cannibalisme effectif à la mode tupinamba, si on se fonde par exemple sur les analyses contemporaines qui en ont été proposées par Viveiros de Castro, où l'on peut dire que l'on devient toujours celui que l'on mange : un ennemi, en s'assurant par cette altération un gage "d'immortalité"¹¹⁰. Le

¹¹⁰ Cf. Viveiros de Castro (1992, 1996a).

repli du cannibalisme sur un processus autophagique, dans ce récit, ne correspond pas à l'acquisition d'un accroissement de puissance ontologique, mais implique au contraire un devenir prédateur affadi, en s'opposant au destin normal des âmes, puisqu'il s'assimile au devenir "raté" des âmes qui consomment l'eau de vautour. Face au monde des âmes rejoignant Dieu, celui des victimes de guerre est un monde sombre, où la guerre est toujours présente et où règne l'absence de rapports de soin entre parents. La référence aux « soldats » (*solda-w*) et à la soldatesque des vautours violeurs de femmes « qui ne savent pas prendre soin de leurs parents » le rappelle. Ce renvoi aux militaires *Karay* confirme par ailleurs que le devenir vautour est moins une question ethnique, qu'une question "professionnelle". L'aspect peu réjouissant de ce destin offrait au narrateur matière à un jugement négatif sur la pratique guerrière dans son ensemble, à partir de fondements moins moraux qu'ontologiques : « Il ne faut pas faire la guerre. Personne n'a envie de devenir vautour ».

Toutefois, si le traitement du devenir des victimes de guerre et l'apparition du thème de l'auto-cannibalisme nécrophile font de la guerre une activité qui n'induit pas une assomption positive du point de vue de l'ennemi, comme prédateur, elle ne rompt pas totalement avec la possibilité d'une identification entre ennemis. Le devenir qui attend nos congénères tués par nos ennemis et celui des ennemis que nous tuons se confondent, en effet, dans une catégorie de victimes génériques : nous partageons le même devenir que nos ennemis, quand ils nous tuent ou lorsque nous les tuons. Mais le prix à payer pour une telle identification est une altération de soi en un prédateur déchu, contraint à se manger "soi-même" : le cannibalisme qui s'y trouve associé n'est pas un dispositif de médiation se rapportant à soi, conduisant à l'absorption de l'autre et à la possibilité de s'affirmer soi-même, de surdéterminer son point de vue par celui de l'ennemi, mais une pratique condamnant à l'absorption d'un corps abandonné par sa propre âme. Autrement dit, ce n'est plus un vainqueur qui mange une victime, mais une victime qui se mange elle-même.¹¹¹ La dépréciation de la guerre qui apparaît exprimée dans ce récit, pourrait peut-être passer, si l'on tient compte de la trajectoire historique des Yuracaré, pour une intégration – discrète puisqu'elle ne laisse pas vraiment de cicatrice narrative perceptible – d'une influence chrétienne issue de l'ambiance missionnaire. Si on peut l'envisager, une telle remarque ne paraît cependant pas dotée de pertinence. Un argument tiré de l'ethnographie comparée régionale montre bien que la problématique générale du devenir des victimes n'est pas abordée en ces termes exclusivement par les

¹¹¹ Cette focalisation sur la position de victime est évidemment congruente avec l'analyse que l'on proposait du duel où l'on octroie au rôle passif (celui du duelliste qui reçoit une flèche) un statut plus important qu'à celui actif d'agresseur (le duelliste tireur).

Yuracaré. L'attribution d'un destin spécifique aux victimes d'homicides est également énoncée par les Chimane voisins, dans des termes qui parfois recourent passablement ceux que l'on a examinés, même si, dans leur cas, le thème cannibale n'y est pas affiché explicitement. Selon Daillant, en effet : « Les assassinés forment en principe une catégorie particulière dont il n'est pour ainsi dire jamais question, celle des *väväjti'* qui vivent « dans les nuages » – nuages dont le rougeolement vespéral évoque le sang qu'ils ont perdu – mais non « au ciel » : le ciel est beaucoup plus loin »¹¹². Riester rapporte d'autres informations qui éclairent plus particulièrement le récit yuracaré. Parmi les transcriptions dont se compose son recueil d'enregistrements, on trouve les éléments suivants : « Les *bëbëti'*¹¹³ vivent à *añeka*, les nuages. L'homme qui a tué va vivre à *añeka*. Ceux qui sont tués s'appellent *bëbëti'*. Le tué et le tueur vont à *bëbëti'* [sic. *añeka* ?] »¹¹⁴. Si les *bëbëti'* ne sont pas des vautours pour les Chimane, comme ils le sont pour les Yuracaré, leur association n'en est pas moins évidente : « Le vautour noir et le *perroqui'*¹¹⁵ sont les vieilles casseroles des *bëbëti'*, pour cette raison elles sont noires. Le vautour pape est une casserole neuve ; pour cette raison elle est blanche ; les *bëbëti'* cuisinent dans la casserole qui est le vautour lui-même »¹¹⁶. Toujours selon Riester, les *bëbëti'* seraient aussi les “maîtres” originaux du coton et du manioc, une relation inconnue, celle-là, des Yuracaré¹¹⁷.

b. Une alliance spirituelle pour la victoire

Raconté exclusivement sur le haut Isiboro le récit de « Fils du tonnerre » ou *Chóbiri* (le martin-pêcheur) et de l'enfant qu'il aura avec une femme yuracaré, peut être qualifié de récit de guerre, puisqu'il relate d'anciens combats contre les *Oromo*, une population historiquement non identifiable. La problématique de l'eschatologie de l'inhumation qui s'associait au devenir des guerriers morts, fait une place plus grande aux “préparatifs” de guerre, ainsi qu'à des scènes de combat qui donnent à ce récit l'épaisseur d'une chronique reconfigurant des passes d'armes sans doute historiques, tout en se chargeant d'éléments cosmologiques. Il est même assez probable que cette version présente ce qui reste d'un très

¹¹² Daillant (2003, p. 255).

¹¹³ *Väväjti'* selon la transcription de Daillant (2003).

¹¹⁴ Riester (1993, p. 461).

¹¹⁵ Le terme *perroqui'* (plus généralement orthographié *peroqui'*) peut désigner dans les basses terres de Bolivie l'urubu à tête rouge, en yuracaré *basba*.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 462.

¹¹⁷ On reviendra sur ce récit et les jeux de perspective qu'il met en évidence, cf. chapitre VIII/4/a.

ancien récit, puisqu'au début du XIX^e siècle d'Orbigny relève déjà que les Yuracaré prétendaient avoir "massacré" les *Oromo*, ce qui suggère qu'une telle victoire nous renvoie à un passé sans doute bien antérieur à leur réduction parmi les franciscains. « Fils du tonnerre » (*Tërërë a-bonto*) est un nom "ésotérique" pour désigner un *Mororuma*, il est donc le représentant d'une catégorie d'esprits, existants clés du complexe chamanique, associés au tonnerre et à la montagne, qui disposent d'une arme extraordinaire¹¹⁸. À la différence du complexe chamanique commun toutefois, où ce sont les chamanes qui trouvent leurs partenaires parmi ces esprits avec lesquels ils peuvent même se marier, le récit évoque une situation inverse où un esprit vient vivre parmi les humains, y laissant une descendance fortement belliqueuse, qui sera à l'origine d'une victoire éclatante, vengeant ainsi une défaite infligée à leurs hôtes alliés et parents humains.

Histoire de « Fils du tonnerre » ou *Chóbiri*¹¹⁹

On dit qu'il pleut beaucoup, sans discontinuer, à ce moment-là. Mais les enfants jouent sous la pluie, sans obéir à leurs parents. Il y a de violents coups de tonnerre, des éclairs puissants. Soudain, tombe « Fils du tonnerre » (*Tërërë a-bonto*), dont on dit qu'il est aussi un *Mororuma*. La première fois que nos parents le voient tomber, ils essayent de le saisir, mais il leur échappe. Ils décident alors de lui tendre un piège, disposant différentes parures de plumes dans une maison de chasse qu'ils construisent à cet effet.¹²⁰ En guise de présents, ils mettent des tuniques d'écorce bien blanches (*tochore*), des têtes emplumées de petits oiseaux, des plumes de toucan, tout ce qu'il apprécie. Comme il continue de pleuvoir, l'enfant, une nouvelle fois, tombe du ciel. Les hommes cachés dans la maison de chasse s'en saisissent sans qu'il ait le temps de s'échapper et de retourner au ciel. L'éclair avait de la force. Pourtant quand ils l'attrapent, il devient un petit enfant comme n'importe quel autre. Ils emportent l'enfant avec eux et le donnent à leurs femmes, qui prennent soin de lui (*tojoto*).

Au bout de deux jours, « Fils du tonnerre », qu'on appelle aussi *Chóbiri*, a faim, car il n'a pas mangé. Il demande du tabac à manger.¹²¹ On lui en apporte des feuilles, mais il les délaisse. Il est triste, veut s'échapper, remonter au ciel. On va lui chercher de la plante *yariyari*. C'est grâce à cette nourriture qu'ils parviennent à le nourrir et à se le rendre familier. *Chóbiri* dès lors ne voudra plus partir au ciel. Il commence à grandir, devient un jeune homme. Une jeune femme a ses premières menstruations, fait son initiation. C'est elle que « Fils du tonnerre » épouse. Après, il en épouse une autre et vit avec ses deux femmes. De chacune d'elle, il a deux enfants. Les enfants de *Chóbiri* grandissent. Ils veulent se battre contre leur *chee*, mais leur père leur dit : « Eux ne sont pas nos ennemis, pour que vous ayez envie de les tuer. Si vous voulez vous battre à mort (*l-im-bob-to*), allez le faire avec nos vrais ennemis ».

On raconte alors qu'un jour, ils fabriquent des quantités de flèches puis s'en vont par la forêt, en cachette, espionner les ennemis qui sortent de nuit avec leur *chee*. Ils mangent du tabac, s'en vont en volant, comme des reflets de miroir. Ils atteignent une maison, tuent tous leurs ennemis à

¹¹⁸ La question des *Mororuma* sera plus amplement traitée au chapitre IX/1/a.

¹¹⁹ Version Calixto García, 2001. La version présentée ici est un résumé à partir d'une traduction réalisée sur le terrain.

¹²⁰ Les Yuracaré construisent parfois, à la saison où fructifie telle ou telle espèce d'arbres, des cabanes d'affût dans lesquelles ils attendent discrètement l'arrivée des animaux. La forme de cet édifice rappelle également la construction de celui que les chamanes réalisaient pour faire venir les esprits. (Cf. chapitre IX/2/a).

¹²¹ Le tabac est la nourriture par excellence des *Mororuma*.

coups de flèches. Quand ils sont partis à la guerre, ils ont pris avec eux leur « couche »¹²² qu'ils laissent dans la forêt. Une fois qu'ils ont tué un ennemi, ils lui cassent le cou. Ils sont très forts, les enfants de *Chóbiri*. Pour échapper à leurs ennemis, ils se déplacent dans le ciel, hors de portée de leurs flèches. Après l'attaque en question, après avoir tué tout le monde, bien après seulement, ils descendent sur le sol. « Nous les avons tous tués, ça suffit... » - « Non, si on dit à notre père que l'on n'en a tué que quatre [sic.],¹²³ il va se moquer de nous. » - « Allons chercher d'autres ennemis. » Ils repartent avec leurs compagnons.

À nouveau, ils se mettent à souffler, à souffler du tabac, et ils s'en vont en volant. Ils rencontrent de nouveaux ennemis. Ils tirent, ils tuent : les ennemis sont sur le point d'être massacrés. Un ennemi pourtant s'échappe. Ils ne l'ont pas vu. Ils s'arrêtent, décident de dormir à l'endroit où ils sont. L'un d'entre eux découvre en songe qu'un ennemi leur a échappé. « Que va-t-on faire ? » Lorsqu'ils se réveillent, les ennemis arrivent par le lit de la rivière, sur leurs traces. Celui qui s'était échappé était allé les prévenir. Dans le sable de la rivière, les ennemis ont creusé des trous pour se mettre à couvert. Ils se cachent derrière les pierres. Jusque dans la forêt, il y a des ennemis. Les enfants de *Chóbiri* sont préoccupés, ils veulent voler sous forme de morpho *kapacha*, comme les *Mororuma* savent le faire. Ils se mettent à souffler du tabac. Comme un morpho, l'un d'entre eux s'envole. Mais les ennemis, en le voyant, crient : « Voilà un fils du tonnerre qui arrive en volant ». Les ennemis étaient des *Oromo*. Ils tirent, touchent le morpho, se précipitent. Avec leurs machettes, ils lui coupent les ailes, le tuent. Les uns à la suite des autres, les enfants de *Chóbiri* meurent. Ils ne restent plus que l'aîné.

Celui-ci dit alors à un de ses compagnons : « Je vais te transformer en tatou, et tu vas creuser un trou ». Il souffle et le transforme. Le tatou creuse le trou, un tunnel. Le fils de *Chóbiri* sort sous forme de pousse de bambou. Mais les *Oromo* malgré tout le découvrent. Ils veulent le tuer à coups de machette. « Il faut continuer plus loin ». La même histoire se répète plusieurs fois, jusqu'à ce qu'il émerge dans un lieu sans ennemis. Les deux survivants sortent du trou. Le fils de *Chóbiri* est triste de la mort de ses frères. « Mon père va être furieux contre moi, et il va m'en vouloir de n'avoir pas pris soin d'eux. "Pourquoi toi, le plus laid de tous, tu t'es sauvé ?" va-t-il sans doute me dire. »

Ils arrivent à la maison. *Chóbiri* demande : « Et tes frères ? » - « Nos ennemis les ont tués ! » - « Tu aurais dû mourir toi aussi ! » Le fils de *Chóbiri* demande : « Papa, tu n'as pas ton arme, au ciel ? » - « Oui, pourquoi ? Si tu veux, je peux aller la chercher. » De nuit *Chóbiri* souffle du tabac et va au ciel. Là-haut, il rencontre ses frères, ses parents, car là-bas, il avait aussi sa famille et même il était marié. Là-haut, il demande les armes de son père *Tërërë*. « Pourquoi les veux-tu ? » - « Nos ennemis ont tué mes parents. » - « Et pourquoi ne nous as-tu pas prévenus avant, nous aurions pu vous accompagner. Si tu veux, prends l'arme. Mais d'abord essaie-la. » L'arme se présentait comme des balles de fusil. *Chóbiri* essaie, les lance. À l'aube, il est de retour. Son fils lui demande : « Tu as ramené mon arme ? » - « Oui, mon fils. Avec cela tu vas tuer tes ennemis. »

Alors de nouveau, le fils de *Chóbiri* s'en va à la guerre. Il se met au milieu de la rivière sur une pierre. Les ennemis lui tirent dessus avec des pierres, mais lui, en deux coups de son arme, il les tue tous. Et les survivants, ils les achèvent à coups de machette. Voilà l'histoire de *Chóbiri*, le « Fils du tonnerre ». Il vivra et aura des enfants [...].

La guerre et l'alliance spirituelle sont les deux grands thèmes que ce récit déploie. L'alliance spirituelle apparaît ici comme la clé de la victoire des Yuracaré, mais c'est aussi par cette alliance qu'ils se présentent sous le jour le plus particulièrement belliqueux. Pour comprendre les enjeux de l'alliance qui se noue entre « Fils du tonnerre » et les Yuracaré, il

¹²² Le narrateur fait allusion ici au ballot que transportent toujours les Yuracaré, et qui contient les affaires sur lesquelles ils dorment. Aujourd'hui constituée d'une couverture, cette "couche" transportable est traduite par l'espagnol *cama* (lit).

¹²³ Le narrateur ne fait, avant cet endroit, aucune référence numérique au nombre de morts.

est important de savoir d'emblée, mais sans entrer dans les détails, et en anticipant sur les développements que l'on consacrera plus loin à cette question, que les Yuracaré considèrent les *Mororuma*, d'une manière générale, comme une catégorie d'esprits qui se placent par rapport à eux dans une relation de dédoublement. Ils sont pour eux comme un « nous » à la puissance esprit, partageant les mêmes ennemis ; et s'ils peuvent se fâcher contre leurs amis humains, ce n'est pas qu'ils en seraient les ennemis, mais qu'ils n'hésitent pas, à l'instar d'aînés, de les admonester. La collaboration avec les humains et la participation à leur vie ou réciproquement ne sont pas données, mais impliquent un processus d'initiation, dû précisément à leur statut d'esprit. Cet "éloignement", qui marque leur altérité spécifique, mais ne se confond pas à une inimitié de principe, est évoqué dans la première partie du récit. « Fils du tonnerre », pour vivre avec les humains, doit être séduit, c'est-à-dire capturé par des humains qui prennent soin de lui, font tout leur possible pour qu'il ne les abandonne pas, particulièrement en recherchant la nourriture la plus appropriée pour lui. Cette scène initiale, la seule évocation de ce que l'on peut considérer comme "une adoption forcée", a précisément ceci d'intéressant que la capture de l'esprit ne répond pas du tout à l'image centrifuge du rapt belliqueux, mais qu'elle se rapproche davantage d'une opération active de séduction, où l'on joue sur des appâts qui sont autant de présents. On offre à « Fils du tonnerre » ce qui lui plaît, des parures, puis une fois qu'on l'attrape, on le traite avec tout le soin possible pour prévenir en lui la nostalgie de son ciel originaire. La prise de captifs n'est donc pas ici évoquée sur le mode belliqueux d'une appropriation indue, mais suggère bien plutôt une volonté de ne pas laisser s'échapper quelqu'un dont on prise la valeur auprès de soi, précisément pour les avantages qu'on en pourrait retirer. « Fils du tonnerre » d'ailleurs s'intègre parfaitement parmi ses hôtes qui lui accordent un statut de pair.

Les renseignements les plus concrets sur la guerre sont de plusieurs types. D'abord la guerre est présentée comme une activité strictement réservée à des ennemis extérieurs, le récit rappelant littéralement la distinction entre la guerre à mort où l'on s'entretue (*li-m-bóbo-to*) et les querelles de *chee*, dans lesquelles les antagonistes, s'ils peuvent se traiter d'ennemis (*tummi*), ne sont pas pour autant des ennemis « authentiques » (*eme-j-eme-sh*). Lorsqu'ils se présentent par l'intermédiaire des fils de *Chóbiri* comme des guerriers agresseurs, les Yuracaré s'envisagent eux-mêmes sous un régime ontologique spirituel : ils attaquent par les airs, en volant, ou encore prennent la forme du morpho, un avatar possible des *Mororuma*. L'aspect particulièrement radical des assauts yuracaré, voire leur côté "comptable" – il faut tuer tous les ennemis sans laisser de restes, nous n'en avons pas tué suffisamment – est une revendication qui souligne l'absence de tiédeur dans la vindicte. Mais l'évocation de

massacres avait aussi, comme un commentaire du narrateur le rappela, une dimension stratégique : c'était le moyen d'éviter une contre-attaque, ou d'être suivis par des espions qui auraient pu identifier les assaillants ou aller chercher des renforts. Le récit rappelle en effet les risques d'un "massacre" incomplètement perpétré, facilitant le retour des ennemis qui se vengent avec un notable succès. De même le narrateur évoque rapidement le traitement des cadavres : les ennemis ne sont pas seulement tués, mais leur cadavre est en plus mutilé : leur cou brisé ; quant aux blessés, on les achève à coups de machette. La nécessité de procéder à de tels actes était obscure pour le narrateur, mais il y voyait une stratégie de protection générique contre l'âme des victimes. On remarquera cependant qu'il n'est aucunement question de prélever des trophées sur le corps. Les quelques rares renseignements historiques semblent confirmer de tels procédés guerriers. Les mutilations à coups de machette sont restées dans la mémoire de certains Chimane¹²⁴ – quant au démantèlement des corps, il semble en effet avoir été de rigueur autrefois. À Chiguala, en novembre 1628, les *mitayos* découvrent un charnier de treize cadavres « complètement nus, tués à coups de flèches et de massues, de sorte qu'ils étaient en mille morceaux et quasiment sans figure humaine ». ¹²⁵

On a eu l'occasion, en traitant du processus d'actualisation de la geste de *Tiri*, de relever comment l'éclair et l'arme par excellence des *Karay* que constitue l'arquebuse étaient entrés dans un réseau d'interférences croisées. Le récit de « Fils du tonnerre » est une des pièces de ce dossier, puisque l'arme spécifique des *Mororuma* se présente, selon les paroles du narrateur, « comme des balles de fusil » qui explosent lorsqu'on les projette. Cette interférence, qui établit une connexion entre les *Mororuma* et les *Karay* à travers l'arme des uns et des autres, trouve un écho dans les sources historiques qui touche au thème même qu'exploite le récit. Un document historique démontre que la problématique de l'alliance spirituelle fait partie des spéculations des Yuracaré à propos des *Karay* et des liens que ceux-ci ont avec leurs propres "esprits", c'est-à-dire leur religion. Dans les années 1670, le doctrinaire, resté anonyme, des *yungas* de Chuquioma que l'on a cité, eut l'occasion de résider parmi eux près de trois mois. Au cours de ce séjour, les Yuracaré lui feront part de leur intérêt à se convertir au christianisme, en soulignant les raisons stratégiques qui les motivaient.

¹²⁴ Riester (1996).

¹²⁵ Description rapportée par F. Meruvia Balderrama (2000, p. 150) citant AHMC : Expedientes, Legajo N°31 (1621). L'usage de casse-têtes (*macanas*) par les Yuracaré n'a pu être retrouvé ailleurs que dans cette source. On peut raisonnablement penser que l'arme en question, décrite comme un casse-tête, ait été une « machette » *subayoro* ou *machitu*.

« [...]les infidèles [i.e. les Yuracaré] ont reconnu – comme ils l’ont maintenant compris – que par le moyen des saints sacrifices, des prières et des supplications publiques que les clercs et les chrétiens font à Dieu, Sa Majesté Divine leur concède la prospérité spirituelle, mais aussi de grandes fortunes temporelles, et particulièrement des victoires, qui ont été obtenues miraculeusement, dans des batailles qui se sont présentées. »¹²⁶

Cette citation laisse entendre que la conversion pouvait être envisagée, d’un point de vue yuracaré, comme le moyen de devenir des guerriers plus âpres pour leurs ennemis, grâce à l’obtention d’un statut d’alliés et de protégés de Dieu. Si l’on part du principe qu’une alliance spirituelle avec des esprits puissants est, aux yeux des Yuracaré, la clé de victoires retentissantes, on peut admettre qu’il n’était pas absurde pour eux de tirer l’inférence qu’en s’alliant eux-mêmes aux entités spirituelles “protectrices” des puissants *Karay*, ou pour le dire en des termes différents, en acceptant leur conversion, ils pouvaient escompter en tirer les mêmes bénéfices et autant de « victoires miraculeuses ».

Que ce soit dans le récit de *Chóbiri* ou dans cette anecdote historique, les enjeux de l’alliance spirituelle pour le statut du guerrier ne sont pas négligeables. C’est en fin de compte par une transformation spirituelle en *Mororuma*, c’est-à-dire par une intensification spirituelle de soi, que les Yuracaré peuvent se présenter comme des guerriers vainqueurs. Le recours à la médiation d’esprits n’occupant pas statutairement la position d’ennemis, mais de doubles de soi, s’éloigne ici d’une rhétorique belliqueuse prédatrice, où les guerriers seraient assimilés à des jaguars. La guerre, telle que ce récit la présente, supplée l’identification à des ennemis ou à des prédateurs en général, par l’identification à des esprits qui occupent un point de vue similaire à soi dans le monde, mais avec l’intensité ontologique spécifique qui est la leur. Lorsque les Yuracaré considèrent la guerre du point de vue de la victime, comme c’était le cas dans le récit précédent, ils convoquent la figure d’un prédateur déchu ; mais lorsqu’ils revendiquent le point de vue des vainqueurs, ils tendent à s’assimiler à des esprits : ces deux stratégies se complètent, ni l’une ni l’autre ne met à jour une assimilation de soi à l’ennemi en tant que prédateur.

¹²⁶ Anonyme (1692, f°1v).

CHAPITRE V

L'UNIVERS DES PARENTS

Le duel, atteste l'importance des rapports de *chee* comme l'horizon relationnel clé d'une grandeur masculine qui s'acquiert moins par l'affrontement à des ennemis externes qu'à des rivaux internes qui se posent également comme des doubles ou des substituts de soi. C'est en effet à la coaffinité particulière des *chee* que s'articule cette économie de prédation "tempérée" des Yuracaré promouvant une grandeur qui ne nécessite pas de mise à mort. La spécificité de cette économie de grandeur, qui fait passer l'affrontement individuel et dyadique entre membres du « nous » devant les affrontements collectifs avec des ennemis intérieurs ou extérieurs, pourrait être prise comme le produit de la stricte contingence. Toutefois, si l'on peut légitimement considérer les rapports de *chee* comme la configuration relationnelle la plus pertinente de l'économie de grandeur du soi masculin, ce n'est certainement pas un hasard : les rapports de *chee* constituent en effet une catégorie essentielle – et partant particulièrement problématique – de l'architecture des classifications sociales

yuracaré. C'est à celles-ci que ce chapitre entend apporter un examen de détail. Prendre le soin d'examiner longuement un tel système est nécessaire à deux titres au moins. D'abord, si dans les sociétés dravidiennes, l'opposition affin / consanguin a été si importante pour penser les enjeux du rapport à l'ennemi dans la guerre, alors il faut au même titre comprendre la structuration générale des classifications sociales où se situe la coaffinité des *chee* afin de pouvoir mieux comprendre son rôle dans le cadre du duel. Ensuite, il est nécessaire de faire comprendre que, si les basses terres d'Amérique du Sud sont une terre d'élection des systèmes dravidiens, elles comprennent aussi d'autres systèmes organisés selon des logiques propres que l'on ne peut mettre de côté pour une interprétation des logiques sociales générales du continent. N'appartenant ni à la constellation dravidiano-kariera d'un côté, ni aux terminologies de la nébuleuse crow-omaha de l'autre, la terminologie yuracaré s'écarte de l'ensemble des systèmes qui, avec des spécifications diverses, marquent toujours la distinction entre le caractère croisé ou parallèle des cousins, ou, pour le dire autrement, opposent les germains de sexes opposés des géniteurs à leurs germains de même sexe ainsi que leur descendance respective. Jusqu'à un certain point, les discriminations sociales yuracaré s'apparentent de fait aux terminologies de parenté communes au domaine indo-européen et laissent libre ou autonome le jeu entre la terminologie qui détermine les positions cognatiques et celle qui définit des positions virtuelles d'alliance.

D'une façon positive, l'architecture de la terminologie Yuracaré se constitue de trois modules classificatoires répondant à des principes d'ordonnement différents. En premier lieu, elle comprend un module terminologique qui fonctionne par défaut et permet d'assigner des labels spécifiques à des positions cognatiques. Cette terminologie cognatique – qui ne peut être assimilée à la “consanguinité” des parents parallèles – peut se décrire dans la typologie standard de Murdock comme l'association d'une discrimination des parents eskimo à G+1, hawaïenne à G-1, et partiellement eskimo à G-1 (pour les femmes), le cas des hommes n'entrant dans aucun type connu. Le second module est constitué par les termes d'affinité qui ne valent et ne peuvent s'appliquer, exclusivement, que par suite du mariage. Les affins, pour les Yuracaré, ne sont donc par définition que des affins effectifs. Ils constituent une classe restreinte de parents dont la détermination procède du mariage d'*ego*, à quoi s'ajoutent ceux que lui apportent certains de ses proches cognats et ceux de certains de ses propres affins. Les relations d'affinité se superposent à des relations préexistantes, déjà définies dans les termes de la terminologie cognatique. Le troisième module regroupe quant à lui les positions que l'on pourrait dire d'entre-deux qui correspondent aux rapports de *chee*. Si l'on peut définir ces rapports comme des rapports de coaffinité, il ne s'agit ici que de certaines positions de

coaffinité, qui constituent en elles-mêmes une catégorie sociale irréductible à l'opposition classique de la sociologie amazonienne "classique" fondée sur la généralisation de l'opposition entre affinité et consanguinité. Au terme de *chee* qui s'emploie entre hommes, s'ajoute un terme dont on use en symétrique exclusivement entre femmes : *ñemme*. L'un et l'autre désignent toujours une configuration relationnelle triadique, où *alter* a pour caractéristique de disposer d'une relation homologue à celle qu'*ego* occupe vis-à-vis d'un conjoint de l'autre sexe : amant(e), ex-époux/se, ou époux du germain de même sexe. Mais l'importance de cette relation ne s'arrête pas à cette gamme de positions. C'est en effet au terme qui désigne cette configuration relationnelle que les Yuracaré peuvent recourir le cas échéant pour déterminer en généralité la position relative des autres membres du « nous » extérieur à leur communauté locale. C'est ainsi que les *chee* et les *ñemme* jouent un rôle sociologique comparable à « l'affinité potentielle », dans l'acception qu'en propose E. Viveiros de Castro pour l'étude du dravidien amazonien, même si l'une et l'autre des deux catégories ne se recoupent pas totalement¹.

Évidemment, une telle situation contraste passablement avec ce que l'on sait des systèmes de parenté amazoniens et nécessite par conséquent de proposer quelques innovations conceptuelles. Plutôt que de parler de "consanguinité" et "d'affinité", en tant que catégories contradictoires, comme il est légitime de le faire dans le cas des systèmes dravidiens et où, avec des degrés divers, il est toujours possible d'identifier la reconnaissance de la codification du caractère croisé ou parallèle de certains parents, on désignera ici les parents "traditionnellement" considérés comme consanguins comme des cognats. L'affinité, ne pouvant commodément être reconnue comme une catégorie symétrique de celle de consanguinité, on doit tenir compte de la bifurcation intrinsèque qu'elle comporte : d'une part les affins – beaux-frères, belles-sœurs, gendres, brus, beaux-parents – et d'autre part les coaffins que sont les *chee* et les *ñemme*. Pour des raisons qui apparaîtront plus clairement par la suite, on a choisi de définir les premiers comme des *affins croisés*, et les seconds comme des *affins parallèles*. Cette désignation conventionnelle offre le moyen de ne pas définir *chee* et *ñemme* comme des coaffins seulement, qui n'occuperaient une telle place que par dérivation ou rajout, mais de donner à ces relations une définition positive, qui les détermine dans leur spécificité.

¹ Viveiros de Castro (1993), Viveiros de Castro avec Fausto (1993).

1. Conjoints et parents

Avant d'entrer dans l'étude de détail de la morphologie des différents modules classificatoires de la terminologie yuracaré, il est important de souligner deux éléments généraux du traitement de la parenté articulé l'un à l'autre et constituant un point essentiel de contraste par rapport aux systèmes dravidien et apparentés si commun dans les basses terres². En premier lieu, l'absence de marquage de l'opposition entre parents croisés et parallèles ne permet pas de dédoubler la société en deux classes mutuellement exclusives (sur le mode socio-centré de type australien ou égocentré de type dravidien)³. Cette absence de marquage, confère au mariage un statut différent chez les Yuracaré. Celui-ci ne se réalise pas, en effet, entre des parents à qui le statut d'affin est assigné par un système classificatoire. Contrairement à de tels systèmes, les affins yuracaré procèdent du mariage ou, pour le dire autrement, c'est le mariage au sens concret qui détermine qui est effectivement affin. Ce n'est donc pas la parenté, au sens abstrait, comme système de discrimination des parents (en affins et consanguins) qui donne forme aux mariages concrets en prédéterminant les parents compatibles. Le lien conjugal yuracaré ainsi à l'exact opposé du mariage dravidien classique ou canonique, où les termes qui se connectent sont prédéterminés comme "époux". Dans de tels systèmes, la relation matrimoniale est une relation interne à un système global de classification dont la cause peut être dite authentiquement structurale. En revanche, lorsque les époux yuracaré contractent leur mariage, ils ne reconduisent pas diachroniquement un système d'alliance, mais ils *deviennent* époux, fondant une relation qu'aucune classification ne préfigure. La relation est ici externe aux termes qui sont conjoints. Ce point est évidemment essentiel, car il constitue un argument qui permet de déterminer, sur une base analytique et non exclusivement rhétorique, si la morphologie sociale d'une société peut être dite holiste ou non, que son holisme soit socio-centré ou égocentré. Les Yuracaré, à l'évidence, ne constituent pas, en ce sens, une société holiste.

Si cette caractéristique donne toute la mesure de ce qui distingue le système de classification sociale des Yuracaré et le statut fondamental du mariage, on peut se demander si elle a des conséquences, dans la manière de concevoir, plus généralement pour les Yuracaré, ce qu'est un parent *-apta* ? Par bien des aspects, le terme générique qu'ils peuvent employer à

² On n'entrera cependant pas ici plus avant sur les distinctions des classifications de la terminologie yuracaré avec les systèmes crow-omaha, qui nécessiteraient un travail à part, mais on remarquera que les systèmes crow-omaha et dravidien partagent un trait en commun qui les distingue ensemble du modèle yuracaré : la discrimination entre cousins parallèles et croisés.

³ Pour cette opposition terminologique, cf. Dumont (1975).

cette fin, et sous lequel, d'un certain point de vue, toute relation de parenté particulière peut être subsumée – un beau-frère ou un oncle sont chacun des parents – s'apparente à une notion de parents générale à l'Amazonie ou un "parent" équivaut à être d'abord un membre du « nous », quelqu'un avec lequel on partage un même point de vue. Cette définition englobante de la parenté ne gomme toutefois pas totalement le rôle primordial que le système de parenté yuracaré accorde au mariage. La définition du fait d'être parents, si elle peut être assimilée à ou consister en une traduction relationnelle interne de la définition pronominale qui correspond à ceux qui peuvent s'identifier comme « nous », peut également être reprise par un discours de compatibilité sexuelle, qui implique que les Yuracaré ne doivent pas épouser n'importe qui. Les importantes barrières qui, à leurs yeux, au moins normativement, faisaient du mariage interethnique, et plus spécialement du mariage avec les *Karay* (qu'il s'agisse des Blancs ou des colons andins) une entorse aux "bonnes manières", identifient ainsi non seulement le « nous » aux parents, mais aussi les parents à ceux qui peuvent se marier ensemble. Cet opérateur de fermeture qui agit par le mariage, contraste donc lui aussi avec des systèmes dravidiens dont le fonctionnement ne nécessite pas ce type de clôture, puisque les autres – qu'ils soient ennemis ou non – sont d'abord considérés sur le registre de l'affinité, alors que pour les Yuracaré certains "autres", sinon tous, tendent à être considérés précisément *hors* du registre même de l'affinité.

a. Les termes d'époux et l'asymétrie des conjoints

Les termes d'époux *-(b)ba*⁴ « époux », *-bashti* « épouse » présentent plusieurs particularités. En premier lieu, à la différence de tous les autres termes de parenté (hormis celui générique de parents), ils sont constitués d'une racine qui se prête à des constructions verbales dont la signification est relationnelle. D'une manière générale, tous les termes de parenté, en l'absence de copule, peuvent être verbalisés en yuracaré. Dans ce cas, ils reçoivent les marques personnelles qui correspondent au sujet de l'énoncé et acceptent certaines modalisations existentielles : <*Ti-apta-m.*>, « Tu es mon parent. » ; <*Mi-meme-y.*>, « Je suis ta mère. » ; <*Ma-lele-tu.*>, « Nous sommes leurs petits-enfants. » ; <*Ti-apta-w-yachi ?*>.

⁴ Cette graphie "synthétique" indique la double forme que peut prendre le radical s'il est précédé ou non par des marqueurs personnels singuliers ou pluriels. Avec les marqueurs singuliers le terme « époux » nécessite une gémination et se réalise *-bba*, en raison d'une règle accentuelle spécifique touchant les préfixes singuliers. La gémination n'est pas nécessaire avec l'usage des marqueurs personnels pluriels.

« Seraient-ce mes parents ? », etc. Toutefois seuls les termes, *-(b)ba* et *-bashti* peuvent recevoir des suffixes exclusivement verbaux.⁵

<i>a-bba</i>	être mariée (avec son mari)	<i>a-bashti</i>	être marié (à son épouse)
<i>lë-bba</i>	être remariée	<i>lë-bashti</i>	être remarié
<i>ka-la-ba</i>	être mariée par quelqu'un	<i>ka-la-bashti</i>	être marié par quelqu'un

Si l'on se concentre sur les termes d'époux et de parents, on se rend compte que les termes que le yuracaré a lexicalisés sont des verbes qui peuvent impliquer aussi bien des événements (être marié(e) par quelqu'un : *ka-la-ba* ; *ka-la-bashti*) qu'un état (*a-bba*, *a-bashti*, s'il s'agit d'une première épouse ; *lë-bba* ou *lë-bashti*, s'il s'agit d'une seconde épouse). Il est vraisemblable que la traduction des composés *a-bba* et de celui qui en est dérivé *lë-bba* (*li + a-bba*)⁶ ainsi que leur contrepartie au féminin devraient être traduits autrement, puisqu'ils sont précédés d'un suffixe verbal, qui indique le progressif dans une action et signifie donc en quelque sorte « être dans l'activité d'époux ou d'épouse ». Aucune des constructions verbales précédentes ne peut être réalisée avec un autre terme de parenté. Tous ces termes sont soit des noms, soit peut-être des nominalisations (dans le cas de certains termes d'affinité) qui ne permettent cependant en aucun cas de relever leur caractère verbal. L'aspect verbal des termes d'époux, qui contraste avec la terminologie des termes de parents, suggère qu'ils ne consistent pas seulement en des termes de position, mais suppose une action ou une conjonction. Ce trait formel, harmonieux avec la configuration générale de leur classification, contraste avec les systèmes de type dravidien puisque, pour ceux-ci, les termes d'époux ou d'épouse n'ont pas besoin d'être différents de ceux de cousin(e)s croisé(e)s. Lorsqu'il existe des termes spécifiques aux époux, ces termes ne servent qu'à distinguer parmi l'ensemble des croisé(e)s, celle ou celui avec qui je suis particulièrement marié(e).

Le yuracaré dispose de plus de deux constructions qui permettent de désigner un « conjoint » qui n'est pas réel, mais virtuel ou hypothétique, dépendantes des termes mêmes de conjoints, à l'aide d'un suffixe *-ta* (différent de celui de la voie moyenne).⁷ Un « futur

⁵ On ne commentera pas ici les exemples verbaux tirés de *(n)ñu* « petit » – terme entrant également dans le domaine de la parenté – qui posent pour leur part des problèmes spécifiques. Si *(n)ñu* reçoit des acceptions dans le système de nomenclature de parenté – au vocatif – il n'est pas un terme de référence et on ne peut le considérer comme renvoyant à une catégorie contrastive de parents. Littéralement, il s'agit d'un terme qui désigne un bébé ou un enfant en bas âge, avec des modulations sur lesquelles on reviendra. Le terme de parents *apta* peut également permettre de construire un verbe *ka-nn-apta* (cf. *infra*), mais dont le sens ne peut être comparé à ceux qui se réalisent sur les racines des termes de conjoints.

⁶ La construction obtenue ici répond à une altération morphologique du marqueur suffixé *li-* qui, lorsqu'il précède la voyelle [a], se réalise *lë*. Pour la valeur répétitive de suffixe *li-* du verbe, cf. van Gijn (2006, p. 207).

⁷ Pour l'isolement de ce marqueur homonyme au *-ta* de la voie moyenne, cf. van Gijn (2006, p. 199-200). L'auteur lui donne toutefois le nom de « potentiel ».

époux », une « future épouse », un « époux virtuel » ou une « épouse virtuelle », seront dit - *ba-ta* et *-bash-ta*, respectivement. C'est ainsi, pour en donner un exemple, que dans une des versions de la geste de *Tiri*, la jeune femme qui enfantera le demiurge est interpellée par son père qui lui enjoint de choisir un bon mari et de ne pas coucher avec ses frères aînés.⁸ Pour faire référence à cet époux hypothétique, le narrateur n'emploie pas le terme de « mari » - (*b*)*ba*, mais celui de *-ba-ta*. Le terme *-bash-ta*, son corollaire, est une forme dont l'usage ne se restreint pas à celui d'une épouse hypothétique et future. On peut l'utiliser également, à côté d'un terme comme *-sañe*, pour désigner une épouse en puissance, avec la valeur de « maîtresse » ou « amante ».⁹ S'il est bien, dans ces deux cas, question d'époux virtuels, on remarquera que leur virtualité n'est aucunement associée à leur appartenance à une classe (celle des croisés), selon la définition qu'en donnent Viveiros de Castro et Fausto¹⁰.

Une autre particularité de la relation entre époux, – et qui souligne elle aussi comment le rapport conjugal est, pour les Yuracaré, une liaison performative (par laquelle on crée des liens qui ne préexistaient pas –, se note dans les formules verbales utilisées pour désigner la vie commune des conjoints. De ces formules verbales ressort que l'homme (le mari) est en effet l'agent actif du mariage ou, pour le dire autrement, l'épouseur ou l'épousant, tandis que la femme (l'épouse) en est l'agent passif ou l'épousée. Cette subtile différence se découvre aux usages non totalement interchangeables du verbe *winani* (prononcé *inani* par certains) lorsqu'il est transitivé et reçoit soit l'applicateur (*ku-*), soit le seul marqueur d'objet (*ka-*).

Dans son usage absolu et intransitif, *winani* est un verbe de déplacement, que les Yuracaré traduisent couramment par l'espagnol *andar* (aller, se déplacer) ou *caminar* (marcher). Dans certaines acceptions, il peut également prendre la valeur d'un verbe quasi existentiel. Il renvoie alors à un «être-là», non pas statique ou figé, mais en perpétuel mouvement et il peut aisément être rendu par le verbe « vivre », moins ici comme antonyme de « mourir » que comme la modalité existentielle d'un être-là qui n'est pas prise en charge par les trois autres verbes (positionnels) qui la déclinent, *tütü* « être là, assis », *tësë* « être là, debout », et enfin *bushu* « être là, couché ». <*Adyindyesh, benébene-sh winani.*> se traduira ainsi « Je vis tristement, pauvrement. » ; en revanche <*Siribiñu bëmë-w winani-jti-w i-weshe-w-tila.*> se traduira par « Les oiseaux se déplacent beaucoup parce qu'ils ont des ailes. » La transformation transitive du verbe, lorsqu'il régit (*ku-*) ou (*ka-*), fixe sa valeur davantage vers

⁸ <*Li-bëjta-yu mi-pipi-w. Mi-bata ka-n-tütü-shta-m.*>, « Tu ne regarderas pas tes frères aînés. Tu attendras ton futur époux. » *Li-bëjta*, rattaché à *bëjta*, « voir, regarder », a ici une valeur euphémique.

⁹ Il existe même la possibilité de construire une forme *bash-ta*, mais les données recueillies à ce jour ne permettent pas d'en faire une analyse précise. Van Gijn lui donne le denotata de « ex-épouse » (2006, p. 123), alors que j'ai noté celui, synonyme du précédent, de « maîtresse » (haut Sécure).

¹⁰ Viveiros de Castro avec Fausto (1993, p. 146).

un « vivre avec » que les Yuracaré n'hésitent pas à traduire dans un cas comme dans l'autre par *casarse / estar casado*, « se marier / être marié ».

La première formule, construite avec l'applicateur (*ku-*), qui se décline lui-même en fonction du système d'indices personnels, rappelle sur le verbe que le participant qui se trouve en position d'objet dans l'énoncé accompagne à égalité celui qui occupe la place du sujet. L'objet – dans le prédicat – est un coparticipant à l'action¹¹. Ce verbe caractérise par excellence le « vivre ensemble » des époux yuracaré et il peut être employé par les deux sexes : <*Ti-jusu ati yee të-winani-ni-ti sëë.*>, « Je veux que cette femme vive avec moi. », dira un homme.¹² <*Së-ja ku-winani ati shunñe.*> ; « Je vis avec cet homme. » ou « Je suis mariée avec cet homme. » dira une femme. Mais si les hommes autant que les femmes évoquent leur vie en commun par *ku-winani*, pour indiquer qu'ils sont l'un et l'autre partie prenante, à égalité dans cette relation, seuls les hommes en revanche pourront faire référence à la relation qu'ils entretiennent à leur femme par le verbe *ka-winani*. Ce verbe, qui ne s'applique pas uniquement à la relation matrimoniale, renvoie à une situation où le participant, en position d'objet, est anticipé par le marqueur d'objet (*ka-*) antéposé au radical verbal. Ce marqueur d'objet n'indique pas ici que l'objet est la cible de l'action – comme dans les verbes transitifs directs : il sous-entend qu'il n'est pas un coparticipant, mais un “accompagnant” passif, ou réceptif¹³.

S'il est difficile de traduire <*Së-ja ka-winani ati yee.*> autrement que par « Je vis avec cette femme. », on sentira toute la nuance en comparant cet énoncé, typiquement masculin, à des énoncés courants où *ka-winani* vient préciser des rapports à des objets : <*Së-ja ka-winani ti-müm̄ta.*>, « Je manipule, j'emploie, mon arc. » ; <*Së-ja ka-winani ti-pójore.*>, « Je conduis mon canot. » *Ka-winani* n'est pas un verbe de coparticipation et illustre clairement la distinction entre les termes d'époux déjà évoquée.¹⁴ Qu'il serve à qualifier un rapport de couple ou un rapport à un objet, le verbe *ka-winani* renvoie à une “extension” (au sens de

¹¹ Cf. van Gijn (2004, 2006).

¹² *Të-* est ici la valeur de première personne sing. Les autres formes de cet applicateur sont *më-* 2^e pers. sing., *ku-* 3^e pers. sing., *ta-* 1^e pers. plur., *pa-* 2^e pers. plur., et *ma-* 3^e pers. plur.

¹³ Cf. van Gijn (2004, 2006).

¹⁴ Lacueva déjà est sensible à la nuance, encore qu'il ne l'exprime pas dans toute sa clarté. Il rend ainsi « *a-ba-i* » et « *cu-vinani* » par « *casarse la mujer* » (se marier pour la femme) et oppose ces deux verbes à « *a-basti-i, i-basti* », « *casarse el hombre* » (se marier pour l'homme), (Lacueva, *apud* Adam, 1893, p. 67). Cependant Lacueva traduit « *ca-vinani* » par « *andar en compañía dice el hombre por la mujer* » (vivre en compagnie dit l'homme à la femme) et répétant le mot « *...dice la mujer por el hombre* », (« ...dit la femme pour l'homme », (*ibid.*, p. 58). Seule la consultation du manuscrit pourrait lever le doute d'une éventuelle erreur de transcription d'Adam. Le dictionnaire de *Nuevas Tribus* confirme pour sa part, en la renforçant, l'opposition, et en ne retenant pas l'usage commun par les hommes et les femmes de « *ku-winani* » : ce verbe est traduit exclusivement par « *vivir con mujer* » (vivre avec une femme), (1991b, p. 21), alors que « *ka-winani* » est traduit par « *vivir con hombre* » (*ibid.*, p. 32).

prolongement) d'une "relation vectorisée" ou d'une application. Dans de telles associations, les deux termes sont disposés l'un par rapport à l'autre et c'est l'intentionnalité de l'un qui est reçue par l'autre. L'intentionnalité du chasseur se transmet à son arc, comme le rameur transmet la sienne à son canot. Et c'est sur ce même modèle que se pense la relation matrimoniale. Au même titre que l'homme donne une direction à son arc ou à son canot, il "dirige" sa femme.

Cette distinction de position de l'homme et de la femme dans le mariage rappelle sous une forme un peu différente ce qu'a pu observer Benveniste dans le domaine indo-européen, lorsque les termes d'époux ne sont pas construits sur la même racine : dans de tels cas, le terme désignant l'homme est d'origine verbale, tandis que celui s'appliquant à la femme est d'origine nominale. Il en tire une conclusion sociologique dont la pertinence est valable pour les termes d'époux yuracaré : « [...] l'absence d'un verbe propre indique que la femme n'épouse pas, elle est épousée. Elle n'accomplit pas un acte, elle change de condition »¹⁵. Une telle "passivité" de la femme, à laquelle les Yuracaré semblent également souscrire, pourrait peut-être même trouver dans le final du terme d'épouse *-ti* une confirmation, puisqu'on a vu qu'il s'agit d'un final amovible (*bash-ta* vs *bash-ti*).

S'il n'est pas possible dans l'état actuel de la langue yuracaré d'affirmer que le terme d'épouse *bashiti* est dérivé du terme d'époux, *-(b)ba*, on peut néanmoins comparer le terme d'épouse, et son final *-ti* qui marque un statut d'épouse réalisée, à une série de noms, ou *-ti* indique toujours un processus passivement vécu : *-sam-ti* composé de *samma* « eau » est un nom qui se rend en français par l'expression « avoir soif », « souffrir de la soif » ; *-tesh-ti*, basé sur *a-teshe*, « dormir », signifie « avoir sommeil », « être pris de fatigue » ; *-wësh-ti* « avoir faim », « souffrir de faim », dérive d'un verbe qui signifie globalement « sentir, ressentir » (*wëshë*) et renvoie à un affect ou une perception olfactive, gustative, auditive ou corporelle. Enfin le fait d'être en colère littéralement *-dyol-ti*, « souffrir de colère », « être envahi par la colère », est également exprimé sur la base du verbe *dyojlo*, « manifester sa colère ».¹⁶ Peut-on déduire de ce parallélisme que le terme d'épouse renverrait en définitive au fait de « supporter » ou du moins de recevoir un époux *-(b)ba* ? Un tel scénario, que l'on pose ici à titre d'hypothèse, nécessiterait sans doute d'autres arguments pour être confirmé. Quoi qu'il en soit, les données passées en revue laissent peu de doutes, chez les Yuracaré, sur l'asymétrie des conjoints dans l'établissement du lien conjugal (et on en retrouvera de nombreux indices en étudiant le reste de la terminologie de parenté). Cette propriété corrobore

¹⁵ Benveniste (1969, p. 241).

¹⁶ À cette liste s'ajoute le nom *-wë-ti*, qui peut être rendu par l'expression « bien fait pour toi, moi, lui, etc. ».

pour le moins l'aspect performatif du mariage et confirme le rôle particulier que ce lien se voit accorder au niveau du système général des classifications sociales yuracaré.

b. La parentalité effective, générique et morale

Le terme générique qui peut se substituer à toute relation de parenté marquée par des termes spécifiques et que l'on peut traduire par « parent » se réalise de deux façons différentes : *-apta* ou *-pta*. Si ces deux formes ont un sens qui peut être glosé de façons légèrement différentes, la première équivalant à « parent de quelqu'un » ; la seconde à « parent de plusieurs personnes », cette distinction n'est, en soi, pas sémantique, mais dérive d'un processus morphologique. Elle est à attribuer aux altérations du radical provoquées par les préfixes personnels pluriels (*ta-*, *pa-*, *ma-*) qui attirent l'accent, et provoquent l'élision de la syllabe initiale *a* du radical : **tá-apta* > *ta-pta*.¹⁷ Les Yuracaré traduisent le terme en espagnol par des expressions quelque peu variables, mais congruentes. Le terme espagnol le plus communément adopté est évidemment *pariente* (parent), mais aussi, quoique plus rarement, *relativo* (parent). On a pu relever également le terme *familia* et certains lexiques accordent légitimement au terme un sens plus large : *vecino* (corésidant) ou *paisano* (compatriote).¹⁸ Mais au-delà de ces traductions générales, on peut reconnaître à l'expression deux sens plus spécifiques.

Dans un premier sens, *-(a)pta* prend une valeur dénotative, qui peut s'élargir par métonymie, mais qui s'applique toujours à des individus connus de façon singulière. Il vient désigner toutes les personnes qui sont effectivement des parents pour quelqu'un, indépendamment de leur origine reconnue ou de leur provenance, qu'ils soient cognats ou affins. Dans les cas de mariages avec des non-cognats, les parents agrégés ou intégrés à une parentèle spécifique deviendront des beaux-frères et seront des parents, qu'ils soient yuracaré ou non. L'application du terme peut s'élargir métonymiquement pour qualifier des personnes qui ne sont pas des parents effectifs, mais néanmoins des personnes connues individuellement que l'on fréquente de façon régulière, et avec qui l'on nourrit des rapports de proximité : tels voisins *mojeños*, avec qui l'on peut résider dans la même communauté locale, ou qui nous rendent souvent visite, seront aussi en ce sens des « parents »¹⁹.

¹⁷ Le phénomène qui affecte la racine *-(a)pta* appartient aux mêmes problèmes d'accentuation que ceux évoqués dans le cadre de *-(b)ba*.

¹⁸ C'est notamment le cas de Lacueva, qui donne « *vecino* » et « *paisano* ». Le dictionnaire des missionnaires traduit *-(a)pta* par « *pariente* » et « *paisano* » (*Nuevas Tribus*, 1991b, p. 11).

¹⁹ Voir sur ce point K. Lara Delgado (2002, p. 139).

La seconde acception est particulière et réservée à la forme plurielle *ta-pta-w*, « nos parents ». Elle désigne, d'une façon générique, pour les membres d'une parentèle yuracaré donnée, les Yuracaré autres qu'eux, mais exclusivement cette fois des Yuracaré. Certains Mojeños, ou certains Chimane peuvent être des *-(a)pta-w* de certains Yuracaré, bien sûr, mais ils ne sont pas génériquement pour tous les Yuracaré leur *ta-pta-w*, alors que tous les Yuracaré le sont pour n'importe lequel d'entre eux. L'expression *ta-pta-w* peut être suivie de spécifications géographiques restrictives qui prennent en compte d'ordinaire les noms des principales rivières le long desquelles se situe l'habitat yuracaré et aujourd'hui, encore que moins couramment, les toponymes que s'attribuent les communautés locales pour faire référence à elles-mêmes. Ces spécifications géographiques d'amplitudes variables sont les seules que les Yuracaré utilisent pour délimiter un champ social autrement sans rupture et homogène. Les Yuracaré du Chapare diront ainsi que ceux de l'Isiboro sont *<Ta-pta-w isiworó-j-bëshë-w.>*, « Nos parents (qui sont ceux) de l'Isiboro. » ; les gens du Sécure diront que les Yuracaré du Chapare sont *<Ta-pta-w Chaparé-j-bëshë-w.>* Il n'y a pas de sobriquets que les Yuracaré utiliseraient pour une classification fine d'eux-mêmes. De leur point de vue, on est Yuracaré ou on ne l'est pas ; il n'y a pas de gens qui seraient “un peu” Yuracaré, “partiellement” Yuracaré tout en étant aussi “autre chose”. Cela n'empêche pas que les autres ne le seront jamais aussi authentiquement ou pleinement que « nous ».

Les deux acceptions de *-(a)pta*, comme on le constate, doivent être soigneusement distinguées. Dans le premier cas, lorsque le terme renvoie à des relations effectives ou de proximité, il prend en effet une valeur inclusive : des non-Yuracaré peuvent être considérés comme des parents. Dans le second cas, pluriel et précédé de l'indice *ta-*, le terme renvoie, en revanche, à une parenté générique, avec une valeur exclusive : il inclut des gens distants y compris inconnus, pour peu qu'ils soient Yuracaré, et se réfère en définitive à la relation réciproque, à travers laquelle les Yuracaré affirment aussi bien leur unité interne que leur particularité vis-à-vis des autres. La reconnaissance d'une parenté générique entre tous les Yuracaré, ou plus exactement l'acceptation par tous les Yuracaré que les gens au-delà de leur parentèle cognatique sont également « leurs parents », indique qu'à la dimension strictement positionnelle du statut de « parent » s'ajoute une dimension qualitative. Cette qualité d'*apta* a plusieurs supports, dont le plus évident, sinon le plus connu aujourd'hui, est cosmologique : c'est évidemment le déracinement cosmologique initial que thématise la geste de *Tiri* où le « nous » se pose par suite de l'oubli du démiurge. Ce point n'est cependant pas le seul paramètre sur lequel tablent les Yuracaré pour définir leur unité et il en est de plus concrets.

La première propriété discriminante et exclusive qui corrobore et rend légitime l'usage générique de *-(a)pta* peut être définie comme la reconnaissance d'une intentionnalité partagée, dont les indices sont saisissables au fait que tous les Yuracaré se montrent Yuracaré les uns aux autres. Les Yuracaré prétendent ainsi que « les parents » peuvent se reconnaître à leur visage-regard-yeux (*tanti*) et à leurs oreilles (*meyye*). Une telle identification, bien qu'elle puisse paraître physicaliste, ne l'est pas totalement, puisqu'en définitive, elle fait autant référence au critère de la forme de l'organe qu'elle ne renvoie indirectement à celui de leur fonction comme organe sensoriel. C'est une manière similaire de percevoir le son ou de voir, autant que la forme visible ou matérielle des organes, qui fait l'identité commune. Les organes du sens (et par extension le corps pris dans son ensemble) sont certes visibles du dehors, mais si leur forme est identique, elle est aussi la garantie d'une perception ou d'une affection interne similaire. L'espèce de relativisme perceptif qu'une telle position implique est saisissante. Et un exemple le fera comprendre. Alors que je faisais part de mes doutes à un interlocuteur yuracaré de pouvoir, pour ma part, identifier un de ses parents à son seul visage dans une foule, il concéda que ma remarque était normale, puisque précisément je n'avais pas un « regard yuracaré ». Et de me raconter comment dans un marché de colons, il avait, lui, reconnu de loin une femme *-(a)pta*, pourtant habillée de façon indiscernable des colons andins, précisément à ses yeux et à ses oreilles.²⁰

Les organes de la vue et de l'ouïe ne sont pas les seuls à avoir de l'importance pour les Yuracaré : la bouche est un orifice essentiel, moins comme organe sensoriel, que comme le lieu transitoire d'où émerge le discours (*buybu*) et par où s'ingère la nourriture. Parler de la même manière – le yuracaré – et avoir le même régime alimentaire sont les autres dimensions qui définissent qui « nous sommes ». Quelques Yuracaré mettaient sérieusement en doute l'identité « yuracaré » de certains de leurs voisins, Yuracaré pourtant, mais qui, à leurs yeux, mangeaient comme des « colons », et parlaient de moins en moins le yuracaré. Ils ne disaient pas d'eux qu'ils étaient « un peu yuracaré », mais ils affirmaient plus gravement qu'ils n'étaient plus yuracaré, alors que feu les aïeux de ces gens l'étaient pourtant.

Si les caractères qui font correspondre la « parenté » au « nous » – et en définitive à un corps / personne co-déterminé par une ouverture au monde et une réception à celui-ci

²⁰ On verra l'exploitation chamanique que certains Yuracaré font de ce thème, et la nécessité de changer de regard (non d'yeux) pour « voir » que les jaguars sont des personnes et par conséquent interagir avec elles. Il faut en d'autres termes être affecté de « jaguarité », pour rencontrer les jaguars comme des personnes et être dans les conditions nécessaires à une rencontre transpécifique. Dans de nombreux cas, mais pas exclusivement, c'est en étant affecté de « sensations jaguar » que l'on devient jaguar, et que l'on peut se montrer à ceux qui ne sont pas dotés de telles affections, comme jaguars. La maladie, comme pathologie, et la métamorphose sont ainsi deux modalités d'un même processus. Le devenir autre peut se présenter comme un changement de corps, mais un changement de corps implique une altération de la perception, ou inversement.

singulières –, associent les Yuracaré à de nombreuses populations des basses terres, il est cependant un trait plus directement physique qui marque, pour eux, l'unité des parents dont on a, semble-t-il, moins d'attestations ailleurs. Des Yuracaré affirment qu'ils possèdent un sang et un sperme de qualité spécifique. Bien qu'il n'y ait parmi eux aucun discours généalogique associé au sang et au sperme et que ces fluides ne servent pas de support pour coaguler des coulées verticales dans l'espace généalogique, ils ne les considèrent pas moins comme des marqueurs d'identité contrastifs dessinant des frontières sur le mode de l'incompatibilité sexuelle. Leur importance surgit en effet lorsqu'il s'agit d'envisager si les rapports sexuels et les mariages "interethniques" sont bons ou mauvais.

Alors que les Yuracaré soulignent l'innocuité de leur sang et de leur sperme pour eux-mêmes, ils considèrent que la mise en contact de ces fluides avec ceux de certains de leurs voisins est nocive. Les *Karay* (les Blancs), mais aussi les *Colla* ou colons andins, sont réputés produire un sang ou un sperme *binta* (fort) qui rend ainsi périlleux d'avoir de ponctuelles relations sexuelles avec eux et *a fortiori* d'en faire des époux. La reconnaissance d'un sperme et d'un sang « forts » aux gens associés aux Andes, prenait autrefois la forme d'un interdit matrimonial. Cet interdit de mariages ou simplement de relations sexuelles avec les *Karay* inverse, comme on le voit, les propriétés associées à la prohibition de relations sexuelles et à l'inceste lorsqu'on l'analyse comme la volonté d'éviter un « cumul de l'identique »²¹. C'est en effet par excès de différence que le mariage est prohibé. Celui qui se risque à étreindre une personne au sang ou sperme nocifs s'expose à de sérieux risques. Il vieillira prématurément et ses entrailles pourraient, dit-on, devenir « sèches comme du papier ».

Il existe une traduction semi-mythologique et plutôt plaisante de cet interdit. On rapporte, tant sur le haut Isiboro que sur le haut Sécure, qu'un rapport sexuel avec un(e) *Karay* provoque la croissance d'une queue invisible, similaire à celle d'un singe, dans le dos de celui qui s'en rend coupable. Cette sorte d'animalisation était l'objet de plaisanteries sur le haut Isiboro, car on disait qu'elle croissait à mesure de la fréquence de ces rapports, mais on riait moins lorsqu'on racontait que "Dieu", au paradis, était fort mécontent de la découvrir. Certains interlocuteurs assuraient que pour châtier ceux qui s'étaient laissé aller à un tel dévergondage voyaient leur queue arrachée par Dieu dans un mouvement de colère et que leur âme elle-même, après cette ablation, disparaissait complètement. Les conséquences eschatologiques de tels rapports sexuels sont loin d'être anodines : celles-ci impliquent une annulation *post-mortem* complète de soi. Si ce sont davantage, sinon exclusivement, les

²¹ Cf. sur cette perspective les travaux de F. Héritier, et particulièrement (1997 [1994]).

relations sexuelles avec les *Karay* qui prêtent à de telles considérations, elles peuvent parfois s'étendre, mais plus faiblement, aux autres populations du piémont. Les Yuracaré ont cependant des convictions moins tranchées lorsqu'il s'agit d'évaluer le degré de nocivité du sang ou du sperme de ces voisins. Si l'on met de côté les confessions d'ignorance, on remarquera que les informations recueillies sur les fluides des Chimane sont ambiguës. Pour ceux qui ne les fréquentent pas (et ne pratiquent pas d'intermariages), il est nocif, mais « pas trop ». En revanche, pour une raison qui échappe à toute explication, les Mojeños peuvent parfois être considérés par certains Yuracaré (haut Isiboro) comme dotés d'un sang et d'un sperme compatibles avec le leur et un interlocuteur y ajoutait, sans qu'il puisse dire pourquoi les Movima.²² D'autres Yuracaré prétendent qu'il ne fallait se marier qu'entre Yuracaré, excluant du même coup tous les mariages exo-ethniques.

Aujourd'hui, le franc rejet du mariage avec les *Karay* sous leur modalité *collas* (colons andins) est relativement développée dans la région de l'Isiboro-Sécure, mais varie d'une région à l'autre et dépend de différents facteurs, dont la trajectoire historique de chaque communauté locale. Il apparaît plus fort dans les régions où les colons andins ne sont pas présents, alors que, là où ils se trouvent, il peut s'adoucir pour ces autres *Karay* que sont les métis et les créoles. Dans l'aval de l'Isiboro-Sécure, Lara Delgado a relevé ainsi que les Yuracaré, interrogés sur la possibilité que des femmes yuracaré épousent des hommes *collas*, y opposent leur refus le plus catégorique : ils affirment que dans un tel cas, ils n'hésiteraient pas à chasser ces femmes de la communauté²³. Ce net refus du mariage avec des *collas* fait écho à une observation de l'écrivain de Cochabamba Manuel Céspedes – plus connu dans les lettres boliviennes sous le nom de Man Cespéd – qui voyagera et séjournera au début du XX^e siècle dans la région de Todos Santos, alors foyer de colonisation andine. Il affirme ainsi dans un récit de voyage, *Viaje al Chimoré* (1907), que pour les Yuracaré :

« Les relations sexuelles avec les étrangers constituent le délit majeur, parce qu'ils considèrent l'étranger comme un être d'une autre espèce. En cas de délinquance de l'épouse, on la châtie en lui donnant un breuvage qui la plonge dans une atonie graduelle ou un abattement physiologique : la potion est préparée avec la résine de l'arbre appelée *tomochi* »²⁴.

L'importance que les Yuracaré accordent à la valeur différentielle du sang, donne un certain poids aux considérations de Cespéd, de même que sa référence à l'arbre *tomochi*. Cet arbre est en effet utilisé par les Yuracaré pour les nivrées, mais sa résine est aussi le poison

²² Je n'ai malheureusement pas eu l'occasion de me renseigner sur la qualité des fluides des *Sulustu*, des Siriono ou des Yuqui.

²³ Lara Delgado (2002, p. 152).

²⁴ Céspedes, *apud* Urquidi (1932, p. 70, note 6). Le *tomochi* (*Hura crepitans*) est en effet un arbre puissamment vénéneux.

par excellence que les Yuracaré utilisent pour se suicider. On voit mal toutefois comment des femmes yuracaré auraient accepté de consommer ce breuvage mortel autrement que dans un tel cas. La réalité de telles “condamnations à mort” pour des pratiques sexuelles “exo-ethniques” doit être considérée avec infiniment de précautions, et jugée en tenant compte que son auteur, homme de lettres excentrique, ne présente pas les meilleurs gages de partialité, même s’il était relativement bien renseigné.

Le terme *-(a)pta*, qui définit deux niveaux de parentalité différents, produit un dérivé verbal par lequel s’opère un élargissement sémantique de la notion. La parentalité yuracaré ne serait pas pleinement définie, si l’on ignorait sa composante que l’on pourra caractériser de “morale”, dans la mesure où elle sert à évaluer des comportements sur le mode du « bon » (*yita*) ou du « mauvais » (*ënnë-të*). Lorsque l’on est satisfait de l’attention que quelqu’un porte “à soi”, on pourra utiliser le verbe (*ka-)**nn-pta*. Dans cette forme verbale, le marqueur d’objet *ka-*, déclinable en fonction des personnes, suivi de l’applicateur *-n*²⁵ suffixé à la racine verbale, a pour effet sémantique d’indiquer que l’action profite toujours au participant occupant dans l’énoncé la position de l’objet. *<Ti-nn-pta-m.>*, « Tu es bien aimable (envers moi). » Employé de façon absolue, *apta* renvoie donc à l’aspect sécurisant des rapports entre parents qui privilégient le partage, la coopération, la bienveillance et le soin mutuel. Il peut qualifier le comportement, l’humeur, la manière d’être de quelqu’un qui est bon, jovial, courtois, de bonne humeur, attentionné, c’est-à-dire celui qui, avec talent, exprime la sociabilité comme attention à la présence d’autrui. Néanmoins, si c’est en se basant sur cette valeur que l’on peut dire de quelqu’un qu’il est un *<apta-j-bëshë>*, « quelqu’un de sympathique », c’est davantage sous la forme négative *<nish apta>* que le terme apparaît dans le quotidien, sur le ton du reproche et de la critique et pour alimenter les médisances. La personne qui se comporte de manière “non parente” sera évidemment celle que l’on soupçonne de quelque activité de sorcellerie – un ennemi du dedans – mais pourra aussi, moins gravement, qualifier l’attitude de toute personne bourrue, peu conciliante, lunatique, excessivement solitaire, la pingrerie n’échappant pas à ces défauts. Le comportement *<nish apta>* inclut ainsi une variété infinie de nuances de comportement globalement traitées de « mauvaises » (*ënnë-të*).

²⁵ Devant [a], le suffixe *-n-* subit une gémation et se prononce [nn].

2. La logique de désignation des cognats

Le module de classification des cognats qu'utilisent les Yuracaré ne correspond pas à une terminologie consanguine, et n'est pas exclusivement opérant sur un réseau de liens généalogiques définis, ni ne s'applique exclusivement dans le proche, aux seuls membres de la communauté de parents qui vivent ensemble, se fréquentent régulièrement et nouent entre eux des attachements affectifs. Il s'agit d'un module classificatoire dont la puissance discriminante peut être dite infinie ou universelle, applicable à n'importe qui, à partir du moment où un lien d'alliance effectif n'intervient pas entre *ego* et *alter*. Il s'agit par conséquent d'une terminologie qui s'applique par défaut, et plus précisément encore, à défaut de liens d'affinité.

On pourrait de ce fait considérer qu'il s'agit d'une terminologie classificatoire voire hyperclassificatoire. Pour prendre un exemple, le terme *choo*, équivalent approximatif du terme « oncle » français, ne s'applique pas aux seules positions MB ou FB. Quel que soit le degré de collatéralité au père ou à la mère, un « parent » masculin de la génération de ses parents sera invariablement désigné de la sorte. Si cet exemple rend légitime de qualifier le terme *choo* comme un terme classificatoire, on succomberait cependant à une tentation projectionniste ou « extensionniste » en en arrêtant là l'examen. La personne qui est appelée *choo* (oncle), sans qu'aucun lien de parenté cognatique effectif ne soit connu, n'est pas traitée comme telle pour des raisons classificatoires. Ce n'est pas le terme d'« oncle » que l'on étend à d'autres positions, plus éloignées que celles de FB et MB, comme si, chacune d'entre elles désignait une sorte d'oncle, qui ne l'est « pas vraiment ». Une définition beaucoup plus précise permet de déterminer l'intention (au sens conceptuel) du terme *choo*, sans qu'il soit nécessaire de faire référence au lien de germanité des géniteurs. Tout homme de la génération de mes parents est, pour *ego*, un *choo*, parce qu'il n'en est pas le géniteur. L'extension de la catégorie *choo* ne procède donc pas d'un élargissement horizontal, mais est posée « d'un coup » par la « négation » de la relation qui définit *ego* par rapport à son père : pour *ego* un *choo* est un homme de la génération de son père qui n'est pas son père, en quelque sorte donc un « non-père ». Cette définition négative évite tout biais projectionniste et, du même coup, explique parfaitement l'application à l'infini de ce terme. On objectera peut-être avec raison que, dans ce cas, qualifier la terminologie à laquelle appartient le terme *choo* de cognatique est peu approprié, puisque la détermination conceptuelle du terme *choo* n'est pas, positivement, cognatique. Cette remarque est justifiée, mais elle peut néanmoins être levée, si l'on tient compte du fait

que l'extension de la catégorie *choo* se définit par l'intermédiaire de celle du père qui, elle, est agnatique, comme celle de "tante" procède de l'intermédiaire de la mère et donc des liens utérins.

La détermination de la catégorie « oncle » comme "non-père", telle qu'elle est définie par les Yuracaré retire, par ailleurs, toute pertinence à la notion de parenté consanguine donnée par la descendance d'un ancêtre commun. Cette particularité se saisit aisément si l'on met en perspective la terminologie yuracaré et celle dont les locuteurs francophones sont familiers. La terminologie « eskimo » française est, pour sa part, surdéterminée par un principe de descendance transgénérationnelle, réifié sous le nom de consanguinité. Dans un tel cas, l'oncle ne peut se définir comme un "non-père" et il doit être défini comme un frère de père ou un frère de mère, à savoir un collatéral issu du grand-père d'*ego*. Un cousin de père ou de mère, en revanche, ne sera plus un « oncle », car il est, comme on dit, simplement "plus éloigné". Il reste toutefois un consanguin en vertu de l'existence d'un ancêtre apical – un bisaïeul – d'où se sont ramifiées deux lignes de filiation. Dans le cas yuracaré, en revanche, peu importe que le *choo* soit le fils d'un grand-père, d'un bisaïeul, d'un trisaïeul, ou de quiconque : importe seulement le fait qu'il n'est pas le père d'*ego*, et que son âge relatif permet de la placer à la même génération que lui.

a. Paramètres généraux

La terminologie cognatique, qui permet à un *ego* masculin ou féminin de se relier à chacun de ses cognats à défaut de lien d'affinité effectif, est constituée par un système de termes dont les paramètres diacritiques prééminents sont la génération de la personne classifiée et le sexe de l'*ego* classificateur. Il s'agit donc en premier lieu d'une terminologie que l'on peut appeler *générationnelle* : tous les termes de cette nomenclature se disposent dans l'une ou l'autre des cinq tranches générationnelles (G+2 + n, G+1, G0, G-1, G-2-n) et exclusivement dans l'une d'elles. Il n'y a ici aucun terme transgénérationnel, et on y cherchera en vain des "projections obliques" comme dans les terminologies crow-omaha, ou des effets de symétrie comme dans les terminologies kariëra. En second lieu, il s'agit d'une terminologie *partiellement sexo-centrée*. Si les tranches générationnelles distales (G+2+n et G-2-n) ainsi que G+1 comprennent des termes qui tous peuvent être rapportés à *ego* indépendamment de son sexe, ce n'est plus le cas de la plupart de ceux qui sont inclus à G0 et G-1, pour lesquels il n'y a -

	masculin	féminin		
G+2+n	<i>-pëpë</i>	<i>-tejte</i>		
G+1	<i>-tata</i>	<i>-meme</i>	+	Engendrement
	<i>-choo</i>	<i>-lëlä</i>	-	
G 0	<i>-pii</i>	<i>-yee</i>	+	Âge (relatif)
	<i>-paa</i>		-	
	<i>-bisi</i>		∅	
G-1	<i>-ëtëjñu</i>	<i>-bonto</i>	+	Engendrement
		<i>-are</i>		
G-2-n	<i>-lele</i>			
	-	+	-	Âge (absolu)

Fig. 20 : Tableau contrastif de la terminologie cognatique, pour *ego* masculin.

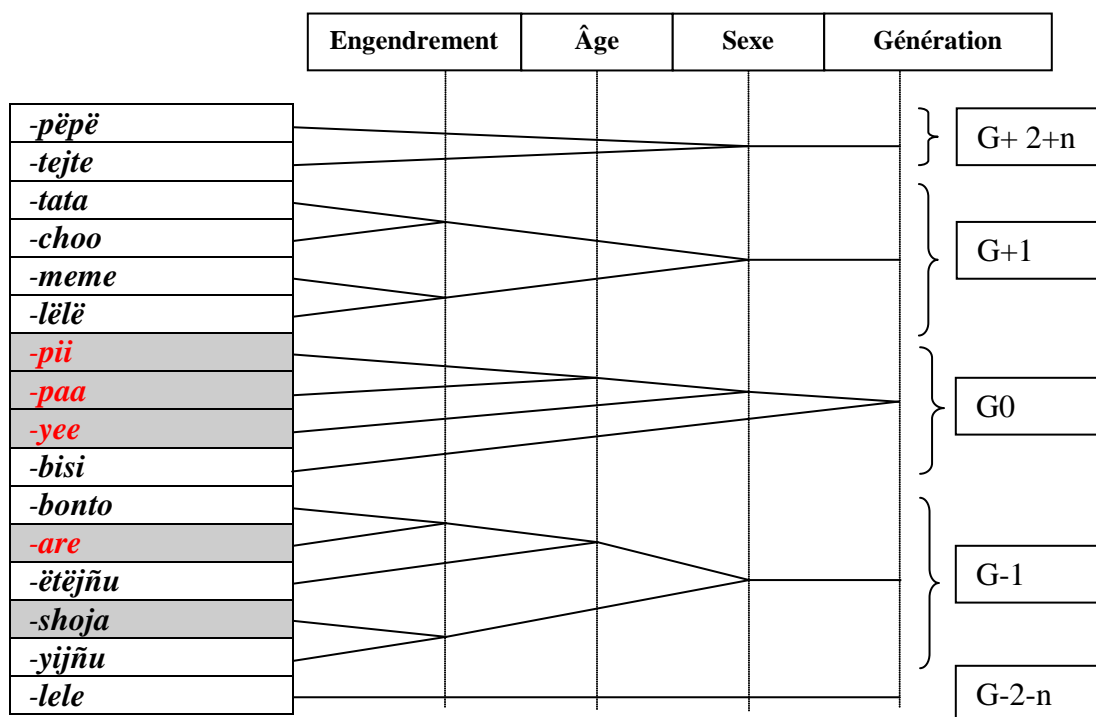


Fig. 21 : Représentation graphique arborescente de la terminologie d'*ego* masculin.

	Masculin	Féminin		
G + 2+n	<i>-pëpë</i>	<i>-tejte</i>		
G +1	<i>-tata</i>	<i>-meme</i>	+	Engendrement
	<i>-choo</i>	<i>-lëlä</i>	-	
G 0	<i>-pipi</i>	<i>-neshu</i>	+	Âge (relatif)
	<i>-dyama</i>		-	
	<i>-bisi</i>		∅	
G -1	<i>-ëtëjñu</i>	<i>-bonto</i>	+	Engendrement
		<i>-shoja</i>		
		<i>-tëë</i>	-	
G- 2-n	<i>-lele</i>			
	-	+	-	
	Âge (absolu)			

Fig. 22 : Tableau contrastif de la terminologie cognatique, pour *ego* féminin.

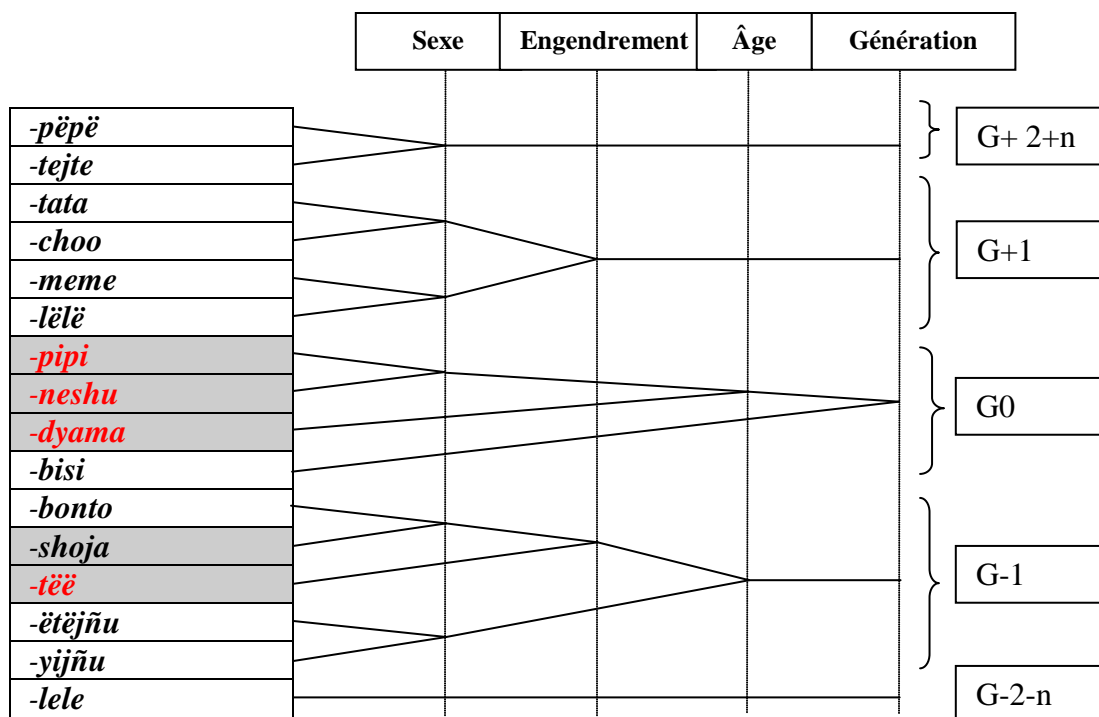


Fig. 23 : Représentation graphique arborescente de la terminologie d'ego féminin.

plus d'*ego* unisexe ; hommes et femmes utilisent, en première personne, soit des termes qui leur sont propres – avec des extensions différentes ou identiques – soit des termes identiques, mais avec des extensions différentes. Les Fig. 20-21 et 22-23 (*cf. supra*), qui présentent l'architecture de la terminologie cognatique pour *ego* masculin et féminin, illustrent ces différences : les cases grisées visualisent les catégories qui divergent selon les sexes et les termes qui, dans celles-ci, sont figurés en rouge, correspondent aux termes qu'utilisent à la première personne exclusivement un homme ou une femme.

Outre celui de la génération, la terminologie cognatique se structure par critères moins généraux dont l'importance relative fluctue selon le sexe d'*ego*. Si on ordonne les traits contrastifs des termes par degré de fréquence, le sexe d'*alter* est le paramètre le plus discriminant de cette terminologie après celui de la génération. À l'exception de G-2-n où *lele* « petits-enfants » s'applique aussi bien aux petites-filles qu'aux petits-fils, toutes les tranches générationnelles tant pour *ego* féminin que masculin comprennent des termes distincts pour les hommes et pour les femmes. Ce n'est qu'à G0 que l'on rencontre un terme où le critère sexuel est inopérant et ne renvoie qu'à l'appartenance générationnelle *bisi* (germain). L'engendrement est un critère de classification moins discriminant que celui du sexe qui ne se réalise qu'à G+1 et à G-1 pour les deux sexes. À G+1, où le sexe d'*ego* est neutre, il permet de donner à *ego* deux points fixes absolus dans la terminologie pour désigner les générations ascendantes : le père (*tata*)²⁶ et la mère (*meme*). Ces deux catégories sont toujours et pour quiconque d'extension égale à 1 et, par conséquent, c'est par rapport à l'un et l'autre membre de ce couple d'époux que se définit l'infinité en extension des catégories *choo*, *lëlë* à G+1 et *pëpë* et *tejte* à G+2. L'opposition « engendré par » / « non engendré par » ne doit pas être confondue avec un marquage de la collatéralité à G+1. Les *choo* peuvent être des collatéraux du père, mais cette condition n'est pas obligatoire, comme on l'a déjà vu.

À G-1, le critère de l'engendrement est moins important pour les hommes que pour les femmes, puisqu'il ne s'applique qu'à un *alter* de sexe masculin. Contrairement à G+1, le critère de l'engendrement ne se superpose plus systématiquement à celui du sexe d'*alter*, toutefois, il permet également de fixer des classes d'extension finie qui s'opposent à des classes d'extension infinie. Un homme distingue ses fils, *bonto* (S), de ses neveux, *are* (BS, ZS, etc.), lorsqu'ils ont atteint la maturité sexuelle, à savoir les fils de tous les parents de sa génération. À l'instar des *choo* qui sont des “non-pères”, les *are* peuvent se définir comme des

²⁶ Pour simplifier la lecture du texte, les termes de parenté spécifique seront dorénavant présentés sans le signe [-] qui indique qu'ils sont toujours et obligatoirement précédés d'un indice personnel, dans leur usage en référence.

“non-fils”. La classe des fils est d’extension fermée, et coïncide avec le nombre d’enfants masculins que procrée *ego* masculin, alors que les *are* constituent une classe ouverte. Si un homme oppose ses fils à ses « neveux », il ne procède cependant pas pareillement pour sa progéniture féminine. Il désigne toutes les femmes pubères de G-1 de la même façon : *shoja*, qu’il en soit le père ou non, ne retenant pas pour les femmes de la génération qui suit la sienne, le marquage du critère engendré / non engendré. Pour le classement de ses parents à G-1, une femme procède autrement que son époux ou que son frère. Opposant, pour sa part, globalement ses enfants aux autres membres de G-1, elle sépare les enfants qu’elle a engendrés de ceux qu’ont engendrés d’autres femmes. Si pour une femme, comme pour son mari ou son frère, un fils est, une fois pubère, un *bonto* et une fille une *shoja*, tous les autres membres de G-1 sont, indifféremment de leur sexe, appelés *tëë*. Seuls les fils (*bonto*) sont donc désignés identiquement par leur père et leur mère. Les filles, de leur côté, sont bien des *shoja* pour leur père et leur mère, mais elles ne sont, pour leur père, qu’un cas particulier d’une classe dont l’extension est illimitée et comprend G-1 dans sa totalité.

L’âge est l’ultime critère discriminant de la terminologie cognatique des parents sur deux registres différents, âge relatif à G0 suivant l’ordre de succession des naissances, âge absolu à G-1 en fonction du développement ontogénique des personnes. A G0 *ego* masculin distingue d’abord entre germains masculins (catégorie non lexicalisée) et germains féminins (*yee*), puis parmi les germains masculins, il fait la différence entre des aînés (*pii*) et des cadets (*paa.*) Une femme, en revanche, distingue d’abord ses germains par le critère de l’âge et elle les discrimine ensuite par celui du sexe. *Ego* féminin oppose les aînés (catégorie non lexicalisée) aux cadets (*dyama*), puis parmi les aînés, elle distingue ceux de sexe masculin (*pipi*) et ceux de sexe féminin (*neshu*). À G-1, si hommes et femmes désignent de la même manière les pré-pubères masculins (*ëtëjñu*) et les pré-pubères féminins (*yijñu*), les enfants pubères sont classés de façon symétriquement inverse. Importe d’abord, pour les hommes, le critère du sexe, et pour les femmes celui de l’engendrement de la même manière qu’à G0.

En l’absence d’un lien cognatique établi et reconnu, l’utilisation de la terminologie des cognats, pour classer par défaut les parents, repose sur une appréciation de l’âge relatif d’*alter*. Les personnes nettement plus âgées qu’*ego* sont traitées comme grand-père (*pëpë*), ou grand-mère (*tejte*), termes que, pour cette raison, les Yuracaré n’hésitent pas à traduire par « vieux » et « vieille » respectivement. Un homme ou une femme de l’âge des parents seront désignés par les termes d’oncle (*choo*) ou de tante (*lëlë*). Petits-enfants (*lele*) et neveu / nièce (*shoja*, *are*, *tëë*) sont les termes réciproques des termes de G+2 et G+1, et leur emploi dépend de l’application des précédents dans les couples que chacun d’eux constitue.

b. Univers relationnels masculin et féminin

La divergence importante entre le point de vue féminin et le point de vue masculin dans la discrimination des cognats est un trait singulier de la terminologie yuracaré sur lequel il faut insister. Il ne s'agit pas de termes qui divergent, alors que les catégories restent de même extension, mais de catégories qui ne sont pas compossibles et façonnent des univers relationnels partiellement distincts selon que l'on est homme ou femme. Les hommes et les femmes partagent, il est vrai, sept catégories. Cet *ego* sans genre ou unisexe régit l'intégralité des termes de G+2+n (*pëpë, tejte*), l'intégralité des termes de G+1 (*tata, choo, meme, lëlë*) et de G-2-n, (*lele*). Par rapport au passé ou aux générations antécédentes, un homme et une femme sont donc parfaitement substituables, de même qu'ils le sont par rapport à leur descendance, mais à deux générations d'écart seulement. En revanche, la situation se présente de façon différente dans la tranche générationnelle d'*ego* et de ses enfants. Dans ces deux générations se déploient les huit termes qui marquent la non-substituabilité entre hommes et femmes. Quatre d'entre eux sont exclusivement utilisés par *ego* masculin. Dans trois cas, ils désignent des hommes (*pïi* et *paa* à G0, *are* à G-1) et dans un seul cas, des femmes (*yee* à G0). Quatre termes sont exclusivement féminins, ils désignent, à G0, des aînés (*pipi*), des aînées (*neshu*), ou des cadets et cadettes (*dyama*) ; à G-1 les non-engendrés (*tëë*). Le terme *shoja* est le seul terme commun de la terminologie qui a une extension différente suivant le sexe d'*ego*. Le couple *pïi/pipi*, peut-être dérivant de même racine (*°pi*), constitue inversement la seule catégorie formellement identique pour les hommes et les femmes, bien que dotée d'un label dépendant du sexe d'*ego*. C'est ici le seul cas de symétrie entre l'univers relationnel masculin et féminin.

Si l'on formalise les distinctions terminologiques entre *ego* masculin et féminin dans une arborescence (cf. Fig. 21 et 23 *supra*), en faisant figurer les critères de classification selon leur ordre de généralité respective, leur ordre de succession n'est pas identique. Cette différence tient au fait qu'à G0, pour un homme, le critère discriminant (après la génération) est le sexe d'*alter* – un homme distingue d'abord entre les femmes (*yee*) et les hommes, puis subdivise ensuite ces derniers entre aînés et cadets, tandis que les femmes procèdent à l'inverse. Par conséquent, pour les hommes, relativement à G0, le critère sexuel est englobant et l'âge relatif englobé ; pour les femmes, le sexe est englobé et l'âge relatif englobant. Cette symétrie inverse se retrouve, à un critère près, à G-1, mais dans un rapport où le sexe a pour paramètre concomitant le critère de l'engendrement. L'homme distingue parmi les membres pubères de G-1, d'abord les hommes des femmes (*shoja*), puis parmi les hommes, ses fils des fils des

autres (*bonto* versus *are*). Les femmes à nouveau font l'inverse : elles distinguent d'abord selon l'engendrement, puis selon le sexe, séparant leurs enfants de ceux des autres (*tëë*), puis parmi leurs enfants, les fils (*bonto*) des filles (*shoja*).

Cette curieuse divergence dans la hiérarchie des critères distinctifs marquant les termes de la nomenclature cognatique atteste que les points de vue masculin et féminin sur l'univers des parents procèdent de priorités classificatoires différentes. Si les hommes mettent plus d'ordre parmi les hommes que parmi les femmes, les femmes accordent plus de poids à la différence aînés / cadets, ou à l'opposition engendrés / non engendrés. En d'autres termes, il est donc prioritaire pour *ego* masculin de se distinguer catégoriquement des femmes, mais cette priorité est exclusivement masculine. Le problème *du* genre, en tant que rapport aux personnes de son sexe et de l'autre sexe, est donc aussi un problème *de* genre, puisqu'il n'acquiert pas une thématization symétrique. Si les hommes, de leur point de vue, peuvent se définir par contraste comme des "non-femmes", en revanche les femmes ne se définissent pas de leur point de vue comme des "non-hommes". Ce sont en quelque sorte les hommes, et les hommes seuls, qui ont "besoin" d'affirmer leur différence des femmes, mais pas l'inverse.

Cette importante distinction redéploie, à un autre niveau, l'opposition entre hommes et femmes telle qu'elle apparaissait dans le cadre du lien matrimonial. En raison de la terminologie qu'ils manipulent, les hommes ont tendance à se définir comme "non-femmes", mais ils sont aussi vis-à-vis de celles-ci "épouseurs", alors que les femmes, qui ne sont pas des "non-hommes", sont en revanche des épousées. Leur statut d'épousées leur permet, par la médiation de la procréation, de s'individualiser les unes par rapport aux autres en tant que génitrices de leurs propres enfants, propriété certes également retenue pour les hommes, mais uniquement lorsqu'il s'agit de s'individualiser par rapports aux fils qu'ils procréent, c'est-à-dire entre hommes et toujours vis-à-vis des femmes. Alors que c'est en accordant plus de poids à l'opposition des sexes que les hommes déploient leur point de vue masculin sur la parenté, c'est par les hommes (en tant que maris) que les femmes peuvent se différencier les unes des autres. Cette divergence de points de vue offre un moyen analytique de caractériser la complémentarité des genres telle que la révèle les jeux terminologiques qu'ont fixé dans leur lexique les Yuracaré. Celle-ci ne renvoie ni à l'image de deux termes en manque de l'autre qui se rejoindraient et fusionneraient dans une "totalité", ni à une logique contradictoire où un homme serait une non-femme, et une femme un non-homme, comme c'est le cas dans les systèmes de classification dravidiens, où les genres masculin et féminin sont par définition en position contradictoire, puisque c'est précisément sur cette opposition

que peut se déployer la distinction entre croisés et parallèles²⁷. Le rapport au genre propre à chaque sexe s'inscrit dans la logique classificatoire de façon asymétrique, au même titre que le rapport ou l'application du lien matrimonial qui va de l'époux vers l'épouse.

c. Modulations vocatives

L'écart entre la terminologie cognatique utilisée en référence et les termes vocatifs est peu accentué en yuracaré. Il est possible de faire un usage vocatif des termes de référence en reprenant la même construction grammaticale. Les personnes qui veulent marquer le respect, et une distance bien considérée, utilisent la formule de première personne *ti-X*, « mon X ». Mais cette formule quelque peu affectée est bien moins courante que celle qui utilise le terme de parenté seul. La créativité et les registres du vocatif varient en fonction de la génération de l'*alter* à qui l'on s'adresse et, comme c'est généralement le cas, ils concourent soit à neutraliser certains contrastes marqués en référence, soit à surdéterminer affectivement certains termes, les deux processus pouvant être conjoints. La suppression d'un contraste équivaut également à une surdétermination affective des termes, et répond dans ce cas à un processus extensionnel qui veut que l'on traite X comme l'on traite Y. Par ailleurs, bien que les fluctuations interindividuelles rendent la perception du phénomène moins tranchée, il semble que l'on puisse opposer les usages vocatifs des hommes et des femmes : celles-ci tendant en effet à être plus affectueuses que ceux-là.

Pour interpellé des personnes de G+2, les Yuracaré conservent les termes de référence : ils appelleront une grand-mère *tejte* (grand-mère), ou *ti-tejte* (ma grand-mère), un grand-père *pëpë* ou *ti-pëpë* (grand-père, mon grand-père). À G+1, la bifurcation engendré / non engendré se trouve dans la plupart des cas suspendue, et les collatéraux des parents, ou n'importe quelle personne de G+1, peuvent se trouver traités comme des géniteurs. Tout homme de G+1 sera interpellé par le terme *tata* (F en référence), comme une femme sera interpellée *meme* (M en référence). *Ti-tata* et *ti-meme* semblent des formes inusitées. Dans certaines communautés, où l'usage de l'espagnol est de plus en plus prégnant, on emploie volontiers au vocatif *tío* et *tía*, des termes qui conduisent, contrairement à la formule précédente, à maintenir la distinction engendré / non engendré. Il existe enfin un autre registre d'appellation, affectueux, qui se

²⁷ Si le frère de mère (ou la sœur de père) donnent naissance à des croisés (ou affins virtuels), c'est que les germains de sexe différent ont une position inverse l'un de l'autre. Le statut contradictoire des hommes et des femmes en clé dravidiennne est un corrélat de la "logique booléenne" qui s'applique au calcul des positions d'affins et de consanguins : un consanguin d'un consanguin est un consanguin, un affin de consanguin (ou un consanguin d'affin) est un affin, mais un affin d'affin est un consanguin.

construit par ajout au terme de référence du suffixe *-ñu*, (petit) prenant valeur diminutive. L'ajout de ce suffixe peut apparaître avec ou sans la marque possessive : *ti-tata-ñu*, (mon petit papa, mon papa chéri); *tata-ñu* (petit papa, papa chéri), etc. Plus rarement, cette dérivation peut s'entendre à l'adresse pour des grands-parents, *tejte-ñu*, *pëpë-ñu*, dans la bouche de petits-enfants. C'est plus souvent les filles qui s'adressent par ces termes à leurs parents ou leurs grands-parents. Il n'existe, à G+1 comme à G+2, aucun vocatif qui ne soit pas lui-même fondé sur un terme de référence, et aucun vocatif qui transcenderait la différence générationnelle.

Le jeu des termes utilisés à l'adresse pour des personnes de G0 et G-1 et parfois G-2, est plus complexe que pour les générations ascendantes. Les Yuracaré font montre d'une relative souplesse dans l'usage des termes pour les gens de leur génération, ou plus jeunes, qui peuvent, contrairement aux termes de G+2 et G+1, neutraliser la stricte différence générationnelle de la terminologie de référence. Supprimant la distinction entre G-1 et G-2-n, tous les hommes et les femmes peuvent ainsi appeler *alter*, lorsqu'il est séparé d'eux par un écart d'âge notable, par le terme *tí-nñu* (mon petit). Ce terme d'adresse qui est le réciproque de *tata-ñu* et de *meme-ñu*, (éventuellement de *pëpë-ñu* ou de *tejte-ñu*) connote l'affection et la tendresse. Il est évidemment surtout utilisé pour désigner des cognats proches, mais pas exclusivement. L'emploi de *tí-nñu* ne dépend pas forcément de l'âge absolu des partenaires : on pourra l'entendre prononcer par une femme de soixante-dix ans à l'attention de l'une de ses filles de cinquante. Ce terme véhicule une notion de protection de « petite chose douce et agréable ». Il n'est pas à proprement parler un terme de parenté. Littéralement, il signifie « ma progéniture », mon « bébé ». Il se dit aussi du petit d'un animal et avec la dérivation *-ta*, des rejets de souches de certaines plantes, par exemple les bananiers, (*a-ñu-ta*), ou encore des œufs de poissons recueillis dans leur ventre, un caviar nommé au pluriel *ma-ñu-ta-w*. La fréquence d'emploi de *tí-nñu* est plus importante chez les femmes que chez les hommes. La probabilité de voir employé *tí-nñu* diminue à mesure que l'écart d'âge entre les personnes décroît. Si le membre de G-1 est un *alter* plus âgé qu'*ego*, le critère de l'âge relatif supplante la logique générationnelle. Il est ainsi fort peu probable qu'*ego* appelle une telle personne « mon petit », sauf bien entendu par humour. En revanche, une personne n'appellera pas un cognat d'une génération supérieure *tí-nñu*, même s'il est notablement plus jeune qu'elle. Dans un tel cas, on utilisera au vocatif *ti-bisi*, plus neutre, qui s'étend ainsi sur plus d'une génération.

Pour s'adresser à une fille en général, qu'elle soit engendrée ou non, de G-2-n ou de G-1, voire de G0 mais surtout de G-1, *ego*, féminin ou masculin, peut utiliser le terme *yijñu*,

dépourvu du possessif, gommant la distinction pubère / impubère. Si *tí-nñu* est plus largement employé par les femmes, et neutralise le sexe, *yijñu* paraît prédominer sur *tí-nñu* dans le langage des hommes, une tendance congruente avec la logique discriminante de la terminologie de référence masculine. Si *yijñu* est d'un usage courant au vocatif chez les hommes, son corrélat masculin *ëtëjñu* n'est jamais employé pour appeler les enfants mâles, ni par les hommes ni par les femmes. On emploie ici *tí-nñu*, sexuellement neutre. À G-1, tant les hommes que les femmes ont tendance, respectivement, à supprimer à l'appel *ti-are* (masculin) ou *ti-tëë* (féminin), pour leur substituer un *ti-bonto* (mon fils) ou un *ti-shoja* (ma "fille") considéré plus affectueux, mais aussi plus familier.

Il existe un couple de termes vocatifs d'usage courant sur le Sécure et sur l'Isiboro (mais pas sur le haut Isiboro) qui a tendance à déplaire aux Yuracaré du Chapare pour sa connotation par trop sexuelle. : *bibi* et *wiwi*. Ces termes sont employés presque exclusivement par les hommes comme équivalent de l'usage vocatif de *yijñu* d'une part et de *bonto* d'autre part. On peut appeler une femme de G-1 et de G-0 lorsqu'il s'agit d'une sœur (Z), *bibi*, « vagin », terme considéré comme affectueux par ceux qui l'emploient et ne véhiculant aucune grossièreté. Dans certains cas, un père pourra en maintenir l'usage même si sa fille est devenue mère de famille. Similairement, le terme *wiwi*, dont le sens est « pénis de pré-pubère », peut également être utilisé comme synonyme de *bonto* ou de *ti-bonto*, fils, et s'appliquer aussi aux neveux *are* ou encore à tout homme de G-1. Il appartient également davantage au langage masculin que féminin. On remarquera que si le terme que les hommes utilisent pour les hommes plus jeunes équivaut à « zizi » ou « zigounette », mais non à pénis mature (*uli*), cette opposition immature / mature n'existe pas dans le cas du terme utilisé pour les femmes qui signifie « vagin ». Bien qu'il existe dans le lexique, le terme « vagin de pré-pubère », *kokko*, n'a été que très exceptionnellement entendu comme vocatif sur le haut Sécure. L'aspect anodin de ces termes, pour ceux qui les emploient, contraste avec les références insultantes produites en caractérisant un homme par l'anatomie féminine – comme lorsque l'on traite, par exemple, un homme de « poil de vagin » (*bibi-m-poso*) ou de « mangeur de crapaud » (*tumumu-n-chata*).²⁸

Les usages vocatifs utilisés entre membres de G0 sont encore plus souples et fluctuants que les appellatifs intergénérationnels, et ont pour particularité, à la différence des précédents, de varier sensiblement selon l'âge absolu des interlocuteurs. Si les enfants d'une même fratrie

²⁸ L'usage de termes sexuels pour désigner au vocatif des gens plus jeunes que soi se retrouve ailleurs dans les basses terres. Chez les Yanōmami centraux par exemple « à la génération du petit-fils d'*ego*, on dit *mōrōsi* ou *mōka* (pénis) ou *busi* à tout petit garçon, et *nakasi* ou *naka* (vagin) à toute petite fille » (Lizot, 1971, p. 30).

semblent aujourd'hui utiliser entre eux le prénom surtout pour s'interpeller, la situation change lorsqu'ils deviennent adolescents (pubères). Ils préfèrent alors utiliser les termes de parenté de référence sans l'usage du pronom possessif. Un jeune homme s'adresse à un (frère) aîné en lui disant *pii*, et celui-ci répond *paa* (cadet). Il appelle une sœur *yee*, ou *yijñu* si elle est plus jeune ou s'il entend lui montrer plus d'affection. Une jeune femme interpelle, elle aussi, ses germains en mobilisant au vocatif les termes de référence. À mesure que les membres de G0 prennent de l'âge, qu'ils se marient et ont des enfants, l'emploi des termes d'adresse calqués sur ceux de référence diminue, mais de façon différentielle entre les sexes. Un homme appelle volontiers sa sœur *meme* si elle a des enfants, appellation métonymique qui ne signifie pas qu'il prend sa sœur pour sa mère, mais reconnaît sa maternité. Quant à deux frères âgés, qui ont chacun des enfants ou des petits-enfants, ils ont tendance à utiliser l'auto-réciproque *ti-bisi* plutôt que frère cadet ou frère aîné, la vieillesse rendant obsolète l'importance de marquer leur âge relatif.

Les femmes paraissent maintenir avec plus de rigueur les termes de référence, même l'âge venant : une sœur aînée ou un frère aîné restent une sœur aînée ou un frère aîné même lorsque les personnes en question sont aussi des grands-parents. Les époux, qui utilisent souvent leur prénom pour s'interpeller, recourent aussi volontiers, avec l'âge, aux termes *meme* (maman) et *tata* (papa) lorsqu'ils ont des enfants, puis *tejte* (grand-maman) et *pëpë* (grand-papa) lorsqu'ils ont des petits-enfants. Par contre, les termes d'époux et d'épouse ne sont jamais employés au vocatif. Il vaut la peine de remarquer que selon certains interlocuteurs âgés, on pouvait entendre autrefois des hommes interpeller leur épouse *yijñu*, ou *yee*, ou encore *ye-te* "sorte de sœur" (ajout du suffixe *-ta* et harmonie vocalique). De tels usages, aujourd'hui vieilliss ou restreints à la narration des récits mythologiques, incitent à voir un masquage du rapport matrimonial au profit d'un rapport de germanité. Pareillement, une femme pouvait appeler son mari « frère aîné » *pipi*, quel que soit leur âge relatif : il eut été incongru d'interpeller son mari avec le terme *dyama* « cadet » puisqu'il pouvait aussi désigner une femme (une sœur cadette). Les vocatifs anciens des termes d'époux conservaient, en mobilisant le classement par l'âge, la dualité du mari « épouseur » et de la femme « épousée ».

d. Les résonances sémantiques de la terminologie

À l'exception des termes *wiwi* et *bibi* utilisés au vocatif sous un sens figuré (une synecdoque) – et de *yee* dont la signification sœur est incluse dans celui de « femme » comme un cas particulier –, les termes de parenté yuracaré sont relativement peu polysémiques. Pour la plupart d'entre eux, ils se présentent comme des termes opaques qui laissent rarement entrevoir une étymologie ou repérer un air de famille avec d'autres termes dont les significations seraient extérieures à la parenté. À cette situation font exception néanmoins quelques termes. La forme nominale *pëpë* (homme de G+2+n), peut devenir un adjectif et prendre la valeur de « vieux », « ancien » voire porter la marque de dérivation adverbiale – *sh*.²⁹ L'éloignement générationnel (vers le “haut”), qui fait des hommes qu'*ego* nomme ainsi ceux qui ont aussi le plus vécu, associe au terme *pëpë* un aspect quantitatif de durée, d'ancienneté, pouvant servir à décrire par analogie tout ce qui possède un caractère imposant. Pour prendre un exemple lexicalisé et commun, on peut dire, lorsque l'on est à la confluence d'une rivière, que le cours d'eau principal est <*adyuma a-pëpë*>, « le “grand-père” de la rivière ». Une expression difficilement traduisible qualifie les crues soudaines des rivières provoquées par des précipitations importantes dans les Andes. On dira qu'elles sont : <*samma a-pëpë*>, lit. « le “grand-père” de l'eau ». Certains animaux, certains arbres, s'ils présentent une taille importante ou des signes de vieillesse, seront également désignés par *pëpë*. Quant au sens et à l'usage de cette racine pour faire référence aux aïeux, on peut se reporter aux commentaires déjà faits sur la forme *pëpë-shama*³⁰.

Le terme qui désigne le fils d'*ego*, *bonto*, donne aux Yuracaré l'occasion de quelques débats internes. Pour certains d'entre eux (Chapare, haut Isiboro) *bonto* a, en effet, deux acceptions : s'il signifie fils, il peut aussi dire sperme, mais alors sous la forme pluralisée *bonto-w*. Pour d'autres (notamment sur le haut Sécure), *bonto* ne devrait signifier que fils, car sperme devrait se dire *bëli-w*³¹. Une telle distinction pourrait-elle cependant signifier que *bonto-w* désignerait ainsi le sperme comme la matière germinale produisant par excellence un « fils », comme si ce « fils » était inclus à l'intérieur de cette matière ? Très vraisemblablement non. Dans l'espagnol local, parlé aujourd'hui par les hommes Mojeños et qui s'est répandu parmi les Chimane et les Yuracaré (et dont on a pu se rendre compte dans

²⁹ On a vu par exemple que l'expression *pëpë-sh yújure* désigne pour certains Yuracaré l'humanité qui précède l'arrivée d'*Ayma-shuñe*. Ce sont les *yújure* qui sont *pëpë*.

³⁰ Cf. chapitre I/1/a.

³¹ En plus de *bonto-w* et de *bëli-w*, il existe d'autres termes qui peuvent être utilisés pour désigner le sperme. Pour ces exemples et des considérations sur ce que l'on peut retirer de cette variété terminologique, cf. chapitre VII/2/a.

plusieurs communautés du haut Sécure) l'expression *mi leche*, « mon lait », est une façon plaisante d'évoquer ses enfants à travers un euphémisme qui vaut ici pour « sperme »³². Cet usage tendrait à accréditer la continuité “temporelle” sperme-fils. En effet, si le sperme peut désigner un enfant, pourquoi ne pas imaginer que le terme fils désigne aussi, et réciproquement le sperme. Cette logique semble toutefois difficilement compatible avec la logique classificatoire des termes de parenté, et plus spécialement la distinction *ëtëjñu* (*wiwi*) / *bonto*. Cette distinction, en effet, signifie que les Yuracaré font la différence entre des hommes matures sexuellement, et des garçons pré-pubères, par l'intermédiaire du développement physiologique de leur organe reproducteur. Il semble donc que la connexion entre les deux acceptions doive davantage à cette opposition qu'au fait qu'un fils est le devenir du sperme de son père ou qu'il était en puissance dans celui-ci. Si le fils et le sperme peuvent être désignés par deux termes partageant la même racine, on peut supposer que c'est parce qu'un garçon pubère devient précisément porteur de sperme. C'est un enfant mâle « mature », capable de se reproduire, et donc partant de se marier. L'usage que font les Yuracaré de *wiwi* (pénis impubère), au vocatif semble indirectement confirmer par antiphrase une telle hypothèse³³.

Les termes *yijñu* et *ëtëjñu* semblent susceptibles eux aussi, au moins pour le premier d'entre eux, d'offrir une étymologie. Bien qu'ils constituent, en l'état, des formes lexicales soudées, leur final *ñu* et leur connotation de petitesse suggèrent qu'ils portent la trace du suffixe *-ñu* « petit ». Un éventuel radical *°yi-* pourrait prendre sens à partir de *yee* : une « petite fille » pourrait être étymologiquement une « petite femme ». La connexion de la forme *yi-j-ñu* avec un possible *°ye(e)-j-ñu*, et le passage [e] > [i] pourraient être dû à un problème morphologique de composition ou d'accentuation que l'on n'a pas encore identifié. Le rapprochement entre « femme » et « fille » ne se reproduit pas cependant en miroir du côté masculin : le segment *ëtë(j)* est en effet un radical orphelin de la langue yuracaré³⁴.

³² On n'entrera pas ici sur l'intéressante euphémisation d'un fluide masculin par un fluide féminin.

³³ A. Djup indique pour sa part que « de nombreux termes yuracaré pour le sperme signifient “enfant” – *anñu*, *abonto*, *ayijñu* (“enfant”, “fils”, “fille” respectivement) » (2007, p. 99). Elle met en rapport cet usage avec l'expression temporelle que certains hommes utilisent lorsqu'ils situent un événement en disant « quand tel enfant était encore dans mes testicules ». Si Djup a raison de souligner l'importance de la connexion, celle-ci est néanmoins spéciale dans le cas de *bonto-w*. En effet, ce n'est que la construction *bonto-w* qui signifie pour certains Yuracaré « sperme », mais non *a-bonto* qui ne signifie que « mon fils ». Tous les termes qui désignent le sperme (en tant que matière séminale) sont suivis de l'enclitique pluralisateur *-w*.

³⁴ L'existence de la variante *atajñu* pourrait permettre peut-être de rattacher *ata* à *tata* « papa », mais ne peut être confirmée.

Lacueva (1893 [ca 1820])		Ribera, Rivero et Rocha (1991)		Nuevas Tribus (Misiones) (1991)	
<i>pepe</i>	avuelo [sic.] = grand-père	<i>pepe</i>	abuelo = grand-père	<i>pëpë</i>	abuelo = grand-père
<i>tecte</i>	avuela [sic.] = grand-mère	<i>tejte</i>	abuela = grand-mère	<i>tejte</i>	abuela = grand-mère
<i>tata</i>	padre = père	<i>tata</i>	padre = père	<i>tata</i>	padre = père
<i>cho</i>	tío = oncle ; padrasto = parâtre	<i>choo</i>	tío = oncle	<i>choo</i>	tío = oncle
<i>meme</i>	madre = mère	<i>meme</i>	madre = mère ;	<i>meme</i>	madre = mère
<i>lele</i>	1) tía = tante ; 2) avuela [sic.] = grand-mère	<i>lele</i> ; <i>lëlä</i>	tía = tante	<i>lëlä</i>	tía = tante
<i>pi</i>	hermano, el mayor = frère aîné.	s. d.		<i>pïi</i>	hermano mayor de hombre = frère aîné (Ms.)
<i>pa</i>	hermano, el menor = frère cadet	s. d.		<i>apaa</i>	hermano menor de hombre = frère cadet (Ms.)
1) <i>yee</i> ; 2) <i>zee</i> ; 3) <i>taye</i>	1) hermana = sœur ; 2) hijo (para hombre) = fils [?] 3) hija cuando muchacha = jeune femme	<i>yee</i>	hermana = sœur	<i>yee</i>	hermana mayor, menor de hombre = sœur aînée ou cadette (Ms.)
<i>pipi</i>	la hermana llama á su hermano mayor ... = la sœur appelle son frère aîné...	s.d.		<i>pipi</i>	hermano mayor de mujer = frère aîné (Fs.)
<i>neso</i>	la hermana mayor = la sœur aînée	s.d.		<i>neshu</i>	hermana mayor de mujer = sœur aînée (Fs.)
<i>yama</i>	hermana menor = sœur cadette; hermano menor (de mujer) = frère cadet (Fs.)	s.d.		<i>dyama</i>	hermana menor de mujer = sœur cadette (Fs.) ; hermano menor de mujer = frère cadet (Fs.)
<i>bisi</i>	hermano = frère	<i>bisi</i>	hermano = frère	<i>bisi</i>	hermano, hermana = frère, sœur.
<i>bonto</i>	hijo = fils ; hermano (para mujer) = frère (Fs.)	<i>bonto</i>	hijo = fils ; joven = jeune homme.	<i>bonto</i>	hijo grande = fils 'adulte'.
<i>are</i>	sobrino del hombre = neveu (Ms.)	<i>are</i>	sobrino = neveu	<i>are</i>	su sobrino de hombre = son neveu (Ms.)
<i>tee</i>	sobrino, -a de la mujer = neveu, nièce (Fs.)	<i>tëë</i>	sobrino = neveu	<i>tëë</i>	sobrino, -a de mujer = neveu, nièce (Fs)
<i>atecñu</i>	hijo pequeño = fils jeune en âge.	<i>tejñu</i>	hijo = fils ; adolescente, chango = adolescent, jeune homme	<i>ëtëjñu</i>	hijo = fils.
<i>sauja</i>	1) moza = jeune femme ; 2) sobrina del hombre = nièce de l'homme	<i>ashoja</i>	hija joven = fille jeune	<i>shoja</i>	hija = fille
<i>ye-ñu</i>	1) hija pequeña = fille petite ; 2) sobrina del hombre = nièce de l'homme	<i>yijñu</i>	chica = jeune fille.	<i>yijñu</i>	muchacha = jeune femme
<i>lele</i>	nieta y nieto = petit-fils, petite-fille.	<i>lëlä</i>	nieto = petit-fils.	<i>lele</i>	nieto, -a = petit-fils, petite-fille.

NB : termes indiqués avec leurs graphies originales.

Fig. 24 : Tableau de la terminologie cognatique dans le temps et dans l'espace.

e. Stabilité historique, variantes régionales et comparaisons ethnographiques

La stabilité tant historique que spatiale du vocabulaire de la parenté cognatique yuracaré est remarquable et rappelle dans ce domaine ce que l'on pouvait déduire de la comparaison spatiale et temporelle des versions de la geste de *Tiri*. L'excellent vocabulaire qu'a légué Lacueva recense l'intégralité des termes contemporains, en leur donnant dans la plupart des cas la même acception qu'aujourd'hui et sa terminologie ne présente aucun terme dont on pourrait dire qu'il a disparu actuellement. Seules certaines acceptions surprennent : par exemple l'équation « grand-mère », *lëlë* (normalement « tante ») en parallèle avec le classique *tejte*, ou la mention de *ta-yee* avec la traduction « notre fille », alors que l'on comprend aujourd'hui « notre "sœur" ». Cela dit, ces divergences sont mineures et la logique de la nomenclature est parfaitement repérée, on ne peut que louer l'attention de Lacueva qui est parvenu à la rendre avec une telle précision. Les données contemporaines recueillies sur le Sécure et l'Isiboro aujourd'hui sont parfaitement congruentes entre elles et avec les données présentées jusqu'ici : la liste de termes (en partie incomplète) collectés par Ribera, Rivero et Rocha (1991) avec des collaborateurs yuracaré originaires de la région de confluence de l'Isiboro et du Sécure et celle, œuvre des missionnaires de *Nuevas Tribus* (1991b, 1991c) recueillie sur le Chapare, se contrôlent mutuellement (cf. Fig. 24 *supra*). Le contact des langues, espagnol et yuracaré, et les rapports sociaux qu'ont établis les Yuracaré avec leurs voisins ne semblent pas avoir affecté profondément leur système classificatoire (du moins dans la région d'enquête).

Une tendance, dont il est encore difficile d'établir l'ampleur, voudrait, selon des interlocuteurs du Chapare grâce auxquels j'ai pu recueillir quelques informations à ce sujet, que la modification la plus notable consiste à oublier les termes *choo* et *lëlë* pour les remplacer systématiquement par l'espagnol *tío* et *tía* (oncle et tante). Il en irait de même pour leurs réciproques *are* et *tëë* qui seraient remplacés par un terme générique partagé par *ego* féminin et masculin : l'espagnol *sobrino*. Dans deux cas qui ont pu être étudiés, *ego* masculin utilisait *sobrino* pour faire référence à des hommes de G-1 dont il n'était pas le géniteur, alors qu'il employait *shoja* ou l'espagnol *hija* (fille) pour les femmes de G-1, respectant donc l'extension des termes *bonto* et *are*. Pareillement, une femme employait *sobrino*, mais sans marquer le genre du terme comme le voudrait la grammaire espagnole, l'utilisant, soit pour des hommes soit pour des femmes, calquant ainsi l'extension de *sobrino* sur celle de *tëë*. La substitution dans les deux cas n'a pas affecté la structure de discrimination des termes. Le

terme espagnol s'est trouvé "retailé" sur le modèle du terme qu'il a remplacé, sans autres conséquences.

Stable dans le temps, la terminologie yuracaré est dotée d'une particularité supplémentaire, elle semble, autant au niveau des termes que de sa structure, avoir été relativement peu touchée par des phénomènes de diffusion régionale. Un survol ponctuel des nomenclatures de parenté de quelques populations plus ou moins voisines des basses terres boliviennes – celles des Chimane, des Ese-Eja, des Siriono – mais aussi des nomenclatures « historiques » des hautes terres – vocabulaire aymara collationné dans la chefferie de Pacajes, vocabulaire quechua obtenu au Cuzco, ou encore le vocabulaire contemporain des Uru Chipaya ne montrent aucune similitude ou convergence, ni dans la structure générale, ni même dans des termes ponctuels³⁵. Cette idiosyncrasie de la terminologie de parenté est un indice supplémentaire de la trajectoire historique divergente et spécifique des Yuracaré dont témoignait à lui seul leur isolement linguistique. Aucun phénomène de convergence zonale n'est perceptible dans cette terminologie, à l'exception de deux termes que les Yuracaré partagent avec les Mojeños, *tata* et *meme*³⁶. Toutefois l'exacte coïncidence des termes n'est pas la preuve irréfutable d'un phénomène de convergence régionale. Comme on l'a relevé depuis longtemps, les termes des parents (père et mère) sont universellement trop semblables pour que l'on puisse en faire de bons marqueurs de diffusion³⁷.

Pourtant, si les Yuracaré ont une terminologie qui semble se distinguer de nombre de leurs voisins immédiats, ils ne sont pas pour autant un hapax. À défaut de pouvoir statuer sur le matériau ethnographique chiquito, et le matériau d'autres populations de langues non classées des basses terres (Movima, Itonama, Cayubaba, et Canichana) qui n'ont pas pu être consultées, on se contentera de remarquer que la terminologie yuracaré présente de nombreux points communs avec certaines terminologies de la région du Chaco : les Toba (Qom) font usage d'une terminologie qui met en évidence des traits très proches de celle des Yuracaré³⁸, et il en irait de même semble-t-il pour les groupes Ayoreo³⁹, Mataco (Wichi, Weenayek) et Chulupi (Nivacle), les uns et les autres possédant l'association « eskimo » à G+1 et

³⁵ Pour les Chimane voir Daillant (1994, 2003), pour les Ese-Ejja, Lepri (2003), pour les Siriono, Schermair (1949), Holmberg (1978 [1950]), et Pérez Diez (1999) pour des données différentes. Pour les terminologies andines anciennes, on se fonde sur Bertonio (1984 [1612]) pour l'aymara et sur González Holguín pour le quechua (1952 [1608]). Une nomenclature partielle des Uru Chipaya a été réunie par Wachtel (1990).

³⁶ Zulema Lehm, communication personnelle.

³⁷ Jakobson (1962 [1960]).

³⁸ Pour une analyse approfondie et récente des terminologies de parenté des Toba argentins, on se reportera à Tola (2004, p. 278-286).

³⁹ Salvatore D'Onofrio, communication personnelle.

« hawaïen » à G0⁴⁰. Cette proximité des terminologies yuracaré avec celles qui semblent dominer dans l'aire chaquenienne milite en faveur d'un rapprochement "historique" des Yuracaré avec les populations de cette région. On remarquera toutefois que le dimorphisme terminologique entre les hommes et les femmes ne se retrouve pas chez les Toba, dont la terminologie est parfaitement symétrique.⁴¹ Il n'a pas été possible de rencontrer une structure similaire dans aucune terminologie "eskimo G+1, hawaïenne G0" jusqu'à présent. Compte tenu de l'absence de travail de synthèse récent sur de telles données, on ne peut pour le moment en tirer aucune conclusion.

3. Affinité et affinité croisée

L'absence de détermination corrélatrice de l'affinité à la consanguinité dans la terminologie yuracaré, fait des affins effectifs une classe de personnes dont l'extension n'est pas calculable ou extrapolable *de jure* par l'application d'une logique terminologique récursive et elle se limite *de facto* à une collection d'individus concrets. Les termes d'affinité ne s'appliquent qu'à des affins effectifs et non à une affinité catégorielle inverse elle-même de la consanguinité. Dans un tel système, deux limites viennent donc, du dehors pourrait-on dire, définir l'extension de la classe des affins : une série restreinte de points d'accrochage dans la parentèle d'*ego* – des mariages – et, à partir de ces prises, une capacité d'irradiation permettant le reclassement des parents du conjoint. L'affinité prend effet à partir du mariage d'*ego* au premier chef, mais aussi de certains de ces cognats, d'autre part la portée de l'affinité, au-delà du mariage, est conditionnée par sa capacité à se prolonger et à parcourir les chaînons au-delà du conjoint qui en constitue le lieu d'insertion. Toutefois l'articulation de la terminologie cognatique et de l'affinité ne limite pas à ce processus de redésignation des cognats par des termes d'affinité effective. Cette proposition générale, si fondamentale soit-elle pour comprendre le lien entre l'affinité et le cognatisme dans un tel système, doit elle-même être associée à deux propositions complémentaires.

⁴⁰ Murdock (1981).

⁴¹ Ailleurs dans les basses terres, on remarquera qu'il existe d'autres apparitions de terminologies cognatiques cumulant un classement "eskimo" à G+1 et "hawaïen" à G0. Si la terminologie miraña analysée par Karadimas (2000) paraît susceptible d'être associée aux terminologies du Chaco et aux Yuracaré, cela ne semble pas être le cas des Kandoshi. Taylor (1998) développe une minutieuse argumentation fondée entre autres sur les termes d'affinité des époux croisés des germains des parents, pour montrer qu'en dépit d'une terminologie *a priori* incompatible, on serait ici en présence d'une « anamorphose » très singulière d'un système dravidien.

D'une part, si l'affinité effective constitue bien un échantillon discret de personnes auxquelles on applique les termes d'affins appropriés, cela ne suppose pas que l'affinité se réduise aux gens appelés par de tels labels : il existe une affinité latente marquée en creux dans la terminologie cognatique elle-même, par le biais de l'opposition entre parents épousables et parents non-épousables. En d'autres termes, toutes les positions reconnues par la terminologie cognatique ne sont pas susceptibles d'accueillir une relation d'affinité. Certaines lui font obstacle, d'autres s'y prêtent. D'autre part, dans son propre déploiement, l'affinité n'est, elle-même, pas unitaire, mais bifurque en deux sous-systèmes formellement et sociologiquement différents qu'il convient de ne pas confondre : sous-systèmes que l'on a décidé d'appeler l'affinité croisée et l'affinité parallèle. Il n'est pas le lieu ici de dire si ces propriétés sont inhérentes à tous les systèmes de parenté comparables à celui des Yuracaré et s'ils en constituent les traits diacritiques qui seraient propres à les identifier, mais il va de soi que l'on se trouve face à des propriétés générales qui vont au-delà de l'explicitation ou de l'analyse d'un cas particulier.

Reprenons les deux propositions complémentaires présentées précédemment : l'existence d'une affinité latente marquée parmi les cognats d'un côté et la bifurcation de l'affinité en deux sous-systèmes de l'autre. Comme on l'aura constaté, la terminologie cognatique yuracaré ne prédispose pas (par le biais d'une reconnaissance d'un caractère croisé des parents) l'affinité en son sein, ni n'étend la prohibition de l'inceste sur de multiples positions en dilatant le pas des bouclements d'alliance. Toutefois, elle n'en marque pas moins, en partie, et selon un dessin particulier, la limite entre parents non-épousables et parents épousables. Père et mère, fils et fille, mais aussi frère (B) et sœur (Z) constituent pour les Yuracaré un bastion où l'intermariage est toujours prohibé. Pour peu qu'ils n'appartiennent pas à ces catégories, tous les autres parents sont sinon épousés de fait, du moins épousables de droit par *ego*. On reviendra sur le problème de l'absence de discrimination latérale à G0 et donc sur l'unité terminologique qui prévaut à cette génération, mais on peut d'ores et déjà préciser qu'une affinité latente caractérise les liens d'*ego* avec tous ses parents – y compris ses propres germains, mais sous réserve dans ce cas d'une condition supplétive – à l'exception des quatre relations, père, fils, mère, fille. On en déduit que la collection des affins effectifs, nommés comme tels, vient se diffuser dans un milieu d'affinité latente, elle-même portée par la terminologie cognatique, positivement à G+1 et à G-1.

Les deux sous-systèmes à travers lesquels bifurque l'affinité se définissent et s'opposent l'un à l'autre par des caractéristiques formelles. La première formule de l'affinité – que l'on a convenu d'appeler croisée – correspond à une affinité "orthodoxe" : celle du beau-frère et de

la belle-sœur, du beau-père et de la belle-mère. L'autre, que l'on a décidé de qualifier d'affinité "parallèle", que l'on traite souvent comme de la coaffinité est en général délaissée dans les études de parenté. Elle aussi dépend de l'existence d'un mariage, mais n'est pas un cas particulier de l'autre, puisque les deux sous-systèmes sont différents. Sur un plan formel, l'affinité croisée unit en effet *ego* et *alter* par suite d'un mariage, et intervient lorsque *ego* ne peut pas occuper la place d'*alter* sans violer la règle de prohibition de l'inceste ou la contrainte absolue de sa propre détermination sexuée. Un homme ne peut être son propre beau-frère, où si c'est le cas il aura franchi la limite de l'inceste en épousant sa sœur, et un homme peut encore moins, évidemment, être sa propre belle-sœur. En revanche, à la différence de l'affinité croisée, l'affinité parallèle désigne des positions compossibles entre *ego* et *alter*, par rapport à une même personne (un troisième terme) où l'un et l'autre sont substituables. *Alter* est un affiné parallèle lorsqu'il occupe la place laissée vide par *ego*, ou vient prendre la place d'*ego* par rapport à un même conjoint. Si *ego* est le mari de telle femme, rien ne s'oppose dans ce système à ce qu'il ait pu être l'époux de la sœur de cette femme. L'affiné parallèle (un *chee* pour un *ego* masculin) est précisément cet *alter* qui établit parallèlement à *ego* une relation homologue, isomorphe à un terme identique. Alors que l'affiné croisé se définit comme tel par irradiation de l'affinité depuis le conjoint épousé – derrière lui, après lui, pour utiliser des métaphores spatiales – l'affiné parallèle est en revanche un double de soi – il se trouve devant le conjoint lui-même au même titre qu'*ego*. Une telle définition montre en quoi, l'affinité parallèle et la coaffinité ne se recoupent pas. L'affinité parallèle ne vaut que pour certaines positions de coaffinité, tandis que les autres tombent sous la définition standard de l'affinité croisée. On remarquera que si *ego* ne peut pas être réflexivement affiné croisé de lui-même, mais doit toujours être affiné croisé de quelqu'un d'autre, il est possible (pour un homme du moins) qu'*ego* soit de fait son propre affiné parallèle : un tel cas apparaît en effet lorsqu'un homme pratique la polygynie sororale, et épouse simultanément deux sœurs.

a. Terminologie générationnelle, affinité latente et prohibition de l'inceste

Pour les ethnologues amazonistes familiers des systèmes dravidiens, le jeu des nomenclatures yuracaré et le rapport à l'affinité qu'elles impliquent peuvent paraître relativement obscurs : en effet, *ego* n'épouse pas ici un parent prédéterminé ou du moins considéré comme affiné terminologique, mais quelqu'un qu'il appelle, à partir de la

terminologie cognatique : *yee*, « sœur » (pour un homme), *pipi*, « frère aîné » et éventuellement *dyama*, « cadet » (pour une femme). Dans la mesure où ces termes valent aussi pour frère (B) et sœur (Z), peut-on en conclure que les Yuracaré se marient entre frère et sœur ou, plus exactement, entre frère et sœur classificatoires ? Une telle inférence n'est sans doute pas fautive intuitivement, mais elle exprime mal une situation qui pourrait passer pour un « inceste classificatoire », ce qu'il n'est évidemment pas.

Pour comprendre comment il est possible d'éviter une telle présentation du mariage yuracaré, il faut revenir sur la terminologie cognatique et sur sa structure transgénérationnelle. On peut observer en effet que la tranche hawaïenne de G0 s'intercale entre deux tranches générationnelles eskimo, strictement eskimo pour *ego* féminin et masculin à G+1, et pour *ego* féminin à G-1, partiellement eskimo à G-1 pour *ego* masculin (lorsqu'il distingue entre ses fils, *bonto*, et ses « neveux », *are*). Or, la neutralisation des contrastes latéraux à G0 n'est due qu'à un phénomène de second degré – un ajustement terminologique – puisque les Yuracaré font bien une distinction sociologique entre cousins et germains. S'ils peuvent épouser les uns, ils ne peuvent en effet épouser les autres. Le cas yuracaré peut donc être analysé de façon analogue (sinon homologue) à certains systèmes dravidiens amazoniens où le contraste croisé / parallèle peut être, lui aussi, masqué ou “sublimé” à G0 tandis qu'il se maintient par ailleurs à G+1 et/ou à G-1, mais à une différence importante près. Contrairement aux cas dravidiens amazoniens, la neutralisation des contrastes latéraux à G0 n'affecte pas chez les Yuracaré la progéniture des germains croisés des parents, mais celle des oncles (*choo*) et tantes (*lëlë*), à savoir tous les enfants des membres de G+1 qui, pour *ego*, ne sont pas ses géniteurs. La terminologie yuracaré masque, non pas le fait que certains de leurs cousins sont des « croisés » (affins), mais le fait que leurs cousins sont des... cousins ou des collatéraux de degré romain 2+n. Si l'on peut concevoir l'affaiblissement de la logique du calcul des positions « croisés » / « parallèles », dans les systèmes dravidiens, comme un processus sociologique de consanguinisation ou de « dépotentialisation de l'affinité »⁴² des croisés, une telle induction ne peut pas être retenue pour le cas des Yuracaré. L'effacement des contrastes de G0 dans leur cas relève en effet uniquement d'une neutralisation de tout marquage latéral : un phénomène que l'on pourrait appeler “translatéralisation”. Si la distinction théorique entre les deux systèmes peut être clairement exposée, à quel processus sociologique un tel masquage pourrait-il correspondre dans le cas yuracaré ? Contrairement à l'interprétation de l'hawaïanisation des systèmes dravidiens, l'alignement terminologique des germains (B) et

⁴² Sur ce point voir en particulier Viveiros de Castro (2002c).

(Z) sur les cousins consiste moins à “défaire” de l’affinité, qu’à la reconnaître déjà à son stade liminaire, parmi les germains eux-mêmes, sans pour autant que soit autorisé un mariage entre eux.

Deux éléments permettent d’argumenter en faveur de cette interprétation, même s’il va de soi que les Yuracaré ne s’épousent pas entre frère et sœur, et que l’on s’attache à expliquer le sens d’un strict ajustement terminologique. En premier lieu, on remarquera que l’inceste est thématiqué dans la mythologie exclusivement à partir du couple frère / sœur, pour être explicitement nié. Toutefois cette négation est elle-même significative, comme on a eu l’occasion de le voir en examinant la geste de *Tiri*, et plus particulièrement le passage de la venue d’*Ayma-shuñe*. Elle témoigne de la situation ambiguë des rapports frère / sœur, une situation que ne se retrouve pas pour ceux d’engendrement père / fille et mère / fils. En effet, si les Yuracaré admettent qu’un frère et une sœur soient époux pour condamner une telle pratique, en revanche, ils n’ont aucun récit qui mettrait en scène des mariages ou des rapports sexuels intergénérationnels père / fille, mère / fils. Mais cet argument, qui montre qu’il est plus facile de considérer comme possible un mariage entre collatéraux de même génération, plutôt qu’entre parents engendresseurs et engendrés, n’est pas le seul. On remarquera que dans un système de parenté où les mariages entre tous les types de cousins sont possibles, les germains, et non pas seulement les germains croisés, sont susceptibles de devenir les beaux-parents de leurs neveux ou nièces mutuelles. Si un neveu (*are*) peut devenir un gendre, le père de celui-ci, le frère d’*ego*, devient un (co-)affin : la germanité n’est pas, dans cette position, incompatible avec cette forme d’affinité. On comprendra de ce fait que le traitement de la germanité puisse s’aligner terminologiquement sur celui des collatéraux plus lointains, non que les germains deviennent des affins latents “à part entière”, mais parce qu’ils constituent une catégorie intermédiaire entre les parents et les enfants et le reste des cognats. Tous les membres de G0, sont les parents virtuels des conjoints de leurs propres enfants. Il résulte de cette démonstration que ce n’est en tout cas pas parce que l’on voudrait montrer la “consanguinité des cousins” (et diminuer leur statut d’affins) qu’on les appelle comme des germains, mais bien que les germains sont des collatéraux, au même titre que l’étaient à G+1 les oncles et les tantes. Si elle en a superficiellement la même forme, l’hawaïanisation yuracaré procède d’une logique d’un autre ordre que l’hawaïanisation dravidienne.

En indiquant que la ligne qui sépare les épousables et les non-épousables s’associe au critère engendré / non engendré, marqué à G+1 et en partie à G-1, mais suspendu à G0 pour les raisons évoquées précédemment, on expose un principe général de la théorie de l’inceste yuracaré qui ne correspond pas forcément à la manière dont eux placent aujourd’hui,

explicitement et verbalement, la limite de l'inceste. Souvent fort empruntés lorsqu'ils sont sommés de dire quels sont les parents épousables et les parents qui ne le sont pas, ils donnent des réponses variées et tendent à incorporer les cousins germains dans la prohibition. Cette particularité ne remet pas en cause l'analyse précédente. De telles formulations procèdent d'une volonté discursive de s'aligner sur les règles de mariage dominantes préconisées dans leur environnement social en général. Les Yuracaré ont en effet développé la phobie d'être taxés d'incestueux, puisque, s'ils adoptent pour eux-mêmes les discriminations "espagnoles", ils pourraient avoir l'air d'épouser des "sœurs classificatoires". Exprimer la règle de prohibition de l'inceste pour répondre à la question d'un curé, d'un pasteur ou d'un ethnologue donne donc souvent des réponses "matrimonialement correctes". Pourtant de telles affirmations restent principalement discursives, car elles ne sont *pas* corroborées par la pratique. Dans les communautés locales où j'ai résidé, tous les cas de figure du mariage entre cousins ont pu ainsi être observés, sans pour autant que les couples qui les constituaient n'aient été d'une quelconque façon "exclus" de la vie sociale, et considérés comme incestueux, au même titre par exemple que certains individus au sujet desquels pouvaient circuler des rumeurs d'inceste frère / sœur ou d'inceste intergénérationnel. Le refus du mariage entre cousins et l'adoption de prescriptions compatibles avec les pratiques alentour – Chimane mis à part – prend sans doute aujourd'hui une grande importance, et témoigne d'une volonté de mise à niveau des prescriptions endogènes avec celles que préconise la société bolivienne dominante et que sanctionnent aussi bien l'Église catholique que les évangélistes.

Une anecdote rendra vivant le type de conflits et de paradoxes qui peuvent apparaître aujourd'hui parmi les Yuracaré qui n'ont pas totalement intériorisé les interdits environnants, et ne renoncent pas à s'épouser entre cousins, tout en sachant néanmoins qu'une telle situation est susceptible d'être mal considérée. Un homme, qui ne nourrissait pas une relation des plus attentionnées vis-à-vis de son demi-frère (de mère différente), critiquait pour son compte le remariage de celui-ci après le décès de sa première épouse (une parente éloignée), avec la fille d'un frère de leur père, une FBD commune. « On ne doit pas se marier avec sa *prima*, se plaignait-il en son absence, ce n'est pas bien. C'est pour cela que le curé ne veut pas signer leur acte de mariage ! Comment peut-il vivre avec sa cousine (*prima*) celui-là ! » À une autre occasion, je demanderai au même interlocuteur avec qui l'on doit donc se marier. Il me répondra en espagnol, avec une assurance moins péremptoire et en utilisant une définition négative : « Il ne faut pas se marier avec ses « *parientes* » (parents), « *entre primos* », (entre cousins), « *no es bueno así* », (ça n'est pas bien) ». Pourtant, malgré ces propos, j'appris par la belle-fille de l'homme en question qu'il avait eu pour première épouse, lors d'un mariage

spécialement concocté pour lui entre ses parents et ses beaux-parents dans les années 1950, une femme qui n'était autre que sa MZD, un premier mariage dont l'intéressé se gardera de me faire part, et dont je n'aurais eu vent sans une confiance médisante de sa belle-fille !

Aujourd'hui, de fait, les mariages entre cousins proches se font moins et ont même disparu d'un certain nombre de communautés locales yuracaré, mais cette transformation est à mettre au compte d'une pression exogène opérant sur un système de parenté qui en acceptait originellement la légitimité.⁴³ Les sources ethnographiques anciennes confirment que la prohibition de l'inceste ne touchait qu'un petit nombre de parents très proches. C'est du moins l'opinion autorisée de d'Orbigny qui, se servant probablement des degrés romains, nous affirme d'une part que les Yuracaré se marient entre parents très proches tout en évitant néanmoins le « premier degré en ligne directe »⁴⁴. Les demandes de dérogation émanant de Lacueva, pour des mariages « illégitimes » étaient sans doute, d'ailleurs, des mariages entre cousins germains⁴⁵.

On peut se demander si un système comme celui des Yuracaré est compatible avec le mariage avunculaire. *A priori*, si la prohibition de l'inceste démarque les géniteurs des non-géniteurs, on pourrait admettre que de tels mariages soient possibles. Cependant, à la différence des mariages entre cousins, aucune alliance de ce type n'a pu être identifiée aujourd'hui dans les généalogies relevées. Ce type d'alliance est condamné avec la même verve que peut l'être le mariage des cousins. Une indication indirecte de Lacueva pourrait cependant aller dans un autre sens. En effet, lorsque le franciscain traduit *lëlë* par « tante » dans une entrée de son dictionnaire, puis par « grand-mère » dans une autre, il pourrait y faire allusion. Une *lëlë* pourrait être en effet une grand-mère (*tejte*) pour *ego*, si celui-ci était issu d'un mariage où son père aurait épousé la fille de sa propre sœur. Dans ce cas, la sœur du père en ligne masculine, est aussi une mère de mère, à savoir une grand-mère en ligne féminine. Néanmoins, même si de tels mariages peuvent être considérés comme compatibles avec le système de parenté yuracaré, il ne semble pas qu'ils aient constitué une solution de mariage normatif. Les populations qui pratiquent et favorisent le mariage avunculaire (particulièrement des groupes tupi et karib) disposent généralement de terminologies

⁴³ Je citerai une autre anecdote à ce sujet. Un homme, évangéliste convaincu, me dira qu'autrefois « feu les aïeux » étaient ignorants et qu'ils se mariaient n'importe comment, sans savoir qu'ils étaient pécheurs en épousant leurs cousins / cousines. Satan les induisait à épouser leur cousines, à leur propre insu. Selon cet homme, depuis que les *creyentes* (évangélistes) étaient venus, les choses avaient changé et maintenant les Yuracaré savaient qu'il ne faut pas se marier entre cousins, car cela ne plaît pas à Dieu. Ce passage fait écho aux commentaires consacrés à la venue d'*Ayma-shuñe* déjà traité dans la première partie (chapitre I/3/b).

⁴⁴ D'Orbigny (1844, p. 199).

⁴⁵ Priewasser précise seulement que ces dispenses touchaient des mariages entre personnes maintenant des liens « très étroits », (*muy estrechos*) (1916-1920, 12(136), p. 124).

dravidiennes aménagées de telle sorte que s’y trouvent réunis sous un même label terminologique MM et FZ. Ces agencements obliques sont indiscernables dans la terminologie yuracaré, autant celle de Lacueva que celle relevée aujourd’hui.

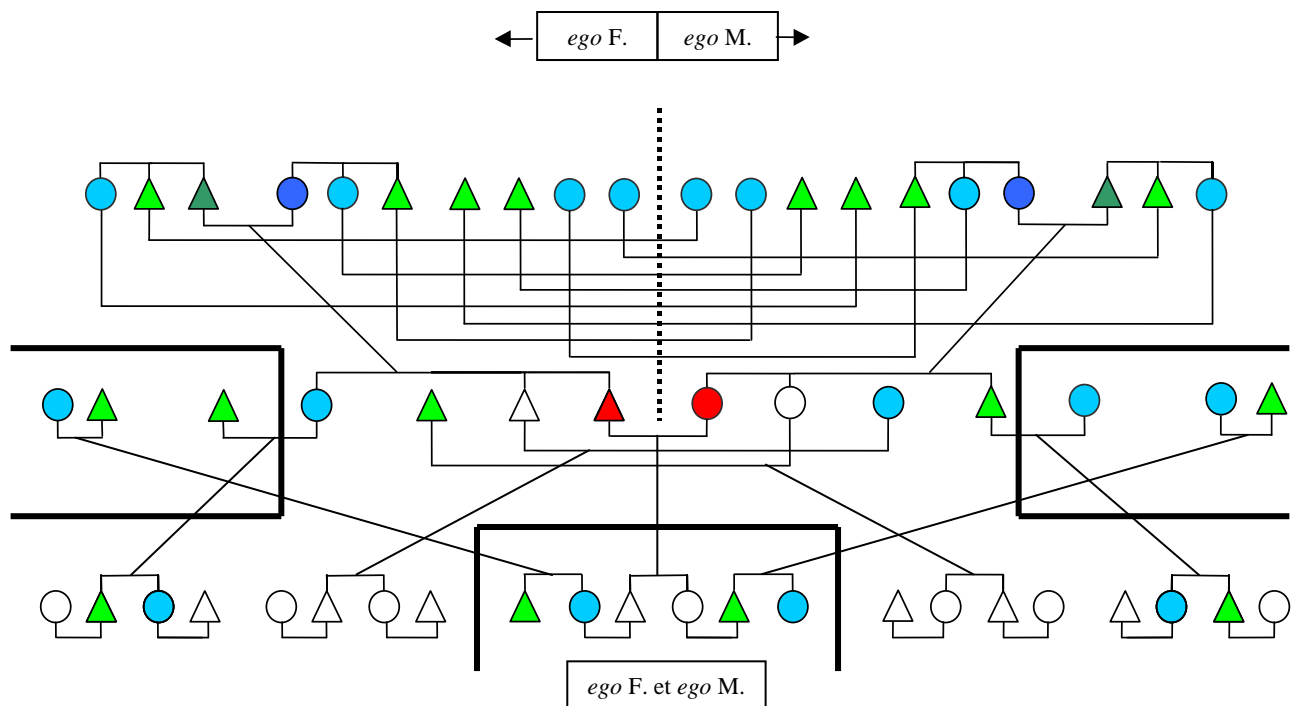
Au terme de cette première série de commentaires sur l’affinité yuracaré dans son rapport au cognatisme et à la distinction entre parents épousables ou non épousables, on peut tirer la conclusion que l’espace parentaire yuracaré reconnaît au moins trois catégories sociales ou trois distances sociales pertinentes : les « non-épousables absolument » – mes germains, mes parents, mes enfants –, les affins latents, ceux que les Yuracaré appellent oncle / tante (*choo / lëlë*), neveux / nièces (*are / tēë*) et tous les gens de ma génération qui correspondent au “ventre mou” de la société, enfin les affins effectifs, à savoir la sous-classe des affins latents devenus affins véritables. Cette tripartition où les germains occupent une position particulière, puisqu’ils sont non épousables tout en étant partiellement des affins latents, est une description encore partielle, à laquelle manque l’ultime dimension marquée par l’affinité parallèle, mais on y reviendra.

b. La terminologie de l’affinité croisée et son registre d’application

L’affinité croisée est une affinité effective constituant une classe de personnes dénotées par deux termes principaux, l’un pour les affins croisés masculins, *wëshi*, et l’autre pour les affins croisés féminins, *ñaba*. Sur la racine *wëshi* se construisent deux termes marqués qui correspondent au « beau-père », *wësh-shuñe* et à la « belle-mère », *wësh-shendye* (cf. Fig. 25-26 *infra*). Ce dernier terme est connu de tous les Yuracaré, néanmoins localement, certains préfèrent utiliser deux synonymes de construction différente *ñab-shendye* ou *meme-shendye*. Outre la variété des termes pour la belle-mère et l’incertitude conceptuelle de cette position, le module terminologique de l’affinité croisée présente quatre caractéristiques. En premier lieu, à la différence de la terminologie cognatique, celle de l’affinité croisée est formellement symétrique entre *ego* masculin et *ego* féminin : il n’y a pas d’univers relationnel sexué face à l’affinité croisée, et un homme de ce point de vue est, permutable avec une femme. Deuxièmement, à l’exception de la position de belle-mère, les termes des affins croisés masculin et féminin sont nettement distingués par deux termes, *ñaba* et *wëshi*, qui ne sont ni apparentés ni dérivés l’un de l’autre. En troisième lieu, *wëshi* et *ñaba* sont des termes réciproques lorsque les partenaires sont de sexe différent, et des auto-réciproques lorsqu’ils sont de même sexe, à l’exception d’un cas sur lequel on reviendra. Enfin le marquage

particulier des positions « beau-père » et « belle-mère » apparaît comme une sorte d'exemplarité de ces deux positions. Marqueur de supériorité, d'aïnesse, d'une masculinité accomplie, le modificateur *-shuñe*, que l'on a commenté en traitant du terme que les Yuracaré utilisent pour nommer leur ennemi générique *Ayma-shuñe*, et qui désigne le beau-père, a un calque féminin, *-shendye*. Ce modificateur est en effet aux femmes ce que *-shuñe* est aux hommes. Le terme *shendye* désigne la maturité sexuelle des femmes, et peut être aussi une marque d'aïnesse. Il sert de racine à un verbe qui désigne la première menstruation. Comme qualificatif du sexe, il s'oppose à *shuñe* comme *yee*, mais cette fois pour déterminer le sexe féminin des animaux, et il peut être traduit en espagnol par *hembra* (femelle).

Les positions de parenté désignées par les termes *wëshi* et *ñaba* ont pour origine différents points d'insertion. L'affinité croisée irradie à partir et au-delà du conjoint. Depuis cette prise, deviennent affins les germains de sexe croisé de l'époux ou de l'épouse ainsi que leurs affins respectifs (WBW et HZH) et leur progéniture. L'affinité ne s'arrête donc pas aux germains de l'époux, mais sa force se transmet à une position de coaffinité, puis "descend" à la progéniture des germains croisés de l'époux. Cette transmission de l'affinité est propre à la progéniture du germain croisé du conjoint. Il existe certains doutes au sujet des enfants du germain de même sexe que le conjoint, car ceux-ci semblent d'abord traités comme des neveux et nièces. Les coaffins WBW et HZH sont traités comme des affins, ainsi que leurs enfants, mais à la différence des germains des époux, ils sont des affins croisés partagés par les membres du couple : ce sont respectivement des BW pour l'épouse et des ZH pour l'époux. Le beau-père et la belle-mère sont quant à eux des affins croisés en vertu d'une transmission de l'affinité le long de la ligne d'engendrement du conjoint. Mais au pourtour du couple des beaux-parents, l'usage des termes d'affinité commence à s'étioler. Les germains des beaux-parents peuvent être traités comme des *wëshi* ou des *ñaba*, mais avec un degré variable. Certains prétendent qu'il s'agit aussi de *wësh-shuñe* ou de *wësh-shendye*, d'autres en revanche y voient simplement des *choo* et des *lëlë*. Le second point d'accrochage de l'affinité correspond à ceux qu'*ego* reçoit par le mariage de ses propres germains, épouse de frère, mari de sœur. Cette affinité peut se transmettre aux germains des époux des germains. Néanmoins les enfants des affins de germains sont traités par le biais de la terminologie cognatique : ce sont des « neveux » ou des « nièces ». Le troisième point d'accrochage de l'affinité est hérité par *ego* de ses géniteurs, mais seulement ceux qui étaient communs à leurs parents, c'est-à-dire FWBW/MBW, et MHZH/FZH. Les affins croisés des parents FWB, et MHZ, ne sont plus des affins, mais des hommes ou des femmes de G+1, puisqu'ils sont les germains de l'un ou de



▲	<i>tí-bba</i>	●	<i>ti-bashti</i>
▲	<i>ti-wěshi</i>	●	<i>ti-ñabba</i>
▲	<i>ti-wěsh-shuñe</i>	●	<i>ti-wěsh-shendye</i>

Fig. 25 : Représentation généalogique des principales positions d'affinité pour *ego* masculin et féminin.

	Description :	MASCULINS		FEMININS	
		effectif	après décès du truchement	effectifs	après décès du truchement
G+1	parents de H/W	<i>ti-wěsh-shuñe</i>		<i>ti-wěsh-shendye</i> <i>ti-mem-shendye</i> <i>ti ñab-shendye</i>	
	germains de parents de H/W				
	alliés de germains de F/M				
G0	alliés de germains B/Z	<i>ti-wěshi</i>	<i>ti-wěshi-w-ta</i>	<i>ti-ñaba</i>	<i>ti-ñab-u-ta</i>
	alliés de germains croisés de H/W.				
	germains d'alliés de B/Z				
	F/M d'alliés de S/D.				
G-1	alliés de S/D				
	alliés de S/D de germains				

Fig. 26 : Tableau des termes d'affinité pour *ego* masculin et féminin.

l'autre des parents d'*ego*. Alternativement avec les termes *wëshi* et *ñaba*, les époux ou épouses des germains de père et de mère peuvent néanmoins être eux aussi plus simplement considérés comme des *choo* ou des *lëlë*, simplification qui est la règle si, comme on le verra, ils ne sont pas des pièces rapportées dans le groupe local et se recrutent parmi des cognats éloignés d'*ego*. Les affins donnés à *ego* par le mariage de ses propres enfants constituent l'ultime point d'insertion d'où rayonne l'affinité : les époux et les épouses de fils et de filles, leurs germains et leurs parents. Il s'agit dans ce cas également d'affins partagés par le couple des parents.

Si cette description définit dans les grandes lignes l'application et l'irradiation de l'affinité croisée, il convient de remarquer que dans cet ensemble globalement symétrique, trois positions ne sont pas sans présenter quelques ambiguïtés. En premier lieu, comme on l'a dit, l'autoréciprocité des termes *wëshi* / *ñaba* n'est pas totale. Cette non-systématicité découle du traitement fait par *ego* du germain de même sexe que son époux. Si *ñaba* désigne une épouse de frère (BW) ou une épouse de beau-frère (WBW), ce terme ne s'applique pas à la sœur de l'épouse. Cette position n'a pas de label en propre et est définie de façon descriptive. Une sœur d'épouse est dite par le mari *ti-bash-ti a-yee*, « la sœur de mon épouse », alors que le mari de la sœur est pour une femme un *wëshi*. Cette désignation descriptive est parfaitement respectée par les femmes, en symétrie : une femme n'appelle pas le frère de son mari *wëshi*, mais *ti-bba a-pipi* ou *a-dyama*, « l'aîné ou le cadet de mon mari. En revanche, ce dernier lui dira *ñaba*. Cette distinction est à mettre au compte du fait qu'un germain de même sexe que l'époux n'est pas à proprement parler un affin croisé, puisqu'il s'agit d'un germain de même sexe que le conjoint, et qu'il est le point d'insertion à partir duquel précisément vient s'installer l'affinité parallèle.

Les liens qui unissent les beaux-parents mutuels semblent eux aussi un cas limite, mais pour d'autres raisons. Si ces positions de coaffinité sont traitées à partir de l'affinité croisée – le père d'un gendre, *wëshi*, est aussi un *wëshi*, comme sa mère est une *ñaba*, et pareillement pour les parents d'une bru (*ñaba*), la désignation de ces positions par l'affinité croisée n'est pas sans quelques équivoques. En effet, si l'on passe à une logique de couple, les deux paires des beaux-parents qui résultent du mariage de leurs enfants sont l'une et l'autre dans une situation homologue vis-à-vis du nouveau couple marié, une triangulation qui n'est pas sans rappeler ici l'affinité parallèle, même si une telle situation découle dans un cas du mariage d'une fille et dans l'autre d'un garçon. Or, si les Yuracaré, en référence, font des beaux-parents des affins croisés, à l'adresse, il arrive aujourd'hui que les beaux-parents s'interpellent entre eux par les termes espagnols de *compadre* (parrain), de *comadre* (marraine),

spécialement s'il n'y a pas de liens de germanité entre eux. Ces termes espagnols ne s'emploient que dans ce cas, et non pour les autres positions d'affinité croisée. L'usage particulier de ces termes rend probable le fait que l'affinité croisée entre beaux-parents pourrait avoir interféré autrefois avec les termes de l'affinité parallèle, les beaux-pères se considérant comme des *chee* entre eux, et les belles-mères des *ñemme* entre elles.⁴⁶

Enfin, en dernier lieu, la variété des termes qui désignent la belle-mère constitue un point intrigant, puisqu'il rompt avec la parfaite symétrie des termes des affins croisés féminins. Si le terme *ñab-shendye*, surtout utilisé sur le Chapare, respecte la logique symétrique *wëshi / ñaba*, il n'en va pas de même ni du plus courant *wësh-shendye*, ni du plus rare *meme-shendye* (haut Sécure). Le terme *wësh-shendye* basé sur le terme masculin *wëshi* suggère peut-être que la belle-mère est moins une mère d'épouse qu'une épouse de beau-père. Un tel traitement, qui ferait de la belle-mère une parente dont l'affinité est atténuée, semble se confirmer par l'existence du terme *meme-shendye*, où vient se substituer à la racine affinale des termes d'affinité croisée (*wësh-* ou *ñab-*) un terme de la terminologie cognatique, *meme* (mère). On voit poindre un problème qui se dégage également des usages vocatifs des termes d'affinité : si femmes et hommes peuvent être des affins, les hommes sont toujours "plus affins" que les femmes, et l'affinité féminine semble d'abord la conséquence du lien qu'ont les femmes avec leur mari, lui-même affin ou germain d'*ego*, autre conséquence vraisemblable de la polarisation du lien conjugal disposé comme une application unilatérale, de l'homme vers la femme, chez les Yuracaré.

On remarquera enfin qu'en raison des bouclements d'alliance ou des répétitions d'alliance entre fratries, un certain nombre de position d'affinité disparaissent. Si des cousins se marient entre eux, un de leurs beaux-parents à chacun sera aussi germain d'un de leurs propres géniteurs. Dans ce cas, les beaux-parents ne se considèrent *wëshi* ou *ñaba* que partiellement, et l'affinité ne se transmettra pas à leurs germains puisque cela conduirait à traiter d'affin son propre père ou sa propre mère. Une même situation se renforce lors des mariages multiples entre deux fratries. Dans de tels cas, l'épouse du beau-frère d'*ego* masculin n'est plus une *ñaba* mais une sœur, et l'époux de la belle-sœur d'*ego* masculin est un frère. Leur progéniture ne sera donc pas considérée sous le registre de l'affinité, mais comme des neveux ou nièces. L'affinité sera donc toujours plus importante et maintenue de façon ferme à mesure que les

⁴⁶ Ce traitement particulier des beaux-pères mutuels n'intervient que lorsque les beaux-parents ne sont pas des cognats proches. Dans un récit recueilli sur le haut Isiboro, et constituant le "texte" des lamentations mortuaires *wëwë-ti*, il est question d'un couple qui va en visite chez des « parents éloignés » qui résident ailleurs, s'appellent entre eux *chee* et *ñemme*, et marient leurs enfants entre eux.

époux ou les épouses sont des cognats éloignés ou des gens en provenance de communautés locales distinctes.

c. La constitution des parentèles et l'usage à l'appel de la terminologie d'alliance

L'analyse de l'oblitération des termes d'affinité au vocatif s'est avéré un des points stratégiques de la compréhension des systèmes dravidiens amazoniens, conjointement avec la neutralisation de la position des croisés à G0 que l'on a évoquée⁴⁷. À défaut de neutraliser en référence les croisés, dans de tels systèmes, un processus sociologique identique peut être réalisé au vocatif : les corésidants, croisés en référence, se voyant à l'adresse traités comme des parallèles, à moins que n'apparaissent des tournures tecknonymiques ou descriptives. Cette logique d'oblitération de l'affinité, si elle existe aussi pour les Yuracaré, prend néanmoins une tournure différente qui rend difficile l'application lisse de la théorie de l'englobement de l'affinité par la consanguinité dans le proche⁴⁸. L'utilisation d'un système par défaut qui classe les parents lointains ou les non-cognats comme des « gens de sa génération », montre que l'affinité, telle qu'elle est utilisée par le Yuracaré, ne désigne pas systématiquement les « autres », les gens qui habitent loin, à savoir ceux que les Yuracaré appellent *ta-pta-w*, « nos parents ». Réciproquement, tous ceux qui résident parmi nous ne sont pas non plus du côté de la stricte « consanguinité ».

Pour bien comprendre l'usage vocatif des termes de l'affinité croisée, il est impératif de tenir compte d'une dimension dont on avait pu se passer jusqu'à présent, et sur laquelle le chapitre prochain reviendra abondamment : la perpétuation des communautés locales, et la politique de mariage vers laquelle peuvent se tourner leurs membres. Les groupes locaux yuracaré se constituent généralement sur une parentèle agnatique, dépendant d'un principe de résidence définitive de tendance virilocale. Par conséquent, ce sont les liens de germanité masculins qui sont les moins mobiles. Dans un tel cadre, trois types de mariages peuvent apparaître : des mariages au plus proche, avec les cousins du premier degré, corésidants ; des mariages avec des membres de la communauté locale, mais plus lointainement apparentés, à savoir des cognats qui se reconnaissent d'abord comme agnats lointains ; enfin des mariages avec des membres d'autres groupes locaux. Ces derniers, en vertu de l'attracteur virilocal, prennent la forme d'une importation de femmes étrangères, et plus rarement d'une

⁴⁷ Cf. pour quelques exemples Dreyfus (1993) Viveiros de Castro (1993).

⁴⁸ Sur ce point voir Viveiros de Castro (1993, 1998, 2002c) et Viveiros de Castro et Fausto (1993).

importation de gendres extérieurs. L'agrégation de gendres, quand elle existe, n'est cependant qu'un phénomène secondaire, et n'est possible que lorsque ceux-ci font partie d'une parentèle démembrée (sans frères et sans agnats), ou, pour des raisons conflictuelles, se retrouvent dans une position sociale périphérique dans leur propre parentèle. C'est à partir de cette tripartition des formules d'alliance, que s'organise, d'une façon assez claire, l'usage ou le non-usage des termes effectifs d'affinité dans la vie quotidienne.

Pour donner une vision générale, qui souffre sans doute de légères variations locales, l'usage vocatif des termes d'affinité répond au degré d'éloignement cognatique entre parents ou à leur origine étrangère, qui creuse un fossé qui ne se comble jamais vraiment. Les parents agrégés à sa parentèle seront plus nettement traités d'affins. Dans ce cas, l'affinité prend une tournure presque exclusivement féminine puisque ce sont, dans la majorité des cas, des femmes qui viennent vivre auprès de leur mari. Celles-ci, sans difficulté, seront appelées « belles-sœurs » (*ñaba*). L'usage des termes d'affinité au vocatif disparaît presque totalement en revanche, pour les affins, hommes ou femmes, recrutés dans la communauté locale. Les intermariages réitérés provoquent une prolifération des chaînes de parenté qui en rend l'usage incongru. Tous les hommes et les femmes qui, à deux ou trois générations, se considèrent comme des cognats, utilisent essentiellement à l'appel les termes de la terminologie cognatique.

Pourtant, si l'effacement des termes d'affinité est notoire dans le cas des mariages internes, la différence de traitement entre affinité masculine et féminine, se conserve à une autre échelle. L'attitude entre affins croisés masculins est ainsi de l'ordre de l'évitement, particulièrement la relation beau-père / gendre même s'il s'agit de cognats très proches, par exemple un FB avec son BS. Cette particularité était notable sur le haut Isiboro. Plutôt que de s'adresser directement à son WF (FB), un gendre peut préférer demander à un cognat commun de l'appeler pour lui, en évitant ainsi de l'interpeller directement, même s'il est dans une proximité immédiate. « Appelle ton grand-père ! » pourra dire ainsi un père à sa fille, lorsqu'il souhaite parler à son beau-père. Lorsque cette interpellation indirecte n'est pas réalisable, un gendre, n'appellera pas son WF *wësh-shuñe* mais *ti-tata* (« mon oncle », vocatif) et celui-ci lui répondra par le réciproque *ti-are* (« mon neveu »). Si l'attitude du gendre à l'égard de son beau-père tend à être relativement rigide, tel n'est pas le cas en revanche entre un beau-père et sa bru, qu'il appellera comme sa fille. Le traitement entre la belle-mère et les affins de ses enfants est également différent : alors qu'elle optera sans difficulté pour un simple *tí-nñu* (« mon petit ») pour un gendre (atténuant ici l'affinité masculine), en revanche, elle conservera avec pudeur le terme *ñaba* pour sa belle-fille.

Réciproquement un homme l'appellera *meme* ou *meme-ñu*, tandis que sa belle-fille l'appellera *ñaba*. Le traitement des cognats de la parentèle plus lointaine, qui éventuellement peuvent être aussi des beaux-frères, se fait par élision des termes d'affinité et c'est ici le neutre *ti-bisi* qui sera employé. Ce terme passe-partout permet de se tirer d'affaire dans des situations de gêne, et peut marquer la distance sans faire référence directement à l'affinité. Dans certaines communautés, quelques personnes utilisent aujourd'hui fréquemment le terme espagnol *hermano* (frère) pour désigner des affins croisés. Mais ce détour à l'espagnol, équivalent à *ti-bisi*, renforce paradoxalement sa valeur de « beau-frère », puisqu'entre vrais germains, il n'est pas employé.

Le marquage de l'affinité avec des parents agrégés ou qui se sont déplacés dans une communauté étrangère est différent, et passe par un usage plus systématique du terme *wëshi*, mais ne s'emploie que si la personne est bien un affin effectif. On note cependant la tendance à remplacer cette formule par la forme particule espagnole de respect *don* suivie du prénom. Un homme n'appelle jamais quelqu'un *wëshi*, s'il ne l'est pas effectivement, et une telle adresse, si elle est proférée, par exemple dans une fête de boisson, signifie expressément que l'on a quelques vues sur la sœur ou la fille de la personne en question. De tels propos peuvent d'ailleurs être mal pris. Pour les femmes, l'emploi des termes *ñaba* et avec moins de netteté *wëshi* sera beaucoup moins problématique. S'il est extrêmement rare pour ne pas dire "impossible" d'entendre prononcer un retentissant *wëshi* entre hommes ou d'une femme à un homme, ce n'est pas le cas du terme *ñaba* qu'une femme pourra crier à sa bru ou à sa belle-sœur, au besoin, et qu'un homme ne se refusera pas à utiliser, avec moins d'emphase que les femmes cependant.

De cette description générale on peut donc retenir les deux points suivants. Premièrement, l'usage vocatif des termes d'affinité croisée se réalise de façon différente selon les sexes, mais dans une situation inverse de la tendance observable dans certains systèmes dravidiens où le traitement des affins comme s'ils étaient des consanguins est plutôt une stratégie féminine, alors que les hommes inclinent plutôt à maintenir fermement leurs relations les uns envers les autres dans la tension de l'affinité⁴⁹. Deuxièmement, si l'affinité croisée masculine tend à être masquée systématiquement, ce n'est pas le cas de l'affinité croisée féminine qui l'est beaucoup moins. Cet écart entre les sexes reprend à un autre niveau les particularités dont on a déjà vu qu'elles sont opérantes dans le traitement conceptuel du rapport de couple, dans

⁴⁹ Cf. pour le cas des Achuar, Taylor (1998).

celui des cognats, et ultimement au sujet du terme de belle-mère : elles renforcent l'aspect central de la polarité entre les sexes.

d. L'affinité croisée après la mort du truchement

L'analyse des terminologies yuracaré a, à plusieurs reprises, souligné le rôle clé de la relation matrimoniale. Une ultime manière de le confirmer nous est offerte par l'existence du jeu de termes mentionnés dans la Fig. 26 *supra*, où l'on remarque que ces termes se transforment précisément lors du décès du truchement grâce auquel *alter* se trouvait en position d'affin. Tous les *wëshi* d'*ego* deviennent en effet des *wëshi-wta*, lorsque décède le conjoint qui les faisait des *wëshi* pour soi, de même que toutes ses *ñaba* deviennent des *ñaba-wta* ou *ñab-uta*. Cette distinction terminologique confirme l'aspect triadique des relations d'affinité ainsi que leur fondation sur le lien conjugal et l'aspect supplétif de l'affinité en lui ajoutant un aspect transitoire. Le conjoint qui confère des affins à *ego*, par sa disparition, transforme à nouveau la relation à ces affins : d'affins effectifs, ils deviennent en effet des "ex-affins". Si les membres de cette catégorie sont une sous-espèce d'affins, puisqu'ils demeurent appelés par des termes dérivés de ceux d'affinité non marqués, ils n'en sont pas moins des affins à un autre titre. Lorsque le conjoint décède, un beau-père ne redevient certes pas le *choo* qu'il était avant son mariage, mais il n'est plus non plus son *wësh-shuñe*. Après la mort du truchement demeure la trace du médiateur désormais absent. Les individus appelés ainsi, que l'on peut considérer comme des affins croisés vestigiaux ou résiduels, ne sont cependant pas conçus, comme dans la glose française, tels des *ex-affins* en projetant ce changement de statut sur un axe temporel.

À la différence de la conceptualisation strictement temporalisée que le suffixe *ex-* suppose, la détermination secondaire qui s'ajoute à la racine des termes d'affinité (*-wta* ou *-uta*) n'est pas glosée ou traduite par les Yuracaré en tant que telle. Et son sens est relativement obscur. On le retrouve ainsi prioritairement dans des toponymes ou des descriptions de lieux, mais pas exclusivement, associé à des taxons animales, mais aussi postposé à des verbes.

chajm-uta : De *chajmu* « chien », nom de rivière, « le lieu des chiens ».

isuna-wta : De *isuna* « raie », nom de rivière, « le lieu des raies ». A donné naissance au toponyme Isinuta.

sinna-wta : De *sinna* « fourmi », nom de lieu, « le lieu des fourmis ». A donné naissance au toponyme Shinahota.

mole-wta : De *mole* ?, nom de rivière. A donné naissance au toponyme Moletto⁵⁰.
lojojo-wta : De *lojojo*, nom de rivière. A donné naissance au toponyme Lojojota.
shupëpë-wta : De *shupë-pë* « faire uriner ». Nom d'une infection urinaire.
ñishi-wta : De *ñishi*, racine non libre. Ombre, âme.
wëshsh-uta : De *wëshsh*, racine non libre. Vésicule biliaire, bile.
elle-wta : De *elle*, « terre ». Nom des poches de terres salines, esp. *salitral*.
newe-wta : De *newe*, « excrément ». Latrine, également lieu où certaines espèces animales ont l'habitude de déposer régulièrement leurs excréments, tel le tapir.
teshe-wta : De *teshe*, « dormir ». Lieu dans la forêt où l'on construit un abri provisoire pour dormir.
ushpë-wta : De *ushpë* « baigner ». Lieu en bord de rivière, où quelqu'un ou un animal a pour coutume de se baigner.
sama-wta : De *sama* « eau ». Lieu où l'on trouve de l'eau à boire.
a-dette-wta : De *dette* « cou ». Nom désignant le col d'une tunique d'écorce⁵¹.

Dans l'ensemble de ses dérivés, on peut constater que *-wta* (*-uta*) sert à désigner généralement un “emplacement” sous une forme métonymique : les noms de lieux sont construits avec ce dérivé parce que l'on suppose que l'espèce éponyme présente par rapport à l'endroit en question une saillance particulière, soit en raison de sa fréquence, soit par sa présence au moment de la création du toponyme (par exemple *chajm-uta*). Il en va de même des noms de lieux construits sur des racines verbales (*teshe-wta*, *ushpë-wta*). Mais il s'agit toujours d'une désignation métonymique. Ce type de formulation est également attesté dans le terme de “col” que donne Lacueva, qui est littéralement « le lieu où le cou passe dans une tunique ». On peut donc en déduire que, dans le cas des termes de parenté d'affinité vestigiale, les *ñaba-uta* et les *wëshhi-wta* sont des affins “formels” et non “substantifs”. Un lieu, désigné comme l'endroit où un animal va se baigner, doit son nom à l'action que réalise cet animal, mais n'est que le cadre (la forme) où l'action de l'animal se réalise. De même un “ex-affin”, n'est plus un affin, mais une personne qui a occupé cette position. Un tel procédé de dérivation pour désigner ce lien, confirme bien l'idée précédemment énoncée que l'affinité s'exerce par irradiation à partir du mariage à travers une chaîne de parents, mais qu'elle s'éteint dès lors que ceux qui permettaient sa transmission décèdent. Un lieu doit son nom à un événement ponctuel (voire répété), mais perdure même si cet événement n'a plus cours dans le présent. Il n'y a plus aujourd'hui cette quantité étonnante de chiens qui a valu à la rivière *Chajm-uta* de recevoir un jour ce nom, néanmoins, cette rivière continue à être nommée à partir de cet événement qui fut un jour saillant.

⁵⁰ Une autre rivière de ce nom aurait été un sous-affluent du rio Sichone qui se déverse dans l'Ichilo (Lasinger, 1914, p. 251).

⁵¹ Lacueva *apud* Adam (1993, p. 66). L'entrée '*a-dede-uta*' a été corrigée ici sur la base de *dette* « cou », qui correspond au contexte.

4. L'affinité parallèle : une singulière méta-affinité

Il a été amplement question des rapports de *chee* en abordant la sociologie de l'expression des modalités conflictuelles yuracaré, et de l'importance qu'occupait cette configuration relationnelle en tant que *nexus* de la production de grandeur masculine entraînée par le duel. La section précédente a permis de poser les caractéristiques générales de la forme d'affinité à laquelle cette relation renvoie, comme un sous-système se distinguant de l'affinité croisée. Il s'agit maintenant de préciser les caractéristiques particulières de cette forme d'affinité, aussi bien en la rapportant au classement des catégories sociales définies par le module de classification cognatique que dans sa relation au genre, en contrastant l'affinité parallèle masculine, dont il a beaucoup été question, à l'affinité parallèle féminine qui en est le corrélat pour *ego* féminin.

Il faut insister en premier lieu sur le fait que l'affinité parallèle, au même titre que l'était l'affinité croisée, mais toutefois pour d'autres raisons, est coextensive à l'affinité latente qui est marquée en creux dans le module terminologique cognatique. Les catégories de parents du même sexe qu'*ego*, qui peuvent devenir *chee* en redoublant sa relation matrimoniale, sont en effet les mêmes que celles que l'on peut définir par la notion d'affinité latente. Ce point fait évidemment contraster le système yuracaré avec les systèmes dravidiens "classiques" ou "canoniques" où il faut impérativement être un consanguin, pour pouvoir prétendre épouser la même femme qu'*ego*. Pour un homme yuracaré en revanche, un cousin ou un frère (*bisi*), et à la rigueur également un neveu (*are*) ou un oncle (*choo*) peuvent tous prétendre épouser la même femme que soi, au même titre qu'ils sont susceptibles de devenir des affins croisés d'*ego*. L'aspect générique de l'affinité parallèle a cependant un butoir qui fait ressortir la particularité de la relation d'engendrement. Le triangle qui relie un homme ou une femme avec son père et sa mère est la seule configuration où la relation de *chee* est impossible. En d'autres termes, un homme et son fils, une femme et sa fille, ne peuvent pas être affins parallèles par l'intermédiaire de leur conjoint, puisque l'on tomberait ici dans le cas d'un inceste intergénérationnel. En revanche, un homme pourrait épouser la sœur de la femme de son fils en secondes noces, ou un fils, la sœur de la seconde épouse de son père⁵². Bien que de tels arrangements matrimoniaux soient de l'ordre de l'exception, on comprend donc d'autant mieux comment le duel de flèches pouvait, au-delà des engagements conflictuels qu'il

⁵² Cet examen des remariages au plus proche, qui n'ont pas d'attestation généalogique prouvée, procède ici de déclarations discursives qui sont encore trop fragmentaires pour que l'on puisse s'assurer de leur pertinence. En revanche le fait qu'un père et un fils partage la même amante est attesté.

sanctionnait, marquer en définitive la tension de tous les hommes entre eux et se manifester dans le duel “émulatif” dont on a fait part : tout homme peut voir dans tout autre homme un affin parallèle, s’il n’est pas son père entendu comme son géniteur, ou un affin croisé, et, sauf ces derniers, tout homme est susceptible de nourrir les mêmes prétentions qu’*ego* vis-à-vis de la femme que celui-ci épouse.

Pour les femmes, la situation est formellement identique, mais sociologiquement différente. Contrairement aux hommes qui s’opposent pour établir un lien unique avec une femme, les femmes ne sont pas des rivales au même titre que les hommes, par le fait qu’elles sont toutes en mesure de devenir, dans la simultanéité, des coépouses, puisque les Yuracaré acceptent la polygynie. De cette situation, on peut déduire l’aspect strictement *intra-générique* de l’affinité parallèle, puisqu’elle ne peut s’appliquer pour les hommes qu’à des relations masculines, et pour les femmes qu’à des relations féminines. Toutefois, si la symétrie formelle entre les deux types d’affinité est claire, leur contenu sociologique intra-générique est différent. Dans un cas, il est de l’ordre de la rivalité : les hommes sont rivaux par le fait qu’ils peuvent tous s’approprier la même femme, mais dans le cas des femmes, celles-ci sont toutes assimilables les unes aux autres en tant que coépouses potentielles, une institution qui n’est évidemment pas fondée sur la rivalité, mais sur la possibilité d’une coopération au sein d’un ménage à trois. Ce dimorphisme de l’affinité parallèle par genre retrouve l’aspect orienté du lien conjugal, qui s’inscrit dans les termes mêmes que les Yuracaré emploient pour désigner l’époux comme un “épouseur” et l’épouse comme une “épousée”.

Dans un tel contexte, les relations de germanité trouvent un statut particulièrement complexe. Les germains de sexes croisés sont des parents non-épousables, mais qui peuvent être des affins croisés lors d’un échange de sœur, par exemple, où lorsqu’ils se retrouvent alliés par suite du mariage de leurs enfants. Les germains de même sexe, dans un tel système, peuvent parfaitement devenir des affins parallèles : des sœurs pourront être coépouses ou épouses de deux frères ; de même deux frères pourront également être des *chee*, s’ils épousent des sœurs. Dans ce type de situation de répétition de mariages, si deux germains peuvent être formellement des *chee*, ils ne le sont, en revanche, pas au même titre que lorsque les *chee* n’ont pas les mêmes géniteurs. Lorsque deux frères épousent deux sœurs, ce double mariage n’entraîne pas de transformation de leurs propres rapports et n’affecte pas la nature de leur relation. On aura l’occasion dans le chapitre suivant de remarquer comment la multiplication des mariages simultanés entre deux fratries constitue même un dispositif (autorisé) de fermeture et d’évincement, non seulement de l’affinité croisée, mais aussi de l’affinité

parallèle, l'une et l'autre toujours problématiques lorsqu'elles impliquent des non-cognats ou des "étrangers".

On reconnaîtra par contraste la spécificité des rapports de germains de même sexe, chez les Yuracaré en la contrastant avec les systèmes dravidiens "canoniques". Dans de tels systèmes, la logique du calcul des croisés replie en effet systématiquement les positions de la coaffinité dans la consanguinité : les époux de sœurs d'épouse sont toujours des consanguins, à savoir des germains ou des cousins parallèles (classificatoires). Si d'aventure ils ne le sont pas, une telle incohérence doit être effacée pour que le système du calcul des cognats se maintienne. Pour les Yuracaré, cependant, ces positions (consanguines en termes dravidiens) relèvent de l'affinité, et si elles sont compatibles avec des relations de germanité, c'est qu'une affinité liminale est présente déjà en germe dans les relations de collatéraux.

En raison de son statut particulier et de son rôle sociologique, on peut être invité à considérer l'affinité parallèle comme une *méta-affinité*, mais une telle détermination doit être précautionneusement distinguée de l'affinité potentielle dont le concept a été forgé sur mesure pour la théorisation de l'espace social de maintes populations dravidiennes des basses terres. Si l'affinité potentielle peut, il est vrai, passer pour une méta-affinité, c'est que s'évanouissent dans une inimitié générique son support parentaire et son lien avec l'affinité effective, ou, ce qui revient au même, que l'affinité effective est une hostilité ravalée à un rang moins virulent. Dans le cas de l'affinité parallèle, en revanche, la méta-affinité est une description littérale de ce qu'elle est. Un affiné parallèle masculin peut être en effet un (second) époux d'épouse par exemple, c'est-à-dire un époux de puissance deux, un affiné parallèle féminin une (seconde) épouse d'époux. Et si, à l'instar de l'affinité potentielle des systèmes dravidiens, c'est à travers cette méta-affinité que les hommes yuracaré peuvent expérimenter une forme de rapport à eux-mêmes dont l'intensité émotionnelle d'une part et la capacité à participer à la détermination de soi d'autre part surpassent les autres relations, c'est parce qu'il s'agit d'une relation qui induit en *ego* un processus de partition ou de dédoublement, qui le met en présence de son substitut, seul susceptible de lui fournir la mesure de lui-même. Les affins parallèles constituent ainsi une figure du double, spécifique, dont on a vu qu'elle se retrouvait thématifiée ailleurs qu'en parenté ; ils ne reproduisent pas *ego*, comme autant d'exemplaires d'un même genre et qui les uniraient dans un concept positif d'unité, mais comme une mise en abyme de soi, provoquée elle-même par l'intrusion d'un troisième terme de sexe opposé. L'interdépendance des sexes autant que leur opposition atteint avec les relations d'affinité

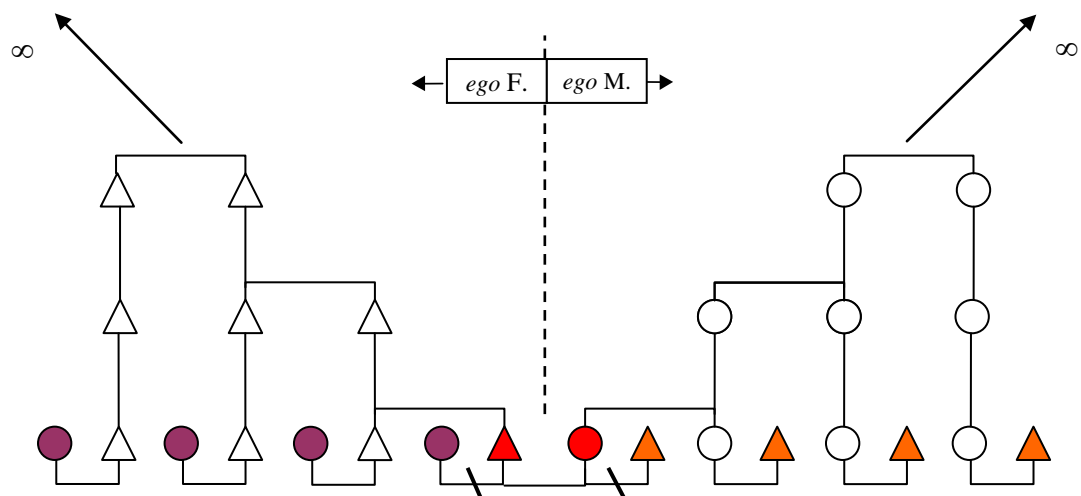


Fig. 27 : La logique d'application des termes *chee* et *ñemme*.

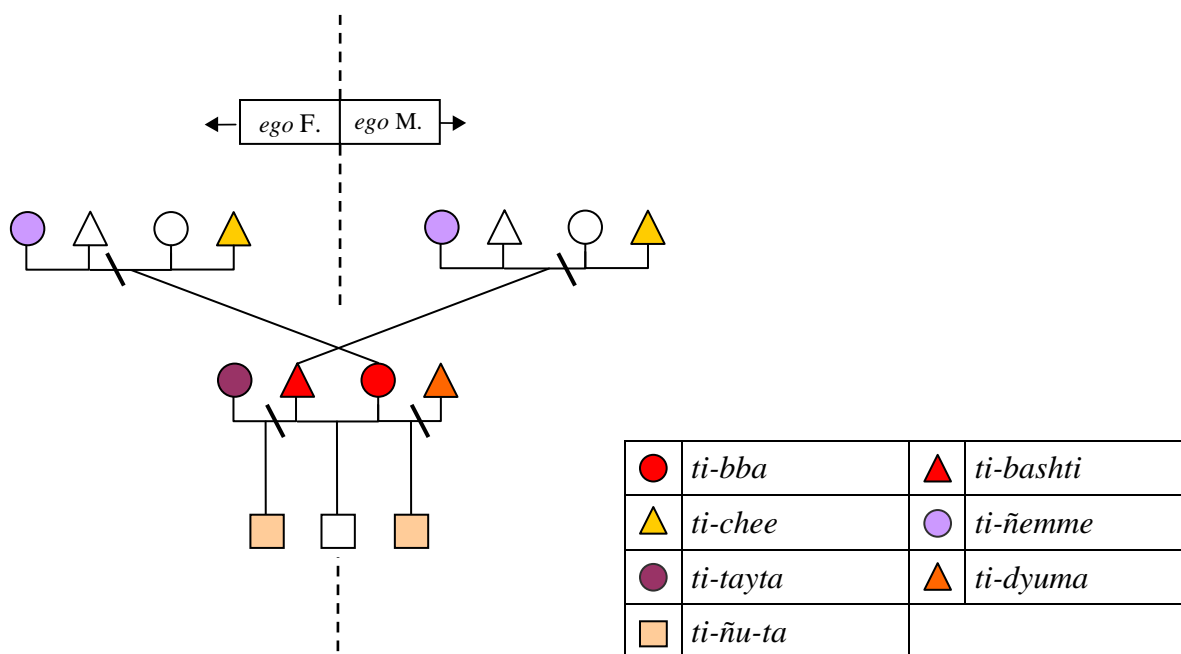


Fig. 28 : La parenté par remariage.

parallèle leur paroxysme : si les *chee* constituent un couple d'hommes, à qui la collision offre le moyen d'éprouver leur grandeur, ils doivent cette collision à une femme ; quant aux *ñemme*, elles ne pourraient devenir telles, si un homme n'était capable de les épouser simultanément.

a. *Apta-ta-w*, *chee* et *ñemme*

Les affins parallèles constituent pour les Yuracaré une classe de parents qui ne sont pas exclusivement considérés comme des *-(a)pta-w*, « des parents » et ils peuvent faire l'objet d'un classement générique ou d'un marquage qui les distingue précisément de ceux-ci. Les termes *chee* et *ñemme* peuvent en effet être substitués par un terme dérivé de *(a)pta* par l'ajout d'un *-ta* final qui prend la valeur d'une dérivation par analogie, ce sont des « sortes de parents »⁵³. Deux acceptions de ce terme peuvent être repérées. La première est dénotative et désigne des relations effectives. Un homme qui fait référence à un *chee* pourra dire qu'il est son *ti-apta-ta*, de même qu'une femme pourra dire d'une *ñemme* qu'elle est *ti-apta-ta*. Sur un mode inclusif et à la troisième personne du pluriel, le terme *ta-pta-ta-w* s'utilise avec une acception générique indépendamment du sexe d'*ego* et s'appuie sur un couple d'époux. « Nos affins parallèles » sont donc les affins respectifs des deux conjoints. *Ta-pta-ta-w* n'a pas exactement la même extension que *ta-pta-w* ni la même connotation. Dans la communauté du haut Isiboro, seul lieu où il a été possible de l'entendre utilisé comme un terme de classification sociale générique, il désignait plus particulièrement les membres d'autres communautés locales avec lesquelles un couple ou leurs parents avaient déjà établi des liens d'alliance. Plutôt que de les considérer génériquement par le biais de l'affinité croisée, en les traitant de *wëshi* ou de *ñaba*, ils étaient traités comme des affins parallèles, mais génériques.

La puissance de l'affinité parallèle comme formule de relation sociale chez les Yuracaré, que révèle l'usage générique du terme *(a)pta-ta* se comprendra mieux à l'aide de la Fig. 27 (*cf. supra*) qui en exploite une caractéristique difficile à saisir. Si d'ordinaire les termes d'affinité parallèle, outre leur acception d'amis, servent d'abord à désigner un(e) amant(e) de son conjoint, un ex-conjoint, ou le conjoint du germain de même sexe que son conjoint, leur application répond à une règle de récursivité, que l'on peut tenter d'exploiter au-delà des trois

⁵³ Pour une comparaison plus globale des effets sémantiques de cette dérivation par le suffixe *-ta* qui apparaît sur des noms, *cf. infra*, Fig. 47.

positions sur lesquelles ils se sont fixés. En exploitant de manière itérative et abstraite la formule latente du calcul de position des *chee* et des *ñemme*, une conclusion inédite, mais confirmant les analyses précédentes, peut se dégager. Si un *chee*, comme on l'a vu préalablement, est pour *ego* masculin un homme qui peut virtuellement épouser ma femme – une définition qui comprend presque tout homme – un *chee* est aussi n'importe quel homme considéré comme époux, en vertu des liens utérins qui à l'infini relie toutes les femmes entre elles. Par conséquent, tout homme en tant qu'époux est le *chee* d'un autre homme en sa capacité d'être comme lui à la source d'une relation conjugale. Cette situation virtuelle, touche symétriquement les femmes : les *ñemme* entre elles sont toutes des épouses d'hommes, qui, de ce point de vue, apparaissent comme des agnats les uns des autres. Toutefois la symétrie n'est pas parfaite. Si le lien de sororité et les liens utérins sont coextensifs à l'affinité parallèle féminine, l'agnatisme n'est pas coextensif à l'affinité parallèle masculine. En effet, si les femmes épousent certes des hommes qui sont tous des agnats entre eux, leur agnatisme ne vaut pas un statut de coépoux, puisque la polyandrie est prohibée.

Le développement à l'infini de l'affinité parallèle et la complémentarité que cette dernière établit entre statut conjugal, agnatisme pour les hommes et liens utérins pour les femmes, évoque une partition en deux de la société, affirmant la parenté commune (par l'agnatisme ou l'affinité parallèle) des hommes entre eux face aux femmes et inversement. Une telle problématique rappelle un problème souvent évoqué dans la mythologie des basses terres : la possibilité de l'existence d'un « nous » dédoublé dans des collectifs monosexués. On songe ici aux célèbres récits qui compénétrèrent l'imaginaire européen et évoquent des sociétés de « femmes » (les Amazones), vivant séparées des « hommes », mais aussi, et peut-être surtout, à ces mythes d'origine de la société des humains, comme une société qui devient humaine, par la mise en place de rapports ordonnés sur l'hétérosexualité et le mariage. On sait que dans certaines populations, notamment dans le Chaco, l'origine du « nous » n'est pas exclusivement un problème de « spéciation » et d'une différenciation des humains avec d'autres collectifs qui se métamorphosent en animaux, mais un problème de spéciation lui-même inclus dans un problème de genre : le « nous » naît de la possibilité de la reproduction sexuée et parfois d'une pacification de femmes cannibales⁵⁴. Cette problématique traitée en clé mythologique n'est pas ignorée par les Yuracaré, qui l'abordent de front dans la geste de *Tiri*. Alors que les hommes étaient aussi des femmes, capables d'allaiter, voire de porter eux-mêmes leurs enfants, ils deviendront des hommes ayant besoin des femmes pour se

⁵⁴ Tola s'est penché dans le détail sur ce problème chez les Toba (2004, p. 46-62).

reproduire. La mise en place de la procréation sexuée augurant cependant souvent le thème de la mortalité et du remplacement des générations.

b. Un cas d'application spécifique de l'affinité parallèle

Le dispositif de classification de l'affinité parallèle trouve dans le cas des remariages l'occasion d'un développement et d'une articulation à des termes secondaires qui confirment à une autre échelle son fonctionnement indépendant de l'affinité croisée (*cf.* Fig. 28 *supra*). Le remariage constitue une modalité de l'affinité parallèle où celle-ci conditionne l'apparition de termes qui décrivent les liens entre les nouveaux conjoints et les enfants issus d'un premier mariage. Le nouveau mari de la mère occupe, en effet, pour les enfants de celle-ci la place du *chee* de leur père, tandis que la nouvelle femme du père prend celle de *ñemme* de leur mère. Pour le nouveau conjoint, réciproquement, la progéniture du mariage précédent de son épouse ou de son époux correspond à celle de leur *chee* ou de leur *ñemme*. Pour nommer les nouveaux conjoints de leurs géniteurs, les enfants disposent de deux termes : *tayta* correspond au parâtre et *dyuma* ou *dyuma-ta* à la marâtre. Les enfants d'un premier mariage ne sont pas désignés par des termes issus de la terminologie cognatique, *shoja* ou *are* dans le cas d'un homme, *tëë* dans le cas d'une femme, mais par le terme *ñuta*, neutre face au sexe d'*alter*. Dans tous les cas, l'ensemble de ces termes reste exclusivement réservé à la référence, puisqu'on préfère, toujours et systématiquement, à l'adresse, les termes cognatiques : un « parâtre » sera appelé *tata* et une « marâtre » *meme*. Pareillement, un beau-père ou une belle-mère s'occupant d'un enfant dont ils ne sont pas les géniteurs le traiteront comme leur propre enfant.

Les termes qui font système avec *chee* et *ñemme* en cas de remariage constituent un ensemble qui pourrait confirmer la densité relationnelle de l'affinité parallèle. Mais sur ce point on gardera toutefois une certaine réserve, car les données linguistiques ne sont pas suffisantes pour garantir avec certitude de tels liens. Le terme *tayta* « parâtre » a un homophone qui désigne un affect particulièrement fort, en même tant que négatif. L'affection décrite par le biais du terme *tayta*, exprime la « jalousie » telle qu'elle peut animer un homme vis-à-vis d'un amant potentiel de sa femme (un *chee*). Il est difficile, de ce seul fait, de tirer la conclusion que le terme de « parâtre » en serait une désignation métonymique, mais on conviendra que cela n'aurait rien de surprenant. Une telle caractérisation paraît se confirmer par contraste à la connotation que l'on peut retracer avec la position féminine de la

« marâtre », une asymétrie que l'on a déjà vue à l'œuvre à de nombreuses reprises. D'abord, il est possible qu'une évolution récente ait touché les termes *dyuma* et *dyuma-ta*. Pour Lacueva, *dyuma* signifie « mère » et est considéré comme synonyme de *meme*⁵⁵. Il recense en revanche '*dyumuba*' (une transcription douteuse qui apparaît n'être rien d'autre qu'une notation fautive de *dyumata*) comme « marâtre »⁵⁶. De ce point de vue, comme en français, la marâtre serait désignée à partir d'un terme signifiant également mère, à l'aide du même suffixe *-ta* qui permet de dériver *-(a)pta-ta* de *-(a)pta*, mais qui, contrairement au français *-âtre*, n'est en rien négatif. Enfin, le dictionnaire de *Nuevas Tribus* admet à la forme *dyuma-ta* un sens qui paraît l'opposé de *tayta*. Cet adjectif signifierait en effet « *muy prendido (un chico a su madre o una mujer a su marido)* »⁵⁷ soit « très collé (un enfant à sa mère ou une femme à son mari) », à savoir un amour fusionnel, qui ne rappelle en rien la jalousie du terme *tayta*.

L'importance affective des termes de parenté désignant ces positions entraînées par le remariage, apparaît se confirmer à l'analyse du terme *ñu-ta*, bien que l'on ne puisse pas en interpréter le sens étymologique de façon univoque. On pourrait comparer *ñu-ta* à une forme verbale homophone, parfois précédée du groupe *ka-la-* dont on a déjà commenté l'usage, lorsqu'elle est apparue dans la geste de *Tiri*. Elle servait alors à qualifier la réaction, l'état émotionnel qui saisit le démiurge lorsqu'il rencontre les "lieutenants" lumineux du maître du dessous. Ce terme exprime un sentiment ambigu, où se mêlent la honte et la timidité, exprimé lui-même métaphoriquement à l'aide de la racine *ñu* « petit » et du suffixe *-ta* qui prend ici une valeur récessive (*ka-la-ñu-ta* signifierait alors approximativement se faire tout petit). La honte pourrait passer pour un pendant satisfaisant de la jalousie, mais cette association reste spéculative, dans la mesure où il existe une autre façon d'analyser le terme *ñu-ta*. On a eu l'occasion de noter que ce terme décrit les rejets de souches de certaines plantes ou le caviar des poissons. On pourrait ainsi considérer que, dans l'acception « enfant de mon conjoint », le terme *ñu-ta* puisse prendre la signification d'« une sorte d'enfant », suivant une dérivation similaire à *dyuma* et *dyuma-ta*.

Si l'on accepte l'existence d'une homologie de structure entre la terminologie et les classifications sociales yuracaré d'une part, et les terminologies qui nous sont plus familières d'autre part, on pourrait dire que l'affinité parallèle, indépendamment des contextes ethnographiques, semble porteuse d'une dimension émotionnelle particulièrement marquée.

⁵⁵ Lacueva *apud* Adam (1893, p. 94)

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Nuevas Tribus* (1991b, p. 41).

Les termes français de « parâtre » et de « marâtre », dont les contes pour enfants maintiennent vivante la tradition, renvoient à un lien de parenté “maudit”, fortement marqué émotionnellement, engageant en tous les cas à prendre au sérieux les homophonies yuracaré. Seule une enquête complémentaire sur la manière dont les parents par remariage sont désignés dans des systèmes comparables à celui des Yuracaré permettra peut-être de dégager des propriétés dont on puisse dire qu’elles sont plus générales et de faire de l’affinité parallèle un concept descriptif utile dans d’autres cas. Elle pourrait servir à réunir des phénomènes distincts, tels les conjoints de secondes noces (par rapport à leurs enfants), mais aussi peut-être la parenté dite « spirituelle » (le *compadrazgo*), voir même des configurations intrigantes que l’on retrouve jusque dans certains systèmes dravidiens.⁵⁸

c. La disparition contemporaine des *chee* ?

L’affinité parallèle, et particulièrement la relation qui unit les *chee*, a perdu de son importance dans la situation contemporaine des Yuracaré. La formule relationnelle et l’usage du terme n’ont évidemment pas disparu, mais la valorisation sociale, les attitudes et les pratiques qu’ils supposaient se sont effacées, à mesure que le duel de flèches passait d’un moyen légitime d’affirmation de soi et de définition de sa grandeur à une pratique obsolète témoignant de « l’ignorance » et de la « barbarie » de ceux qui la pratiquaient. Par ailleurs, le phénomène de nucléarisation des communautés locales yuracaré a profondément transformé la nature des relations supralocales aujourd’hui. Dans la région de l’Isiboro et du Sécure, les communautés s’insèrent dans un espace de plus en plus hétérogène et ne constituent que des poches de population de plus en plus séparées les unes des autres, plus ou moins intensément articulées aux Mojeños, aux colons andins, et plus rarement aux Chimane. Si un vieux fond de rivalité, pas très éloigné de celle des *chee*, sépare sans doute les Yuracaré lorsqu’il s’agit de nouer des relations privilégiées avec des institutions susceptibles de leur fournir de l’aide, la reconnaissance de leurs voisins yuracaré comme des *(a)pta-ta-w* est beaucoup moins prégnante que la reconnaissance de leur parentalité commune d’*(a)pta*. L’évocation de quelques exemples de relations officieuses ou officielles de *chee* permettra cependant de déceler à la fois les formes subtiles et les gommages qu’elles peuvent présenter aujourd’hui.

⁵⁸ Dans ce dernier cas on pense par exemple aux relations qui découlent de l’échange mutuel et accepté de conjoints entre deux couples chez les Araweté. Ces relations dite *apihi-pihã*, servent également à désigner l’état final de la relation entre un meurtrier et sa victime (cf. Viveiros de Castro, 1992, 1996a). Formellement identiques aux relations de *chee*, outre qu’elles relèveraient de « l’amitié rituelle », seraient selon Viveiros de Castro à considérer comme une « anti-affinité » (*Ibid.* 1996a, p. 83).

Étant donné que la majorité des mariages sont concoctés à l'intérieur de la parentèle globalement agnatique, où les parents extérieurs qui, au cours du temps, viennent s'y agréger sont en priorité des épouses, on ne s'étonnera guère qu'il y ait peu de personnes dans une communauté locale qui puissent véritablement faire office de *chee*. La constitution effective des parentèles que j'ai eu l'occasion de connaître m'a néanmoins permis de repérer quelques relations de *chee*, où les époux de sœurs n'étaient ni frères ni proches cognats tout en vivant dans la proximité l'un de l'autre. Sur le haut Isiboro la présence des *chee* était la plus aisément décelable, aussi bien dans les comportements que par le rejet même de ce type de relation intimement lié aux pratiques du duel. Le terme *chee* lui-même était devenu pour certains des habitants une sorte de tabou, au point qu'ils en arriveront à me le citer non plus par sa traduction standard d'« ami », mais par celle d'« ennemi ». Les premières questions, ingénues, que je posai sur le thème provoquèrent un certain embarras. La première fois que je demandai, en espagnol ce qu'était au juste un *chee*, je vis mes interlocuteurs du moment, un homme et son gendre, se regarder, se parler en yuracaré, puis se taire, me laissant dans l'expectative, tandis qu'un silence pesant venait noyer la conversation. J'enchaînai en évoquant qu'on m'avait dit que cela voulait dire « ami ». Le plus jeune des interlocuteurs dira alors à son aîné : « Dis-lui, toi ! » - « Non, toi, dis-lui... ». Finalement le plus jeune d'entre eux prit la responsabilité de me dire : « Ici, ça ne se dit pas. Là-bas peut-être, sur le Chapare, je n'en sais rien. Ici, on dit *apta-ta* ».

Avec le temps, et malgré l'interdit qui pesait sur le mot, je pus progressivement en savoir plus au détour des conversations. L'observation de la vie quotidienne et le travail conjoint sur les généalogies me fera découvrir également l'existence de deux relations de *chee* officielles bien que masquées, qui étaient relayées par des comportements suffisamment particuliers pour qu'ils soient notables. Le vieil homme qui ne voulait pas me dire ce qu'était un *chee* et comptait que son beau-fils me renseignât, était précisément l'un des deux hommes de la communauté à avoir un *chee* en bonne et due forme. Ce vieil homme, C15⁵⁹ était le frère cadet d'une fratrie de trois frères (qui vivaient reclus sur le haut Samusabete) et un des plus vieux membres de la communauté : son *chee* D3, époux de la sœur de sa femme, n'était ni de près ni de loin un cognat de ces trois frères. Il était alors, depuis plusieurs années, le seul parmi ses propres cognats à être demeuré non loin de son *chee*. À la suite d'une querelle profonde avec ces trois frères et leurs parents, les cognats de C15, ayant décidé d'aller vivre ailleurs, rompèrent les liens qui brièvement les avaient conduits à constituer un noyau étranger au sein

⁵⁹ Ces codes correspondent à Fig. 29, cf. *infra*, qui présente la généalogie de la communauté de Santo Domingo.

de la même communauté locale. C15 et D3, qui se connaissaient depuis des années, se voyaient peu. Dépourvu de tout cognat proche, C15 était dans la communauté locale un parent périphérique.

Les deux hommes n'utilisaient pas entre eux le terme de *chee* et lui avaient substitué le terme plus neutre de *ti-wěshi*, « mon beau-frère », transformation particulière si l'on songe qu'on ne s'adresse pas normalement à un *wěshi* en utilisant ce nom, mais qui valait mieux dans ce cas que l'emploi de *chee*. Le tabou qui régnait sur le terme de *chee* était par ailleurs étroitement lié à la honte du duel. À chaque fois que j'eus l'occasion d'aborder le thème du duel, il fut inévitablement question de *chee*. J'appris d'ailleurs que D3 était le dernier homme de la communauté à s'être battu en duel : précisément, me dira-t-on, contre un germain de C15. Je n'eus pas l'occasion d'entendre ces informations confirmées par C15 qui me savait intégré avant tout dans la fratrie de son *chee*, et avec qui je ne pus jamais entretenir de relations qu'à distance.

La position qu'occupait C15 dans la communauté au sens large était fort particulière. Depuis le départ précipité de ses cognats qu'il n'avait pas suivis, il vivait avec sa femme, relativement isolés dans une maison perdue sur la berge de l'Isiboro à plus de deux heures de marche de la maison de D3. C15 était un personnage qui alimentait souvent la discussion, tant celle de son *chee* que celle des neveux agnatiques et des petits-enfants de ce dernier qui vivaient auprès de lui. C15 était devenu l'objet de railleries dans la vie quotidienne : non seulement il avait un « drôle d'accent » lorsqu'il s'exprimait en yuracaré, mais présentait la singularité de cligner exagérément des yeux en parlant et de cracher bruyamment à tout bout de champ ; en outre, il n'avait jamais eu d'enfant. Cet homme, qui passait aussi pour un « arriéré », marchait toujours pieds nus, chassait exclusivement à l'arc, n'ayant jamais eu les moyens de s'acheter un fusil, ne parlait pas un traître mot d'espagnol et ne venait que très épisodiquement à l'église suivre le culte.

Les rapports de D3 et C15, les rares fois où ils se voyaient, étaient empreints d'un grand formalisme. D3 s'assurait que son *chee* soit bien reçu et bien nourri, et C15 apportait toujours quelques morceaux de chasse ou des poissons boucanés. D3 et C15 adoptaient en présence l'un de l'autre un air sérieux et embarrassé à la fois, qui contrastait avec la bonhomie des relations quotidiennes qu'ils pouvaient avoir chacun de leur côté. Ces brèves visites de courtoisie alternaient avec les véritables spectacles qu'avait institués D3 au cours desquels il parodiait son *chee*, à l'hilarité de tous, s'efforçant de contrefaire son accent et ses tournures. Il retirait ses chaussures, crachait exagérément, clignait de l'œil. Et son public de lui redemander : « Eh, grand-père, montre-nous comment il fait Don C15 ! »

La communauté comptait un autre couple de *chee*, mais à la différence des précédents qui avaient tous deux passé la cinquantaine, il s'agissait de jeunes hommes, l'un d'une trentaine d'années, E31, et l'autre, d'à peine vingt ans, E19. Contrairement aux "vieux" *chee*, d'origines notoirement différentes, comme en témoignaient leurs accents, ceux-ci étaient des agnats supposés quoique fort éloignés. Je n'ai pu retracer exactement leurs liens agnatiques, mais ils admettaient tous deux, encore que sans certitude, le fait que leurs deux arrière-grand-pères étaient frères. E31 et E19 avaient épousé deux sœurs. Comme dans le cas précédent, les deux *chee* n'étaient pas voisins. E31 vivait non loin de la maison de son beau-père, tandis que E19 résidait à proximité immédiate de la maison de son père, les deux maisons étant distantes d'environ une heure de marche.

L'éloignement des deux résidences, où d'ailleurs je ne séjournerai pas, ne me facilita pas l'observation de leur interaction. Néanmoins, j'eus à plusieurs reprises l'occasion de les voir ensemble et de remarquer qu'en effet leur relation n'était pas du même ordre que celle qui pouvait unir des germains ou de proches cognats. Si elle était beaucoup moins marquée que dans le cas de leurs aînés, et masquée par le fait que les deux jeunes hommes se disaient tous deux *ti-bisi*, « germain » ou en espagnol *hermano*, elle confinait à ce que l'on appelle une relation à plaisanteries. Lors des cultes, les deux *chee* choisissaient souvent non seulement d'être l'un à côté de l'autre, mais "se taquinaient" en permanence, particulièrement à travers des plaisanteries salaces dont ils s'amusaient beaucoup et qui s'accompagnaient d'une grande liberté de gestes, vis-à-vis du corps de l'autre. Leur manière de se toucher les organes génitaux, en riant et en se débattant en même temps, ou leur façon de se parler, haleine contre haleine, n'avaient rien de commun avec les relations ordinaires des autres parents.

Sur le haut Sécure, le terme de *chee* n'était pas voilé, mais en revanche, il me sera plus difficile encore de repérer des relations de *chee*, révélées par un comportement particulier. La seule relation effective de cet ordre restera trop discrète ou ne présentera pas de particularité notoire. Les *chee* étaient ici les maris successifs d'une même femme (D1 et D4). Le second mari, D4, avait lui-même épousé l'ex-femme de D1 en secondes noces. Infirmes, il souffrait d'une malformation du pied d'origine génétique, relativement courante parmi les Yuracaré. Pourtant, j'entendis la confession explicite des deux hommes, tous deux d'âge mûr, affirmant qu'ils étaient « amis », et que jamais il ne leur viendrait à l'esprit de se quereller l'un et l'autre. Il existait cependant dans la communauté une autre relation, que je rapprocherais d'une relation de *chee*, bien qu'ici elle ait cédé la place à un rapport d'affinité croisée. Il y a de cela un quart de siècle, un couple et un de leur fils (E3), pour des raisons obscures – mais conflictuelles – décidèrent de quitter leur parentèle du bas Isiboro, pour résider dans cette

communauté du haut Sécure. La parentèle, à charpente agnatique qui la constituait, accepta ces nouveaux venus de l'aval avec satisfaction. À l'époque de leur arrivée, le père de l'homme en question et le plus vieil homme de la communauté, aujourd'hui décédé (C1)⁶⁰ se traitaient de *chee* à ce que m'ont assuré les parents qui se souviennent de ce temps. Le fils de ce nouveau venu, E3, épousa la fille de D1 que ce dernier avait eue de sa deuxième épouse. De par son origine lointaine et donc agrégé, E3 devint un *wëshi* générique pour tous les membres de la communauté. Il invoquait son origine extérieure pour se plaindre régulièrement de son manque d'intégration et du fait qu'ici « on ne l'aimait pas », affirmant qu'un jour il retournerait sur le bas Isiboro.

En raison d'une plus grande familiarité que ses affins locaux avec la société régionale du Beni et de ses engagements comme travailleur salarié, E3 était parvenu à une aisance matérielle relative que ses affins n'avaient pas, et de son propre aveu, c'était pour cela qu'ils le jalousaient et cherchaient à lui nuire. Le comportement que les membres de la communauté avaient à son égard était d'ailleurs particulier. Et il n'était pas rare qu'ils adoptent face à lui une attitude très fortement sexualisée, que je n'ai jamais constatée entre membres cognats ou agnats de la communauté locale. Alors que tous se trouvaient en état d'ébriété, ils pouvaient mimer avec lui des accouplements, sous l'œil imperturbable de sa femme et de sa belle-mère. Une telle attitude, si spécifique, est-elle à mettre au compte d'un rapport de *chee* ou plus généralement de *wëshi* intégrés comme pièces rapportées dans une communauté étrangère ? Difficile d'en décider par défaut de points de comparaison.

Reste que la provocation à un duel de flèches la plus contemporaine que j'aie pu recenser, fait suite précisément au mariage de E3 avec la fille de D1, et remonte à la première moitié des années 1980. À la suite de cette alliance, alors que le duel était déjà une institution décadente, le père de E3, un vieil homme qui, dans sa jeunesse, avait plusieurs fois échangé des traits avec d'autres parents, aurait voulu remettre la pratique en vigueur. Pris de boisson et forçant quelque peu les règles habituelles, il viendra défier le beau-père de son fils. Malheureusement pour lui, D1, qui avait lui aussi été témoin de duels dans son enfance, refusera tout net d'accéder à cette demande : « Cela fait trop mal, tu sais ! » me dira-t-il.

⁶⁰ Pour repérer cette position généalogie cf. *infra*, Fig. 30.

CHAPITRE VI

SOCIOLOGIE DES COMMUNAUTÉS LOCALES

Le double qu'est l'adversaire du duel et le double qu'est, en termes de catégorie sociale, le *chee*, sont deux figures qui se rejoignent et jusqu'à un certain point se superposent, capitales l'une comme l'autre pour saisir l'économie de grandeur que se sont donnée les Yuracaré. Elles contribuent à baliser l'horizon relationnel de l'accomplissement possible d'un ego yuracaré se jouant sur une équivalence entre soi et un autre de détermination différentielle spécifique. Pouvant passer pour un "ami", passible de confiner à un "ennemi", ce double ne s'oppose pas à soi comme un étranger dont l'altérité commanditerait le désir d'incorporer sa différence. En tant que double, en tant que substitut possible de soi face à un troisième terme, il est celui par qui la mesure de soi peut s'affirmer. Si la relation de *chee* est la limite asymptotique de convergence entre soi et autrui, couronnée partiellement dans le duel, et au fondement de l'économie de grandeur qu'ont privilégiée les Yuracaré, on ne saurait cependant

en comprendre l'intensité en l'isolant du contexte sociologique plus large dans lequel elle se situe. L'affinité parallèle et l'affrontement du duel de flèches, à des niveaux différents, mais couplés l'un à l'autre, constituent des déterminations complémentaires cruciales du rapport à soi yuracaré fondé sur l'équivalence et la parité, par substitution possible entre soi et autrui. Il existe cependant d'autres configurations relationnelles où les rapports entre hommes ne sont pas du même ordre, et où la problématique de la permutation et du double ne se retrouvent pas. La tension qui marque les rapports des *chee* entre en effet en résonance avec une autre configuration essentielle à la sociologie des communautés yuracaré : celle induite et forgée par l'engendrement, dont le noyau élémentaire est donné pour les hommes par les rapports père / fils. Point ici de relation de "substitution" filiative, où un enfant mâle viendrait dans le temps remplacer son père dans une chaîne transgénérationnelle, comme dans des systèmes linéaires fondés sur la descendance, en revanche on doit reconnaître l'émergence d'un rapport différentiel entre père et fils, où la paternité joue le rôle d'une force subordonnante. Rien ne serait plus exagéré que d'imaginer les hommes yuracaré dotés, par leur paternité, d'une autorité capables de sauter les échelons généalogiques et apte à les transformer en patriarches, pourtant plusieurs thèmes classiques de la sociologie amazonienne peuvent être convoqués pour démontrer comment ce noyau relationnel contraste avec les rapports de *chee* et l'économie de grandeur dont ces relations sont porteuses.

Le problème de la territorialisation des rapports sociaux en est le premier indicateur. En effet, que l'on s'interroge sur la manière dont les Yuracaré vivent ensemble, ou plus exactement vivent les uns auprès des autres, et l'on remarquera que les rapports père / fils, puis dans une moindre mesure les rapports aîné / cadet au sein d'une même fratrie, sont marqués par une relation d'ordre, qui est celle d'une subordination consentie / obligée par les plus jeunes vis-à-vis des plus âgés, des fils vis-à-vis de leur père, des cadets vis-à-vis de leur aîné. Le père, ou l'aîné, n'est donc pas, lorsque l'on est homme, celui qui permet de prendre la mesure de soi, mais celui qui exerce sur soi une force asymétrique, unilatérale. Cette autorité est bien sûr provisoire et elle s'efface à mesure que le temps passe pour se recréer à la génération suivante lorsqu'un homme devient lui-même géniteur. Cette caractéristique des dynamiques spatio-temporelles des parentèles trouve un corollaire dans les rapports d'autorité, tels qu'on peut les analyser, non pas dans chaque maisonnée, mais plus généralement au sein des communautés locales yuracaré dans leur ensemble. À cette échelle, l'autorité s'exerce toujours en suivant les ramifications d'un ordre agnatique, produit de la concaténation de rapports père / fils, ou d'aîné à cadets. L'acceptation de l'autorité autant que

la capacité à l'exercer suppose en effet un "milieu agnatique" lui servant de substrat, bien que l'exercice de cette autorité n'en soit pas mécaniquement le décalque.

Mais c'est sans doute encore davantage lorsqu'il s'agit de définir un nouveau mariage que la particularité des rapports d'engendrement se saisit avec le plus de netteté, la territorialisation des rapports sociaux et les rouages de l'autorité n'en étant que des indicateurs sociologiques généraux. En effet, les pratiques concrètes qui conduisent au mariage et à la production de nouveaux couples, aussi bien que la mise en scène déployée lors des rituels de mariage lorsque ceux-ci étaient effectués, confirment cette tendance. La subordination consentie aux géniteurs, puis appliquée à ceux que l'on engendre, forme ainsi le second axe de constitution relationnelle des hommes yuracaré. Cette subordination, tournante, jamais despotique, mais toujours orientée, peut ainsi être rapportée aux liens entre *chee*. La reconnaissance de cette "méta-tension", si l'on accepte ce terme, constitue à un second niveau le cœur des enjeux du rapport à soi, tels qu'ils se constituent dans la trame des rapports sociaux : d'un côté le *chee*, de l'autre le père, d'un côté le double, de l'autre celui qui précisément ne peut être l'objet d'une substitution, mais dont le rôle ne peut être que repris lorsque naît une nouvelle génération.

1. Une dispersion ordonnée

Le haut degré de dispersion dans l'espace et de mobilité dans le temps des maisonnées sont des caractéristiques de la territorialité des Yuracaré rarement omises dans la littérature qui leur est consacrée, ce qui leur a même valu d'être considérés à tort jusqu'à ce jour par bon nombre de Boliviens urbains comme des "nomades".¹ Au cours de ces dernières décennies, l'implantation de l'école a conduit à remettre définitivement en cause cette appropriation atomisée de l'espace et a impliqué la généralisation de nucléations villageoises plus stables et plus concentrées. Mais, en dépit de ce phénomène, la fluidité territoriale n'a pas encore été rendue caduque partout et pour tous, donnant lieu à des synthèses entre dispersion et concentration, mobilité et stabilité. Si la seule unité sociologique concrète de l'inscription spatiale des Yuracaré est la maisonnée – qui comprend l'ensemble des gens vivant sous le

¹ L'usage impropre de ce terme pour caractériser la société yuracaré est un *topos* largement répandu en Bolivie pour décrire les populations des basses terres qui n'ont pas passé par le creuset des missions. Les sociétés de chasseurs-cueilleurs comme les Siriono, les Yuqui ou les Ayoreo, en constituent un prototype qui sert d'attracteur classificatoire pour désigner ces sociétés, sans tenir compte de la forme précise que prend leur mobilité. Le terme de "nomades" est souvent lié à l'idée que les sociétés des basses terres ont acquis tardivement l'agriculture et forment par essence des sociétés de "chasseurs-cueilleurs".

même toit ou dans la même maison (*sibbë*) –, elle n’a pourtant jamais été une unité sociologique “orpheline”, même lorsque les Yuracaré étaient plus fortement enclins à la dispersion. La plupart des maisonnées s’articulent en effet dans des réseaux plus vastes qui constituent, pris ensemble, une communauté locale. Ces communautés locales, bien que non reconnues par un lexème spécifique, occupaient, et occupent encore pour certaines d’entre elles, un territoire associé à une rivière ou une portion de rivière leur servant d’identifiant usuel. Lorsque les Yuracaré étaient les seuls ou les principaux habitants du piémont, les communautés étaient séparées les unes des autres par des zones tampon, ou *no man’s land* franchissables en une journée de marche au moins. Des “fortes têtes” ou des marginaux élevaient en outre leurs maisons dans un isolement accentué où elles pouvaient à terme constituer le germe d’une nouvelle communauté locale s’épanouissant au cours du temps par attraction de parents ou croissance naturelle. Outre son inscription dans un espace de relocalisation privilégié, dans un même bassin hydrographique ou segment de rivière, chaque communauté présentait par ailleurs une cohésion qui se révélait à la capacité de ses membres de se considérer comme autant de « nous », traitant les autres unités semblables à la leur comme autant de « eux », à une échelle inférieure à celle de la reconnaissance d’un « nous » générique englobant tous les parents vis-à-vis de l’extérieur. De tailles variables selon leur propre histoire démographique, ces communautés n’agrégeaient cependant qu’un nombre limité d’individus, rarement au-dessus de 150, dont la cohésion était tributaire des conflits émaillant le quotidien. Les déplacements de certains des membres, rompant avec leur communauté d’origine, pouvaient permettre la naissance de nouvelles communautés. Les conjonctures historiques durables provoquèrent des mouvements plus massifs et des phénomènes de migrations ou de brassages qui vinrent se superposer à ces dynamiques internes : concentration ou fuite (en relation avec des missions ou des *patrones*), éloignement d’ennemis (comme les *Sulustu*), participation à la quête de la *Loma Santa*, par exemple.

En ces termes généraux, les communautés locales yuracaré ne se distinguent guère d’autres populations des basses terres, dont l’unité de résidence minimale est également la maisonnée. L’examen plus détaillé des rapports de parenté qui relient entre eux les membres de ces communautés montre cependant que si elles leur ressemblent, elle ne s’inscrivent pas dans des unités territoriales supralocales qui fonctionneraient telles des aires privilégiées de recrutement de conjoints, ou pour reprendre l’expression de Ph. Descola, forgée pour décrire le cas achuar, des « *nexus* endogames »². Dans le cas des Yuracaré, ce n’est pas l’intermariage

² Cf. Descola (1982).

qui définit la communauté locale, mais avant tout les réseaux d'agnats qui en constituent l'armature. La polarisation agnatique de ces regroupements de maisonnées est le produit d'une territorialisation dominée en effet par la moindre mobilité des hommes due à la force gravifique qui unit les fils à leur père, combinée à la majeure circulation des femmes, sans être pour autant le produit d'une institutionnalisation du principe de filiation patrilinéaire. Un homme vit d'abord auprès de son père (et par conséquent de ses frères), puis entouré de ses propres fils. Les germains masculins habitent à proximité les uns des autres, mais ne revendiquent pas une identité commune substantive qui dépasse les attachements personnels produits par la familiarité d'une vie commune. Dès la mort de leur géniteur commun, et même parfois avant, à mesure qu'ils prennent de l'âge, les germains tendent progressivement à se séparer. La collatéralité agnatique – dont on a vu qu'elle était associée à une affinité latente – est prise ainsi par un mouvement de dérive permanent. L'ordre local des communautés ne renvoie donc pas, *stricto sensu*, à un processus dynamique de type lignager ou segmentaire, mais est le produit d'une concaténation, à chaque génération, de liens pères / fils, dont l'itération produit la prédominance, au niveau d'une communauté locale, des réseaux agnatiques.

La force de cohésion qui s'exerce d'un père sur ses fils perd de son intensité entre aînés et cadets et diminue encore d'un cran entre les rameaux de collatéraux. Les fratries de cousins peuvent alors faire le choix soit de se marier entre elles – une stratégie impliquant le repli sur soi et l'enkystement local – soit d'attirer des épouses d'autres groupes, ou encore de capter des hommes, individus isolés, orphelins, cadets d'autres fratries, afin de leur offrir leurs filles, marquant ainsi de plus en plus leur différence. La territorialisation des rapports de parenté à l'intérieur d'une communauté locale reflète donc deux tendances : la proximité des fils avec leur père, et la dérive collatérale des germains, puis des cousins, qui s'éloignent à mesure que leur géniteur commun décède et qu'eux-mêmes procréent. Quant au mariage ou au choix du conjoint, il gouverne deux options : ou bien l'ouverture vers l'extérieur, accentuant la dérive collatérale des liens agnatiques, ou bien la fermeture d'un groupe d'agnats dont les remariages internes produisent une prolifération de chaînes cognatiques.

a. Une communauté du haut Isiboro

Le premier exemple contemporain de communauté locale que l'on prendra pour illustrer ces principes se trouve localisé sur le haut Isiboro. Connue sous le nom de Santo Domingo, du

nom d'un affluent supérieur de l'Isiboro,³ cette communauté qui comptait 117 personnes en 2000 était articulée par un noyau d'agnats qui avaient attiré des épouses provenant d'autres communautés locales, ainsi que deux hommes étrangers qui tenaient le rôle d'affins agrégés ou d'électrons libres capturés. C'était sans doute avec quelques rares autres communautés situées sur un territoire qui va de l'Isiboro à l'Ichoa voire le bas-Isiboro⁴, l'une des seules qui avaient jusqu'alors maintenu une territorialité marquée par un degré de dispersion majeur. Les membres de cette communauté – à l'exception des parents agrégés – se reconnaissaient une histoire commune, qui remontait à deux aïeux apicaux dont ils étaient en ligne masculine les descendants : deux germains grands-pères ou grands-oncles des membres les plus âgés de la communauté. Les deux germains "fondateurs" étaient réputés avoir fui le bassin de l'Ichilo, où ils auraient eu plus particulièrement pour lieu de résidence la rivière Sajta. Cet épisode de fuite, événement le plus lointain rattachable à la généalogie mémorisée, ne remonte pas au-delà des années 1915-1920. Il fut motivé, comme on se le rappelle aujourd'hui, par le refus de vivre dans l'asservissement de *patrones Karay* venus s'installer dans la région et qui s'étaient appropriés les habitants comme main-d'œuvre.⁵

Le cours initial de l'Isiboro et de ses formateurs, où ce collectif de parents réside aujourd'hui, est le lieu même où leurs aïeux vinrent trouver refuge alors qu'ils craignaient encore d'être poursuivis ou retrouvés par les *patrones* à l'emprise desquels ils avaient échappé. Encastrée dans le premier contrefort des Andes, dominée par des chaînons dont les sommets les plus élevés dépassent 1500 m d'altitude, cette portion initiale et torrentueuse de

³ L'apparition de l'hydronyme Santo Domingo, désignant un affluent supérieur de l'Isiboro, n'a pas pu être identifiée, mais elle est peut-être le résultat d'une exploration réalisée par Eduardo Quiroga en 1864 ou de l'ouverture d'un chemin réalisé par Juan Nuñez (cf. Nuñez, 1893). Le toponyme est enregistré pour la première fois semble-t-il par les frères Mendoza dans la carte qui accompagne leur rapport (Mendoza et Mendoza, 1893).

⁴ Querejazu (2005), à propos de la communauté de *Loma Alta*.

⁵ La date de fuite vers le bassin de l'Isiboro a été estimée à partir de l'âge du dernier survivant de cette migration forcée, décédé à la fin des années 1990 à un âge avancé, et qui disait avoir été un nourrisson (*criatura de pecho*) lorsque ses parents s'enfuirent. D'après une photo prise l'année de son décès, on peut estimer qu'il devait avoir alors environ 80 ans. Si l'histoire orale de la communauté mentionne des *patrones*, il se pourrait que sous ce terme, elle fasse moins référence à des laïcs qu'à des missionnaires. Le comportement des uns et des autres vis-à-vis des Yuracaré ne se distinguant guère. Sur ce point voir le témoignage de Miller (1917b, 1918). Un élément concret permet peut-être même de relier l'histoire des aïeux de Santo Domingo à la mission franciscaine de Chimoré. Dans une lettre adressée à son supérieur, le père Lasinger, en fonction à cette mission, fait le compte rendu d'une expédition qu'il réalisa vers 1914, sur les affluents de l'Ichilo supérieur pour ramener à la mission des Yuracaré qui, soit s'en étaient échappés, soit refusaient d'y vivre. La troisième communauté locale dont le missionnaire fait part, située à proximité du rio Sajta, avait à sa tête un dénommé « Arromayo » ou « Aromayo » (Lasinger, 1914, p. 252-253). Or, un des aïeux apicaux de la généalogie des habitants de Santo Domingo est connu précisément sous le même patronyme : Felix Aramayo. Ce patronyme – identique malgré la légère différence de graphie - n'a pas été transmis localement en ligne masculine et n'a pu être retrouvé ailleurs parmi les noms de famille des Yuracaré du Chapare ou de l'Isiboro-Sécure. La rareté du nom, l'évocation dans les deux cas de la région du rio Sajta et de personnages rétifs à la réduction, sont autant de recoupements qui, avec une certaine marge d'incertitude, plaident en faveur d'une possible identification. Il se pourrait, en conséquence, que certains des Yuracaré poursuivis par Lasinger, aient été les ascendants des membres de la communauté actuelle de Santo Domingo.

l'Isiboro trace son chemin dans un paysage escarpé que les Yuracaré n'auraient pas choisi comme lieu de résidence en conditions normales et constitue donc bien une zone de refuge.⁶ Les aïeux de la communauté, réputés s'y être retranchés, n'y auraient résidé que provisoirement avant de redescendre vers l'aval, où ils occupèrent différents lieux le long du cours piémontais de l'Isiboro ou des cours d'eau avoisinants, comme l'Isinuta.⁷ Ils n'abandonneront cependant jamais totalement cette tranche supérieure l'Isiboro, comme l'attestent les lieux de naissance de certains des adultes nés dans les années 1960.

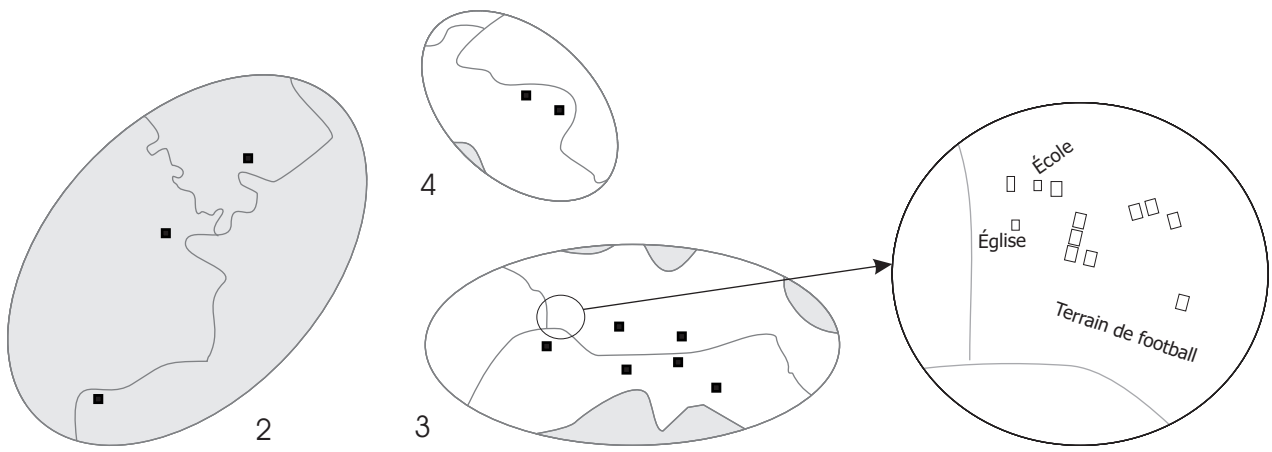
C'est à nouveau en raison de la nécessité de trouver une zone de refuge que l'occupation de la région sera remise à l'ordre du jour au début des années 1980, suite, cette fois, à la vague subite et massive de la colonisation andine qui pénétra dans le parc Isiboro-Sécure.⁸ À cette raison s'ajouta le souhait de se distancier d'une autre communauté yuracaré, originaire du moyen Sécure, provenant du haut Beni et des environs de Covendo et récemment établie dans la région après avoir suivi les mouvements migratoires des Mojeños quêteurs de la *Loma Santa*.⁹ Les relations de voisinage, d'abord satisfaisantes, avaient fini par s'altérer et s'étaient transformées en motifs de rancœur durable. Aujourd'hui, c'est d'ailleurs à ces querelles de voisinage entre parents, plutôt qu'à la migration de colons andins, que les habitants de Santo Domingo font allusion pour expliquer leur déplacement vers l'amont. Leur forte identification à un « nous » exclusif les conduit à se présenter comme de « vrais Yuracaré », <eme-j-eme-sh yújure>, à la différence de ces migrants qui non seulement ne parlent plus yuracaré à toutes les générations, mais de surcroît ne maintiennent pas, comme eux, un rigoureux interdit d'exogamie extra-ethnique. Au début des années 2000, tous les membres de la communauté refusaient ainsi qu'on les considérât comme des *indígenas* (indigènes) alléguant que ce terme était revendiqué par leurs voisins Yuracaré de l'aval pour faire référence à eux-

⁶ Les habitants étaient conscients du caractère inhabituel de l'endroit où ils avaient élu domicile, et ils n'auraient jamais choisi d'y vivre, si des portions de terrains plats de bon rendement agricole ne s'y étaient trouvées. L'ensemble des terres cultivées de la communauté était en effet intégralement situé sur les dépôts alluvionnaires de l'Isiboro.

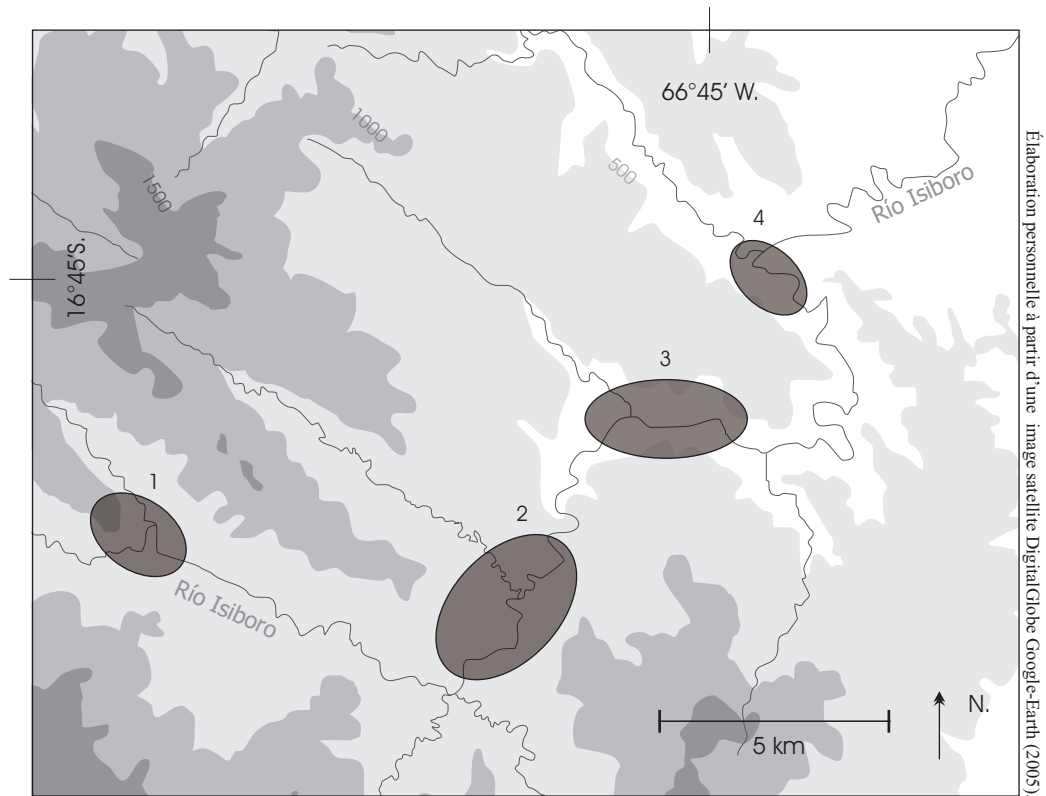
⁷ Quelques informations éparses ont pu être recueillies sur les Karay de Puerto Patiño qui, bien avant les « colons » andins, s'établirent dans cette région dès 1911. Le magnat de l'étain, Simon I. Patiño, avait lui-même obtenu une importante concession le long de l'Isiboro et envisageait la création d'un chemin de fer. Mais le rêve ne deviendra jamais réalité et Patiño retira son projet dans les années 1920. Ne subsistera au lieu-dit qui portait son nom qu'une petite entreprise agricole d'une vingtaine d'acres entretenue par une douzaine de peones indigènes (Rodríguez Ostria, 1997, p. 75). Quelques Yuracaré se souviennent de la grande orangerie qui s'y trouvait.

⁸ Les premières vagues de colons pénétrèrent dans le parc Isiboro à la fin des années 1970, vers 1979 selon H. Hoffmann (cité in Hoffmann (Éd.), 1994, p. 18), depuis 1976-1977 déjà, pour le père E. Williner (cité in Querejazu, 2005, p. 332). Jusqu'alors s'étaient certes déjà établis quelques colons andins ou métisso-créoles dans la région, principalement de part et d'autre d'une piste qui avait été ouverte par la compagnie pétrolière Gulf Oil au début des années 1960. (Sur ce point d'histoire cf. également Hirtzel 2007a.)

⁹ L'arrivée de ces Yuracaré se fera dans le sillage de l'installation des Trinitario qui fonderont par la suite le village de Santísima Trinidad.



Situation de l'habitat en 2000.



Situation de l'habitat en 1984.



Carte 6 : Évolution de la distribution des habitations, Santo Domingo 1984-2000.

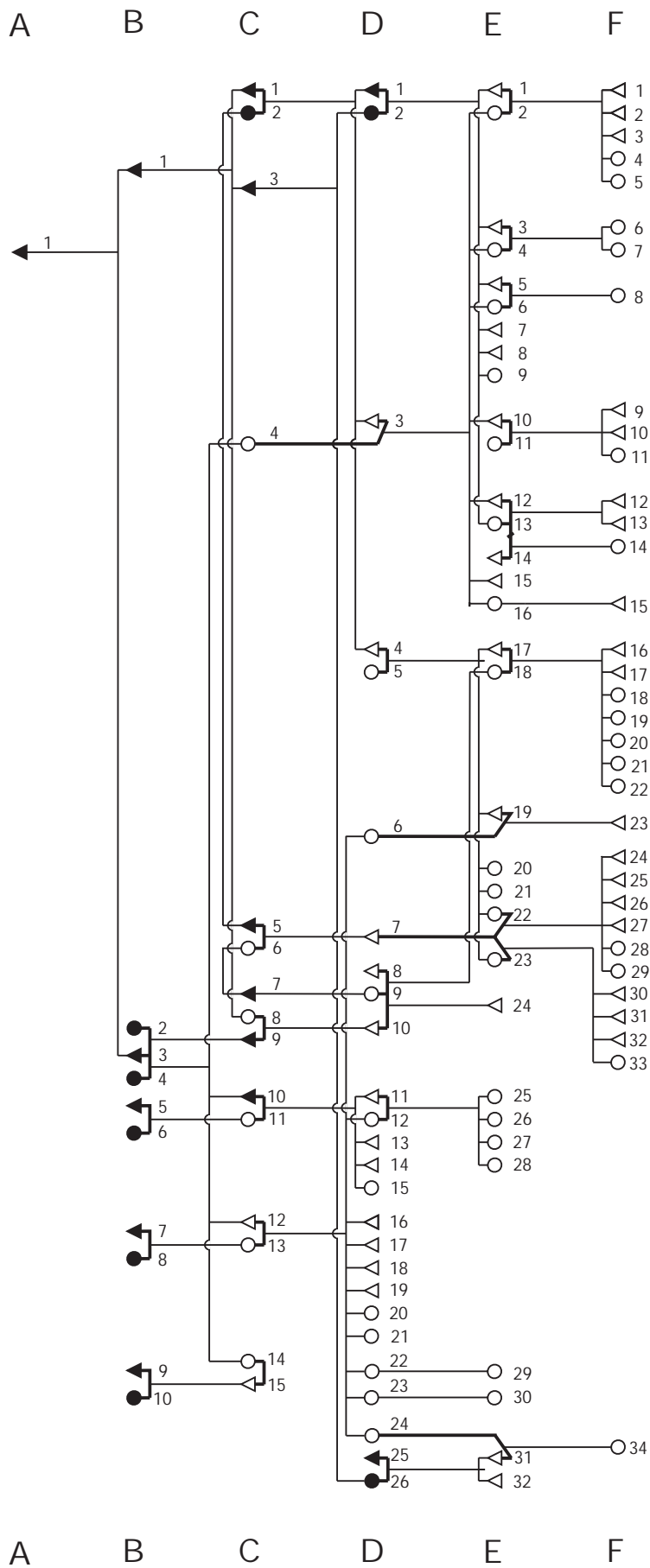


Fig. 29 : Généalogie générale de Santo Domingo, 2000. (En noir les défunts).

mêmes : « Eux sont *indígenas*, car ils sont “entremêlés” (*i-muj-ta*, espagnol : *entreverado*). Nous, nous sommes de purs *originarios* [i.e. autochtones] yuracaré ». Les habitants de Santo Domingo avaient revêtu ces deux termes d'un caractère contrastif, en dépit de leur synonymie générale dans les labels sociologiques régionaux.

La distribution dispersée des maisonnées, enregistrées entre 1999 et 2001 et figurées sur la carte 6 (*cf. supra*), bien qu'en régression par rapport à l'agencement qui prévalait en 1984,¹⁰ témoigne de façon exemplaire de la physionomie que prend la dissémination des maisonnées d'une communauté locale yuracaré, malgré un processus encore embryonnaire de nucléation. C'est en effet à partir de 1996, en raison de la motivation d'une fraction de la parentèle, répondant elle-même à des sollicitations externes des syndicats de colons et à des pressions de mentors évangélistes venant avec quelque régularité les voir, que sera décidée la construction d'un *pueblo* (village) de densité plus importante, afin de recevoir une école, cette nécessaire “réduction” ayant été déclarée condition *sine qua non* pour qu'on puisse créer un poste d'instituteur dans la communauté.¹¹ En 2000, la parentèle se trouvait occuper ce *pueblo* où vivaient en permanence quelques familles et où d'autres disposaient de résidences secondaires, ainsi que trois poches de peuplement (numérotées de 2 à 4), à quoi s'ajoutait une maison isolée (occupée par un des deux *chee* dont on a eu l'occasion de parler). Chacune de ces poches de peuplement était constituée des maisonnées dont les membres étaient intégrés par une forte densité de liens de parenté de premier degré (filiation ou alliance). C'est à l'intérieur de ces poches de peuplement que les échanges au quotidien et les visites d'une maison à l'autre étaient les plus étroits. Si l'on met de côté la création du hameau central, les maisonnées de l'ensemble de la communauté s'échelonnaient à la manière d'un chapelet : situées le long de la rivière principale, unies entre elles par des chemins. Chaque maisonnée tendait donc à se trouver dans une clairière individuelle, séparée des autres, à distance variable, par un espace de forêt. Dans une même poche de peuplement, cinq à vingt minutes suffisaient aux voisins pour se rendre les uns chez les autres, alors qu'il leur fallait au minimum une heure pour atteindre ceux qui vivaient dans une poche distincte.

¹⁰ La distribution dans l'espace des maisonnées, en 1984, a été élaborée à partir d'une des feuilles de la couverture au 1:100 000 de la Bolivie, préparée aux Etats-Unis par l'Agence de Cartographie de la Défense (Washington), sur la base de photos aériennes prises cette année-là et montrant l'emplacement des lieux habités par cette parentèle, seuls occupants de la région.

¹¹ La scolarisation commença en 1999. Toutefois le premier professeur, après trois semaines d'une difficile adaptation, finit par abandonner son poste, et ce n'est qu'au cours de l'année scolaire 2000-2001 que s'établit un enseignement durable.

La composition parentaire des différentes zones d'habitat n'était pas exactement la même. Toutefois chacune de celles-ci comprenait des pivots qui étaient tous des agnats les uns par rapport aux autres¹². En 2000, la zone orientale (2) était occupée par la maisonnée de D4, sise entre celle de son gendre (D7 un des hommes agrégés à la communauté) et celle de son fils aîné E17, maisonnées qui abritaient également l'ensemble de leur progéniture respective : les uns et les autres, qui se fréquentaient assidûment, se séparaient assez nettement des autres membres de la communauté : derrière les politesses et les courtoisies d'usage, on n'hésitait pas d'un côté comme de l'autre à me faire part de doléances. Dans la zone 3, le "village" et les deux maisonnées qui se trouvaient en aval sur la même berge de la rivière constituaient un autre réseau de parents unis. D3, frère cadet de D4, y résidait avec la totalité de ses fils ainsi que l'ensemble de ses neveux et nièces, les enfants de feu D1, frère aîné des deux hommes précédents. La cohésion de ce noyau résultait d'une situation exceptionnelle d'intermariages, nulle part ailleurs constatée, entre cousins parallèles du premier degré. Les trois fils aînés de D1 avaient ainsi épousé les filles de D3, tandis que les deux fils aînés de D3 avaient pris pour épouses des filles de D1. Face à ces deux fratries répliquant cinq mariages, D10, qui résidait à proximité, bien plus lointainement apparenté aux deux germains apicaux de la communauté, faisait figure de pièce rapportée.

Dans cette même zone de résidence centrale, se trouvait un second ensemble de parents, dont l'homme le plus âgé était C12, à proximité duquel vivait son neveu (D11, fils de son frère aîné) et son gendre E31. Moyennement lié aux enfants de D1 et D3, C12 ne pouvait être ignoré en raison du nombre considérable de filles qu'il avait engendrées. Résidant en permanence sur l'autre rive de l'Isiboro, les membres de ce groupe étaient, en termes généalogiques, les agnats les plus éloignés des deux groupes précédents. Leur établissement de l'autre côté de la rivière (*achittuchi*) révélait un souci de se séparer de leurs voisins par une microfrontière dont la matérialité était patente en temps de pluie : l'Isiboro, transformé en torrent tumultueux et grondant, ne pouvait alors être traversé. La relative autonomie des habitants de la "rive droite" se confirmait d'ailleurs par un autre point : toutes les maisons de la zone 4, bien en aval, étaient d'anciens établissements qu'ils avaient construits. Cette zone de peuplement était alors en voie d'abandon, et seule l'une des deux maisons, dont les essarts produisaient encore, servait occasionnellement de résidence secondaire.

La création du *pueblo* avait été le fruit d'un consensus accepté par la majorité des membres de la communauté qui collabora à l'érection d'une chapelle et d'une école, toutes deux de

¹² Pour une représentation exhaustive des liens de parenté des membres de cette communauté et pour les codes d'identification utilisés, cf. *supra*, Fig. 29.

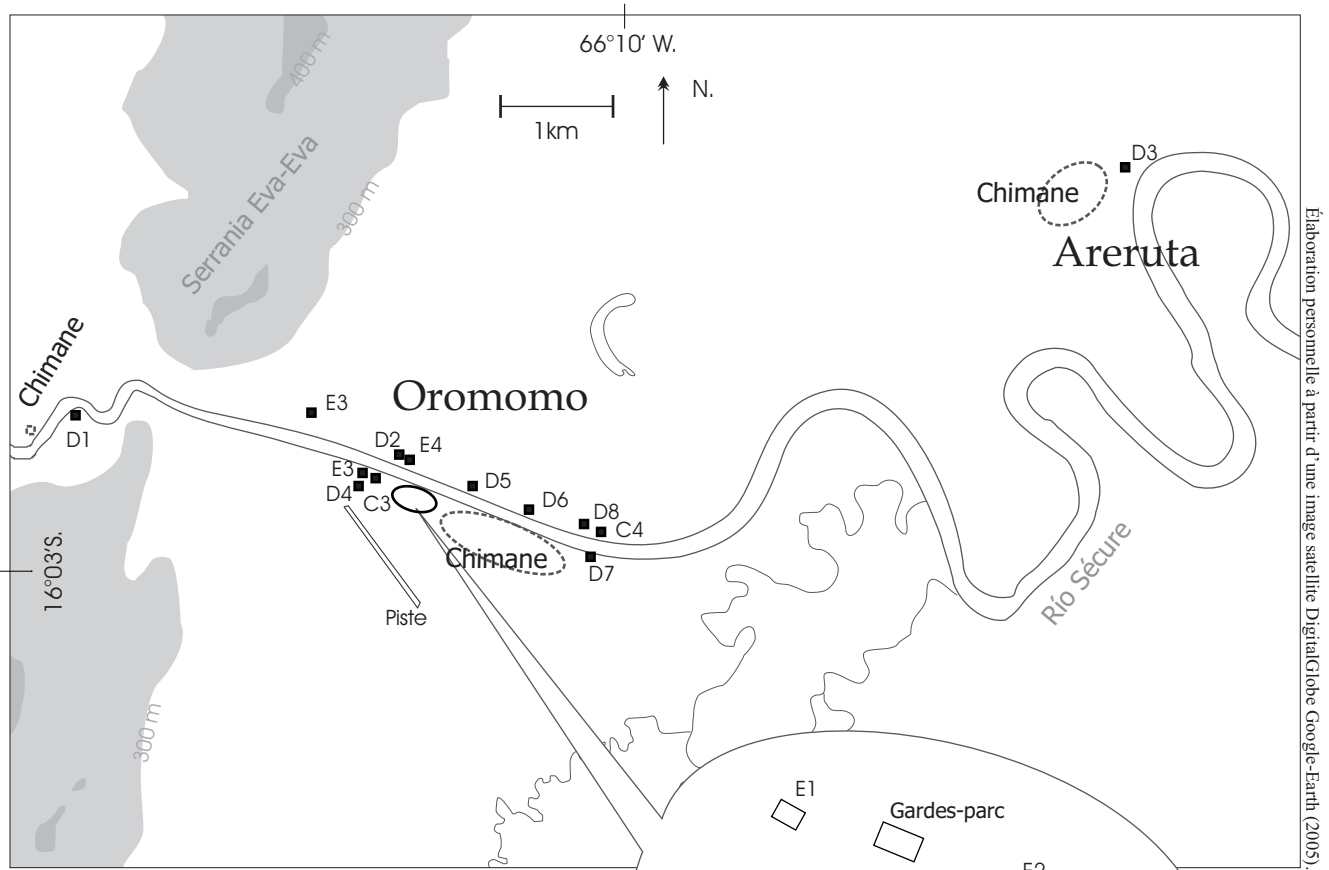
taille menue en comparaison de celle des maisons de chaque famille. Tous avaient accepté de venir s'établir au *pueblo*, mais leur bonne volonté initiale s'émoussa rapidement. En effet, D4, son gendre D7 et C12, qui avaient construit chacun leur maison à proximité de celles de D3 et de D1, les avaient abandonnées depuis deux ans en 2000, et elles se trouvaient alors à peine habitables, leur toit n'ayant pas été entretenu. Ces trois familles préférèrent s'esquiver pour éviter les désagréments de vieilles mésententes insuffisamment cicatrisées pour ne pas se rouvrir sous la pression de cette promiscuité. Ne demeurait finalement dans le *pueblo* que la fraction de parents qui avaient toujours vécu ensemble. La disposition des maisons de ce hameau n'avait pas pour centre la classique place carrée – servant aujourd'hui de terrain de football – bordée de bâtiments, typique aussi bien des missions que de l'urbanisme centralisé hispanique qui caractérise bon nombre de communautés yuracaré, et c'est davantage le modèle du village rue, propre aux petites agglomérations des colons de l'intérieur ou des abords du parc Isiboro-Sécure, dont s'inspirèrent les habitants.¹³

b. Oromomo, haut-Sécure

La situation de la communauté d'Oromomo, au début des années 2000, bien que produit d'une trajectoire historique relativement différente de celle de Santo Domingo, fournit une illustration similaire de la dynamique parentaire et de la territorialisation des rapports sociaux. Alors que l'histoire locale de la parentèle précédente renvoyait à la région la plus anciennement colonisée du Chapare-Ichilo, celle d'Oromomo s'est inscrite dans un espace plus isolé, régionalement frontalier du territoire chimane, et qui, au cours du XX^e siècle, ne fut qu'indirectement touché par la colonisation andine connectée aux *valles* de Cochabamba. L'insertion régionale des Yuracaré d'Oromomo eut pour axe le Sécure et le Maniqui, et c'est le long de ces rivières que ceux-ci tissèrent des liens avec des *patrones* ou des commerçants des *llanos* du Beni, ou encore avec les Mojeños quêteurs de la *Loma Santa*, tout en confortant leurs liens avec leurs voisins Chimane.

L'événement fondateur de l'histoire locale, ou du moins le plus lointain qui puisse potentiellement être localisé dans le temps, remonte approximativement au tournant du XX^e siècle, et correspond, non pas comme dans le cas de Santo Domingo à une fuite, mais à un

¹³ C'est ainsi que E1 appelait plaisamment "rue" (*calle*) l'espace contigu aux trois maisons alignées, à l'extrémité duquel il résidait lui-même.



Carte 7 : Distribution des habitations, Oromomo, 2000.

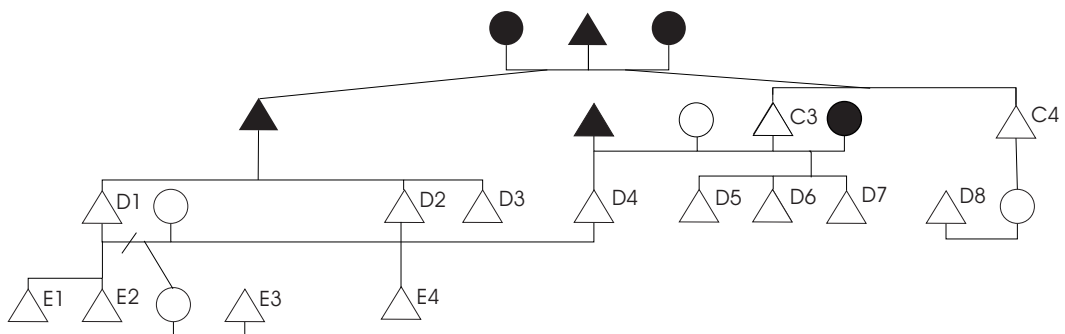


Fig. 30 : Généalogie simplifiée des “maîtres de maison” d’Oromomo et de leurs ascendants clés.

mouvement de repli préventif, associé à la crainte de l'*engache*.¹⁴ À cette époque, les aïeux masculins de cette parentèle – et plus particulièrement celui qui leur sert d'aïeul apical –, vivaient sur le moyen Sécure, mais décidèrent de refluer vers l'amont, dans le bassin du cours supérieur du Sécure, orienté localement N-O, S-E, entre les Andes et le chaînon Eva-Eva, pour occuper aussi bien le rio Irupluma, que les berges mêmes du Sécure. Ce n'est que plus tardivement qu'ils se seraient établis dans les parages de la communauté actuelle, au niveau où le Sécure traverse, dans un goulet d'étranglement, le chaînon Eva-Eva. Ils auraient alors notamment travaillé pour une compagnie d'exploration pétrolière,¹⁵ pour laquelle ils auraient même ouvert une piste d'atterrissage. Les mouvements de quête de la *Loma Santa* de la fin des années 1950 constituèrent un grand événement pour cette communauté et conduisirent à son éclatement. Une partie d'entre elle, aspirée dans le tourbillon du mouvement, décida de suivre les Mojeños et leurs propres parents de l'aval qui s'y étaient agrégés et passèrent sur le haut Beni¹⁶. D'autres membres du groupe, cependant, ne prirent pas ce chemin et furent contraints de s'enfuir sur le bas Maniqui, où ils s'installèrent durant près de quinze ans, dans la zone d'influence de San Borja, sur un territoire en majorité occupé par les Chimane.

C'est lors d'une nouvelle efflorescence du mouvement de la *Loma Santa* en 1973¹⁷ – dont le promulgateur était un Yuracaré qui vaticinait la découverte de celle-ci à proximité de l'Ichoa –, que les membres de la communauté, alors sur le Maniqui, reprirent le chemin de l'amont. De retour dans la région dont précisément la quête de la *Loma Santa* les avait tenus éloignés quelques années, ils apprirent qu'il s'agissait d'un canular, et décidèrent, puisqu'ils étaient là, d'y rester. À proximité du lieu qu'ils avaient occupé une vingtaine d'années plus tôt, s'étaient installés entre temps d'autres Yuracaré, en provenance de l'Ichoa. Les Yuracaré en provenance du Maniqui profitèrent des semences de leurs voisins, et s'établirent à leur proximité, mais des tensions dont les causes n'ont pas pu être élucidées, surgirent entre les deux parentèles, finissant par faire fuir ceux qui étaient venus de l'Ichoa vers l'aval, à deux journées de navigation, lieu où ils résident toujours.¹⁸

¹⁴ On a vu au chapitre III/4/b comment une tentative de déportation de Yuracaré de Moleto, impliquant le Préfet du Beni, fut finalement déjouée au début des années 1890.

¹⁵ Il n'a pas été possible de l'identifier. Mais il ne s'agit vraisemblablement pas de la Gulf Oil qui explora le parc Isiboro-Sécure dans les années 1960. Il est probable qu'il se soit agi d'explorations conduites par l'entreprise nationale YPFB.

¹⁶ Quelques informations sur l'arrivée des Mojeños et des Yuracaré dans la région du haut Beni ont été recueillies par Gutiérrez (1997).

¹⁷ CIDDEBENI (1990, p. 19).

¹⁸ CIDDEBENI (1996a et b). Le document qui consigne "l'histoire officielle" de ces deux communautés, établi selon le mode d'un processus participatif, ne contient aucune référence à cet événement dans la version d'Oromomo, alors qu'il est évidemment consigné dans l'autre. Les "agresseurs" semblent avoir plus courte mémoire que les "victimes".

Contrairement à ce que l'on peut observer aujourd'hui, l'installation initiale présentait une distribution relativement dispersée, même si tous les membres de la communauté résidaient dans une seule zone d'occupation. Ce noyau de population yuracaré accueillit par la suite, à proximité, encore que dans une zone distincte et relativement compacte, une parentèle chimane originaire elle aussi du Maniqui, dans laquelle ils comptaient quelques affins. Ce fut suite au mouvement politique qui déboucha sur la "Marche pour le territoire et la dignité" et sous l'influence plus particulière du leader indigène mojeño Marcial Fabricano, que les habitants d'Oromomo, Yuracaré et Chimane compris, décidèrent de fonder une *comunidad* et un *pueblo*, organisant un *cabildo*, qui rendit possible dès le début des années 1990 la création d'un poste de professeur. Aujourd'hui, le centre de l'agglomération, ou le *pueblo*, respecte la disposition spatiale typique de la plupart des villages du Beni et des Mojeños. La place centrale, qui sert de terrain de football, est bordée d'une église, de l'école et d'une maison de réunion (le *cabildo*), bâtiments auxquels s'ajoutent les maisons de quelques Yuracaré. Toutefois, en 2000, seule une maisonnée du *pueblo* était occupée en permanence, la communauté ayant été soumise une nouvelle fois à un mouvement de dispersion témoignant de conflits internes. La plupart des habitants s'étaient alors retirés dans les maisons attenantes à leurs propres essarts, dans la plupart des cas sur l'autre berge du Sécure.

Les descendants de C1, doyen de la communauté jusqu'à la fin des années 1990 (date de son décès), sont ceux qui ont pris le plus de distance par rapport à la communauté : la fratrie n'est d'ailleurs pas très unie comme en témoigne l'éloignement de leurs maisonnées. Tandis que D1 habite bien en amont, à proximité de ses beaux-parents Chimane, D3, lui, a choisi de prendre ses distances pour s'établir à Areruta.¹⁹ Quant à D2, il vit à proximité immédiate de son fils, E4. Les deux frères de C1 toujours vivants, demeurent passablement éloignés l'un de l'autre : C4, est installé dans l'extrême aval, alors que C3 réside à proximité de E3 et de D4 qui constituent le pôle "étranger" de la communauté. Comme la généalogie l'indique, (cf. Fig. 30 *supra*), D4, fils d'épouse de C3, est un Yuracaré originaire de l'aval, comme E3. Les enfants de C3 habitent à proximité, à équidistance les uns des autres.

La plupart des maisons se retrouvent donc isolées à plus ou moins grande distance de leurs voisins. En 2000, la distribution des maisonnées yuracaré contraste fortement avec le mode d'habitat des Chimane, qu'il s'agisse de ceux qui résident à Oromomo ou de ceux qui se sont établis dans d'autres circonstances à Areruta, provenant généralement du haut Apere. La disposition typique de l'occupation de l'espace yuracaré (présence d'une maison unique dans

¹⁹ Areruta est considéré comme une communauté distincte, dotée de sa propre école. Sa population est majoritairement chimane.

un essart), ne se retrouve pas chez les Chimane, où domine un habitat en hameaux ou en grappes de hameaux, constitués de trois à huit maisons visibles les unes des autres et généralement situées dans le même essart. Le contraste entre les deux modes d'occupation du territoire est mis en évidence par la comparaison de l'espace occupé en fonction du poids démographique : les soixante-dix Chimane recensés en 2000 occupent une surface considérablement plus restreinte que les quatre-vingt-cinq Yuracaré qui vivent dispersés de la maisonnée de D1 à celle de D3.

c. Une ouverture sur l'histoire

Les dynamiques temporelles et spatiales des communautés locales examinées ci-dessus illustrent, avec quelques menues divergences, un modèle dont on peut se demander si la généralité et la validité peuvent être reportées aux ascendants plus lointains de ces Yuracaré. L'ensemble des sources anciennes qui ont la précision requise pour fournir des données satisfaisantes, tendent à le confirmer, pour une durée qui remonte au moins jusqu'à l'époque des premières missions catholiques. Aucune en particulier ne permet de prendre ce modèle en défaut – ne laissant donc pas entrevoir l'existence de discontinuités majeures –, elles demeurent toutefois trop imprécises ou lacunaires pour évaluer les éventuelles transformations qu'il aurait pu connaître.²⁰ Si l'on peut incontestablement trouver des témoignages de la fin du XVIII^e siècle qui montrent l'attrait des Yuracaré pour la dispersion, il est par contre plus difficile de s'assurer de l'importance que jouaient les liens agnatiques dans la composition des communautés locales, même si quelques données le suggèrent. On ne saurait en revanche, en toute rigueur, accorder une "durée de vie" plus profonde à ce modèle et le projeter sur la vie sociale des Yuracaré du XVI^e ou du XVII^e siècle.

Si le sens commun peut inciter à considérer que la dispersion est un trait de la territorialité yuracaré également en vigueur lors des premiers siècles de la colonie, aucune source n'est suffisamment claire sur ce point pour pouvoir l'assurer.²¹

²⁰ De ce point de vue, la situation des Yuracaré diffère de celle des Chimane, chez qui, comme le développe I. Daillant, une organisation sociale différente de celle qui est la leur actuellement s'est maintenue dans certains endroits jusqu'au début du XX^e siècle (Daillant, 2003, chapitre XI).

²¹ Les différents documents du *legajo* AGI Charcas 90, N.4, qui regroupent les pièces attestant les mérites et les services de capitaine et *maestre de campo*, Rodriguez Peinado (l'un des seuls témoins à avoir pénétré dans le territoire yuracaré au début du XVI^e siècle et à avoir laissé des traces écrites), ne permettent ni d'affirmer catégoriquement ni d'infirmer que se rencontrait à l'époque un habitat dispersé. Quelques tournures de phrases tendraient à indiquer que c'était le cas, mais il s'agit d'une interprétation dont on ne peut garantir le caractère univoque.

L'habitat dispersé du site archéologique d'El Chasqui, à proximité du rio Ivirgarsama (dont les datations calibrées montrent qu'il était occupé au XVI^e siècle), est sans doute une indication de l'existence, sur le piémont, d'une modalité d'occupation humaine de ce type, antérieure à l'arrivée des Espagnols. Toutefois, si l'hypothèse est séduisante, rien ne permet de garantir, dans l'état actuel des connaissances archéologiques de la région, que les habitants d'El Chasqui aient été les aïeux des Yuracaré "historiques" comme le suggèrent les archéologues qui y ont conduit des excavations.²²

Les auteurs anciens et récents qui se sont intéressés aux Yuracaré apportent relativement peu de données précises qui permettraient de saisir les dynamiques opérantes dans la territorialisation des rapports sociaux, mais oublient rarement de faire mention de leur faible goût pour la vie collective. D'Orbigny le premier fut si frappé par l'atomisme résidentiel yuracaré, qu'il y verra même la conséquence d'un *ethos*, qu'on pourrait décrire comme un individualisme opportuniste. « Ennemis de toute espèce de contrainte qui pourrait leur ôter quelque peu de leur indépendance, [les Yuracaré] vivent par familles, et dans celles-ci mêmes on ne connaît ni les égards mutuels, ni la subordination, chaque individu y demeurant pour son compte propre et personnel »²³. En traitant de la société yuracaré comme d'un agrégat d'individus farouchement indépendants, D'Orbigny capte sans doute quelque chose de la territorialité yuracaré et plus généralement des modalités de leur affirmation de soi, mais son opinion reste par trop tributaire d'un préjugé d'époque qui le conduisait à tenir les Yuracaré comme un exemple de société « sauvage » et sans « police ».

Nordenskiöld, soixante-dix ans plus tard, ne partageait plus le regard du naturaliste, dépeignant les "sauvages" sous un jour plus romantique. L'ethnologue suédois ne séjourna cependant que trop brièvement chez les Yuracaré du haut Mamoré et du Chimoré pour pouvoir se pencher sur la morphologie de leur dispersion : son cahier des charges lui imposait avant tout de réunir des collections d'objets. Il n'en sera pas moins sensible à l'aspect peu grégaire de la sociabilité des Yuracaré, qui contrastait avec les rassemblements saisonniers des populations du Grand Chaco qu'il avait en mémoire en séjournant parmi eux : « Les

²² Brockington, Pereira Herrera et Sanzetenea Rocha (2000, p. 165-175). L'hypothèse de la filiation envisagée par ces auteurs, si elle est possible, ne tient cependant pas compte de discontinuité entre la culture matérielle des habitants du site et les Yuracaré historiques. Les céramiques à anse en demi-lune, la fusaïole de céramique en forme de parallélépipède à tracés concaves, et les concentrations de matières minérales rouges, qui en constituent les vestiges les plus singuliers, sont en effet des éléments de culture matérielle qui ne sont pas attestés, à ma connaissance, dans la culture matérielle yuracaré "historique". La fusaïole yuracaré contemporaine, pour prendre cet exemple significatif, a certes une forme de parallélépipède, mais son tracé est droit, et de plus elle est exclusivement travaillée en bois de palmier *tembi*.

²³ D'Orbigny (1844, p. 197).

Yuracaré ne sont pas, comme nous l'avons vu, si sociables. Une, deux familles habitent ensemble, c'est tout. Jusqu'à la résidence voisine, s'étendent parfois plusieurs milles »²⁴. Lorsqu'il avance une hypothèse pour expliquer la dispersion des maisonnées, il hésite entre deux options : elle pourrait être due à une cause écologique – la rareté du gibier – ou à une cause morale – la « nature des Yuracaré ». Son hésitation préfigure à certains égards les débats postérieurs sur cette même question, entre les tenants de l'écologie culturelle, et les défenseurs d'une anthropologie culturaliste, allergiques au déterminisme naturaliste²⁵.

Bien qu'une grande part de ce qui s'est dit d'intéressant sur le duel yuracaré soit de sa plume, Kelm est un auteur qui ne s'est que peu intéressé à la sociologie et ce n'est que d'une façon tangentielle qu'il en parle. Le vocabulaire auquel il recourt pour aborder les communautés locales yuracaré ne permet malheureusement pas toujours une interprétation aisée de ce qu'il veut en dire. Il indique, sans doute avec raison, qu'elles se définissent comme des unités « politiques », mais n'explique pas vraiment ce qu'il entend par ce qualificatif²⁶. La notion de « grande famille » ou de « famille étendue », qui décrit généralement un regroupement de parents qui vivent dans une immédiate proximité, occupant une ou quelques maisons, est l'expression dont il use de façon systématique pour figurer leur organisation sociale. Toutefois, il ne s'est jamais montré intéressé par l'articulation entre la « grande famille » et la « communauté locale », ni ne s'est soucié du problème de l'alliance.²⁷ S. Paz, dont le vocabulaire descriptif des Yuracaré est en partie hérité de l'ethnologue allemand, fait pour sa part de « la grande famille » un synonyme de communauté locale et si elle ne relève pas explicitement la dimension agnatique de celle-ci, ses observations l'impliquent indirectement.²⁸ En revanche, on doit à K. Lara Delgado, dans le travail qu'elle consacre à deux communautés du cours aval de l'Isiboro et du Sécure, le mérite d'avoir clairement établi la prédominance de l'agnatisme dans l'organisation locale et dans les règles de résidence post-

²⁴ Nordenskiöld (1922a, p. 46 ; 2003, p. 48).

²⁵ « Peut-être cela tient-il à la nature même de ces Indiens qu'ils ne se rassemblent pas, mais plutôt que chacun suive, dans la mesure du possible, sa propre voie » (*ibid.*).

²⁶ Kelm (1997 [1964], p. 180).

²⁷ La première traduction des textes de Kelm en espagnol a été mise à disposition des chercheurs boliviens par J. Ribera dès 1983. Ce sont par la suite Paz, Suaznabar et Garnica (1989), puis Paz (1991), qui popularisèrent le terme de *familia grande*. Il sera repris par la suite dans la grande majorité des travaux comme la « formule » pour décrire l'organisation sociale yuracaré. Pour des références récentes, cf. Lara Delgado (2002), Hinojosa, Uzquiño et Flores (2001) ou encore Querejazu (2005).

²⁸ « Les communautés locales (*asentamientos*) yuracaré classiques n'incluent pas plus de dix familles nucléaires, apparentées : les grands-parents vivent avec leurs fils, quelques neveux et leurs petits-enfants. Chaque fils ou neveu a sa famille nucléaire indépendante, aussi bien que les grands-parents. Ces dix familles dispersées composent une Grande Famille, et une communauté locale » (Paz 1991, p. 147). Le modèle généalogique de S. Paz est bien agnatique, et suit l'ordre FF, F, S. La présence de neveux pourrait laisser penser, il est vrai, qu'une communauté locale comprend des neveux utérins. Une telle hypothèse est cependant incompatible, au plan du modèle du moins, avec une succession FF, F, S, puisque cela impliquerait qu'un homme aille vivre auprès de son épouse. Il s'agit donc bien ici, même si elle ne le dit pas explicitement, de neveux agnatiques.

maritale : ses données sont sans doute celles qui décrivent avec le plus de précision l'organisation sociale yuracaré²⁹. Si la dispersion et, dans une moindre mesure, l'agnatisme ont donc bien été repérés par les observateurs des Yuracaré, ce n'est cependant que sous la forme de propositions très générales. Il existe cependant des sources descriptives anciennes qui le confirment et témoignent de l'ampleur de l'une et de l'autre.

Le journal de l'expédition rédigé par le préfet de mission franciscain Jiménez Bejarano (1796), lorsqu'il reprendra la charge pour le compte du collège de *propaganda Fide* de Tarata de deux des trois missions déjà créées chez les Yuracaré, montre qu'à cette date, en dépit des efforts des récollets, un pourcentage non négligeable de Yuracaré vivaient toujours "à part" respectant un type d'habitat dispersé. À proximité même de la mission de La Asunción, créée par Buyán en 1784, au sortir du chemin dévalant les Andes, vivaient quelque deux cents Yuracaré, mais en parallèle, il laisse entendre que d'autres demeuraient dans des maisons dispersées sur le San Mateo³⁰. C'est surtout entre la mission de Coni (alors en construction) et la récente mission de San Francisco de Asís en amont de l'Ichilo (fondée en 1793) que la dispersion des Yuracaré était le mieux perceptible. Le voyage qu'entreprend Jiménez Bejarano de Coni à San Francisco en témoigne. À sept lieues de Coni, sur le Chimoré, le franciscain rencontre « deux ou trois maisons de gentils », où il verra se réunir quelque trente personnes³¹. Trois jours plus tard, après avoir avancé de dix lieues et demie, il bivouaque « dans quelques maisons dépeuplées de gentils ». En arrivant à proximité du rio Cupetine³² le jour suivant, il rencontre à nouveau « 30 gentils », avant de passer la nuit un peu plus loin dans une maison abandonnée. Lorsqu'il atteint la rivière Sajta, deux jours plus tard, il recense « en ce parage plus de 60 infidèles », communauté la plus proche de la mission de San Francisco de Asís, où il arrivera encore deux jours plus tard. Jiménez Bejarano a traversé en quelque dix jours un territoire jalonné par au moins trois communautés locales, bien distinctes les unes des autres, dont les maisonnées ne semblent jamais avoir constitué de "villages" à proprement parler – le mot *pueblo* est absent du texte – mais plus vraisemblablement des poches de peuplement constituées de quelques hameaux. La coupe longitudinale du territoire yuracaré, en suivant le chemin menant de Coni à San Francisco, que permet d'apprécier Jiménez Bejarano, ne livre aucune information généalogique, et nul ne sait si ces communautés étaient chevillées par des rapports père / fils et des réseaux d'agnats.

²⁹ Lara Delgado (2002, p. 128 note 32 et p. 131-133).

³⁰ Jiménez Bejarano (1915 [1796], 7(75), p. 77.)

³¹ *Ibid.*, 7(76), p. 115. Pour les citations suivantes, cf. même texte, p. 115-117.

³² Probablement le Cupetine a-t-il pris actuellement le nom d'Ivirgarsama.

Localisation	Cacique	Recensement	Observations
Misión de La Asunción	Piñantuma	288 personnes	
Misión de Chimoré	Poyato	129 personnes.	Les deux <i>parcialidades</i> sont recensées séparément.
	Teodoro	85 personnes	
Misión San Francisco de Asís	sd.	sd.	Cette mission est seulement mentionnée par Pérez.
Río Ibabasama	sd.	9 hommes et 8 femmes anciens résidents de La Asunción	Cette rivière est peut-être le rio <i>Iwawasama</i> , un affluent du Sécuré.
Río Sesesama	sd.	10 pers. anciens résidents de La Asunción	Le rio Sesesama ou Sasasama est un formateur de l'Isiboro.
Río Atuluta	sd.	70 pers. « gentils »	Rivière non localisée (affluent de l'Ichilo ?) à 12 lieues de San Francisco.
Río Sacta	sd	70 pers. « gentils »	Résidant au lieu-dit « Pampas del Sacta » sur les rives du Mamoré, et à cinq lieues de ceux d'Atuluta.

Fig. 31 : Recensement et localisation partielle des Yuracaré en 1799, à l'exclusion des *Sulustu*. Source : Pérez (1998 [1799]).

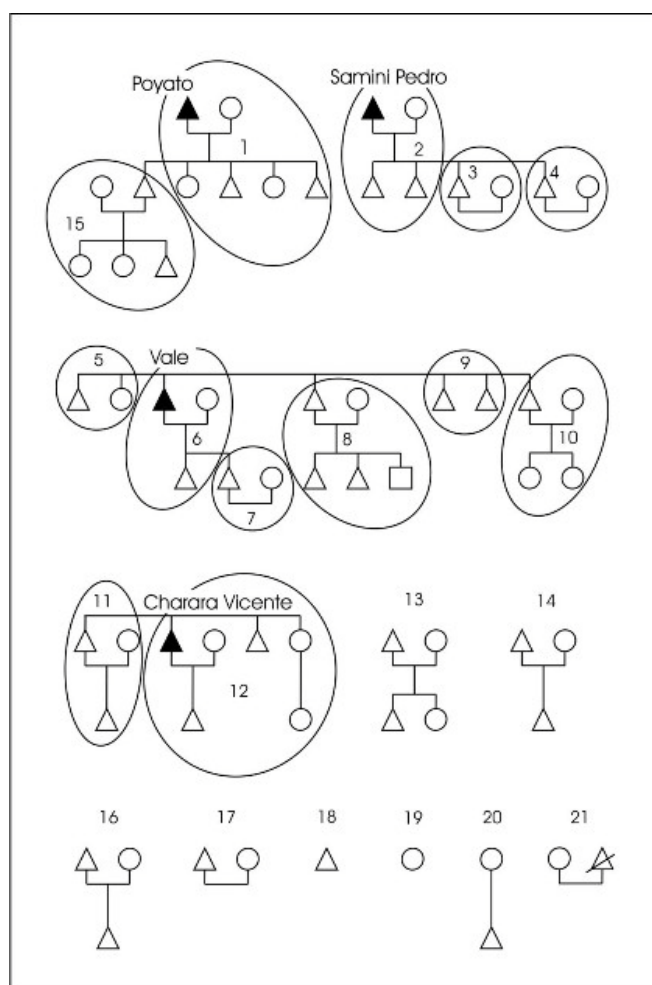


Fig. 32 : Groupes familiaux et liens généalogiques de la *parcialidad* du Cacique *Poyato* recensés à la mission de Chimoré, 1799.

Source : Pérez [1799] (1998 [1799] p. 50-52). Les numéros correspondent à chaque « unité » répertoriée par Pérez, selon leur ordre de recensement. Les noms propres figurant sur le tableau correspondent aux symboles noircis. L'unité n°15 correspondant à Calixto Poyatos [sic.] âgé de 29 ans a été rapportée à la généalogie du cacique Poyato. Cette association se justifie en raison de l'emploi quasi systématique d'un même nom de famille (*apellido*) pour les germains. Ainsi tous les fils de Pedro Samini sont également recensés sous ce nom, de même que l'ensemble des frères de *Vale*. Tous ont *Vale* pour nom de famille. Seul fait exception à cette règle, le frère de Vicente Charara recensé en 11, qui n'est présenté que sous le nom de Juan José alias *Manancancho*, surnom quechua signifiant « Il n'y a rien » (esp. « no hay »).

Pour aborder cette question, les données consignées par Flores, en 1799, sont d'une certaine utilité. Envoyé par Viedma pour faire établir l'état des lieux des missions, ce civil confirme ainsi le pourcentage somme toute relativement important de Yuracaré « non-réduits » malgré l'activité des religieux. Le nombre d'habitants des communautés ou *parcialidades* est évalué entre 70 et 130 personnes (cf. Fig. 31 *supra*). On apprend par ailleurs que la mission de Chimoré (refondation de la mission de Coni) était composée du regroupement de deux communautés locales, et que celles qui n'étaient pas réduites étaient identifiées par des noms de rivières, selon un principe qui demeure pertinent pour les Yuracaré aujourd'hui. Le recensement de la *parcialidad* du chef Poyato, de la mission de Chimoré, permet de reconstituer une généalogie (cf. Fig. 33 *supra*) qui n'est pas sans points communs avec les exemples contemporains que l'on a traités.

Pérez explique qu'il a réuni, face à lui, l'ensemble des Yuracaré présents à la mission et, à l'aide d'un traducteur sans doute, a consigné dans des entrées chaque fois différentes, les « unités de vie » qu'elles constituent. Pérez indique d'abord pour chacune qui en est l'homme principal et, si possible, si elle dispose d'un essart, ajoutant parfois des liens de parenté entre les hommes principaux d'une entrée à l'autre. La méthodologie qu'il a utilisée donne des résultats intéressants. Ce sont d'abord des ensembles d'agnats relativement importants – des fratries de germains – qui sont recensés, puis dans un deuxième temps seulement, comme des « viennent-ensuite », des individus sans parenté agnatique bien définie, le recensement se terminant par des individus isolés, sans parenté précisée : une femme célibataire avec enfant, une veuve. L'ordre d'enregistrement des « unités de vie » traduit donc, très probablement, l'ordre de défilement des Yuracaré qui se sont présentés à lui. On y reconnaît donc nettement l'importance des liens agnatiques et des rapports de germanité qui constituent les relations d'ordre de proximité par excellence du groupe local. Les quelques liens de parenté qu'a pris la peine de relever Pérez dévoilent à eux seuls la prégnance des liens agnatiques, dont on peut déduire qu'ils auraient été encore mieux visibles, s'il ne s'était pas contenté d'indiquer des relations de parenté élémentaires, telles que « fils de » ou « frère de ».

Les sources postérieures à celles qui viennent d'être examinées et qui s'échelonnent des années 1874 aux premières décennies du XX^e siècle apportent de nombreux témoignages sur la dispersion des Yuracaré. Des voyageurs qui ont visité ou parcouru le territoire yuracaré comme Mathews en 1874, von Holten dans la même décennie, puis plus tard le botaniste Richter dans les années 1920, pour ne citer que les principaux, en font part avec plus ou moins

de détails³³. Peut-on cependant trouver pour cette époque quelques indications sur les liens de parenté qui unissaient les membres de différentes maisonnées proches les unes des autres et constituant une communauté locale ? Pas véritablement. Toutefois un fragment d'une lettre envoyée par le père missionnaire F. Lasinger, qui dirigea l'ultime mission (fondée en 1904) que les franciscains établirent chez les Yuracaré, permet de conforter les éléments précédemment dégagés³⁴.

En 1914, Lasinger avait l'intention de réunir dans sa mission l'intégralité des Yuracaré qui vivaient dispersés sur les affluents du haut Ichilo. Il entreprit à cet effet, avec des éclaireurs, une expédition à travers un territoire au sud-est de la mission, en direction des affluents supérieurs de l'Ichilo, alors totalement dépourvus de colonisation, afin de ramener avec lui des Yuracaré qui, soit avaient abandonné une mission qu'ils n'appréciaient guère, soit s'obstinaient à ne pas s'y agréger. Au cours de l'expédition, il parvint à atteindre des micro-communautés yuracaré qui avaient le profil de "fuyards". La première communauté locale qu'entendit ramener à lui Lasinger, celle d'un certain Avelino, présente un aspect intéressant. Après avoir remonté l'Ichilo, en amont de sa confluence avec le Chimoré, puis son affluent de gauche, le Sichone, Lasinger s'engagea sur un chemin de forêt discret. Au terme d'une marche forcée de trois heures environ, il passa par trois essarts, régulièrement espacés, comprenant chacun deux maisons. Les habitants de ces maisons alors absents (en fuite ?) furent rencontrés deux jours plus tard sur le haut Sichone. Cette micro-communauté locale était composée de l'épouse d'Avelino, de sa mère, vraisemblablement veuve, et de leurs trois enfants, mais comptait également ses trois frères, leurs épouses et leurs enfants respectifs. Elle était donc constituée par une fratrie de quatre germains, demeurant à proximité les uns des autres. Ce parfait exemple de la prééminence des rapports père / fils, et de résidence virilocale, ne se retrouve pas dans la seconde communauté, constituée en partie de fuyards de la mission. On ne peut reconstituer avec suffisamment de détails les liens qu'ils avaient entre eux et la manière dont étaient disposées leurs maisons. Lasinger ramena ainsi deux frères dont l'un était marié et père d'un enfant, et qu'accompagnaient leur mère, un homme (veuf ?) et son fils, enfin un couple, sans lien de parenté précisé avec les autres. Quant au groupe d'Aromayo, évoqué ci-dessus, Lasinger finit par renoncer à le poursuivre.

³³ Cf. Mathews (1879), von Holten (1997 [1877]), Richter (1997 [1930a]).

³⁴ Lasinger (1914).

2. L'exercice de l'autorité

Aucune source historique ancienne ou récente ne permet d'isoler au sein des communautés locales yuracaré une position sociale qui aurait été l'objet de marques de prestige ou de prérogatives spécifiques, et les Yuracaré, de ce point de vue, constituent un exemple de société qui a fait l'économie de toute institutionnalisation d'un statut univoque de chef. Cette absence de statut différentiel ne signifie pas qu'il n'existe pas, au sein d'une communauté, une ou éventuellement des personnalités qui puissent, dans certains contextes et de façon réitérée au cours de leur existence, marquer de leur empreinte le devenir collectif de la parentèle à laquelle ils appartiennent, et exercer auprès de ses membres une autorité reconnue. Mais si ces personnes peuvent être appelées « chefs », en suivant la traduction espagnole du terme *buyta* qui les désigne en yuracaré, elles jouissent d'une autorité qui se limite à incarner un rôle de "meneurs", s'imposant non pas de droit, à travers des institutions sédimentées, mais de fait par la force de leur parole, en alignant sur leur propre intentionnalité celle de leurs parents.

Toutefois, si tous les Yuracaré peuvent prétendre, à ce titre, être ou devenir *buyta*, tous ne le seront pas au même degré. Se tourner vers la modalité de l'exercice effectif du pouvoir, vers la terminologie des termes de l'action sur autrui, ou encore vers le portrait biographique de *buyta* caractérisés, sont autant de moyens qui démontrent que son autorité procède davantage de la théorie de l'action que de l'économie politique. La sociologie qui correspond à cette autorité se fonde sur les mêmes principes que ceux mis en évidence par l'examen de la territorialisation des rapports sociaux. La formule relationnelle minimale par laquelle l'autorité de certains peut se constituer est dépendante de rapports générationnels et suppose une subordination minimale consentie des fils à leur père et des cadets aux aînés. Pour pouvoir s'épanouir, cette autorité demande certes encore d'autres talents, qui tiennent, eux, aux rapports que ces aînés de familles, ou fils d'aînés de fratries, entretiennent en dehors de leur communauté locale. La capacité de faire preuve d'autorité sur un collectif est donc une démarche active à laquelle tous les Yuracaré peuvent prétendre, où ce sont moins les rapports d'affinité entre parents qui prédominent, qu'une combinaison de liens extralocaux avec des étrangers qui permettent de peser sur des relations locales déployées à travers un réseau d'agnats.

a. Capacité de mobilisation, diplomatie extérieure et factionnalisme agnatique

Dans les cas de sociétés sans stratification sociale et où il est difficile de reconnaître un chef de manière univoque, l'ethnologie des basses terres s'est parfois tournée vers l'économie domestique des communautés locales, afin d'asseoir les enjeux politiques locaux sur un fondement objectif et parfois déterministe. Sans vouloir épuiser les différentes dimensions auxquelles on a pu faire recours, ni s'arrêter sur les arguments théoriques qui ont été convoqués pour délimiter les propriétés de l'économie politique des sociétés amazoniennes, il vaut la peine de montrer que, dans le cas yuracaré, les figures très classiques du bon chasseur, de l'homme polygame ou de l'individu entretenant une générosité hors du commun pour ses semblables, ne peuvent ni singulièrement ni par addition être mises en corrélation directe pour définir le profil de meneur qui est celui des *buyta*.

L'hypothèse selon laquelle la productivité cynégétique constituerait un « avantage adaptatif » permettant de déployer une autorité politique différentielle, apparaît pour plusieurs raisons difficilement applicable dans le cas yuracaré. En premier lieu, la forme même de leur habitat où, jusqu'à récemment, la dispersion des maisonnées était une caractéristique généralisée, est une barrière concrète qui empêche de mesurer et d'apprécier subjectivement la quantité de gibier que chaque homme ramène quotidiennement ou hebdomadairement à sa famille. La contribution *per capita* des hommes d'une maisonnée, ou d'un groupe de maisonnées proches, ne révèle pas de façon flagrante qu'elle reposerait en priorité sur la part des hommes dotés d'un surcroît d'autorité. Pour les Yuracaré, en effet, les personnes dont on estime normativement qu'elles contribuent le plus à l'approvisionnement carné, sont les adolescents et les jeunes hommes non mariés ou les jeunes gendres, et ce, indépendamment de l'estimation du rendement effectif de leurs sorties de chasse ou de pêche (heures consacrées à de telles activités et quantité de gibier prélevé). Associée à la jeunesse, la productivité cynégétique se distingue ainsi d'une autorité qui est, en revanche, toujours associée à la prédominance de l'aïnesse. Apprécié de tous, hommes et femmes compris, le bon chasseur a droit à une reconnaissance, voire un prestige, mais celui-ci ne lui donne pas le pouvoir de diriger des tiers : il s'agit d'un idéal que chacun peut partager, même si tous ne s'en approchent pas avec le même talent. Tout jeune homme aura à cœur de démontrer qu'il est *valiente* (énergique) et capable d'écourter une nuit de sommeil pour aller à la pêche à l'aube ou de nuit, mais faire preuve d'un tel comportement ne se reflète pas forcément sur l'autorité qu'il peut faire valoir.

Si la productivité cynégétique n'est pas la mesure de l'autorité, la redistribution de gibier, par dérivation logique, ne l'est pas non plus. Le refus de voir se perdre, par putréfaction, une viande dont la conservation reste limitée dans le temps, répond au contrat tacite qui guide les rapports du chasseur au gibier. Laisser perdre de la nourriture aurait pour le chasseur lui-même et pour sa propre famille des conséquences négatives, puisqu'un gibier gâté sans être ingéré peut provoquer des mesures de rétorsion de la part des maîtres des animaux, ou des esprits des animaux eux-mêmes. Il est donc nécessaire de redistribuer les surplus, et un tel acte ne peut être politiquement instrumentalisé, à moins bien sûr que l'on se refuse à suivre l'idéal d'une répartition généreuse. Les femmes qui se chargent de la redistribution de la viande crue ou cuisinée ont entre leurs mains la possibilité de procéder à des exclusions plus ou moins calculées, mais de telles stratégies marquent alors moins, de façon positive, une autorité, qu'elles ne viennent alimenter une micro-politique de rancœurs et procèdent davantage à travailler la distance à autrui, plutôt qu'elles ne servent d'instrument de contrôle. Ce n'est jamais en donnant que l'on constitue son autorité, mais en revanche, un manque de générosité alimente tensions et mécontentements.

La pratique de la polygynie, qui a si souvent été convoquée pour caractériser le "chef amazonien", n'est en aucun cas perçue par les Yuracaré comme un privilège, et encore moins un privilège de chef. Plutôt rare parmi les Yuracaré, la capitalisation d'épouses semble avoir pris avant tout, sinon exclusivement, une forme sororale et aucune donnée n'atteste qu'un homme ait pu avoir à ses côtés plus de deux femmes, officiellement reconnues comme telles.³⁵ Les deux cas de polygynie sororale qu'il m'a été possible de recenser, concernaient des individus occupant des situations particulièrement différentes au sein de leur communauté respective. Dans un cas, il s'agissait d'un homme qui vivait auprès de son beau-père et occupait le statut de pièce rapportée. Au-delà du petit noyau à la vie duquel il participait, qui comptait son beau-père et son beau-frère, il était considéré par les agnats de ses affins immédiats comme un "étranger". Sans autorité particulière au-delà du respect et de l'affection que ses affins proches lui témoignaient, il était même raillé, hors ce cercle, pour son statut d'homme polygame. L'autre cas concernait un homme qui fut époux durant un court laps de temps de deux sœurs. Si ce personnage était doté d'une incontestable autorité, celle-ci ne procédait pas de ce double mariage, qui n'était rien d'autre que le fruit du droit de préemption

³⁵ Une telle situation fait de la polygynie yuracaré, et sans doute amazonienne, une pratique bien différente par exemple du droit de concubinage dont certains souverains avaient le privilège. On en jugera en comparaison dans un cadre sud-américain avec les privilèges du souverain inca sur les vierges du Soleil.

qu'il avait exercé sur la veuve de son frère, facilité par le fait que les deux femmes étaient sœurs.³⁶

Reconnaître que la polygynie en elle-même n'a rien d'un privilège et ne concourt pas à définir un "chef", ne signifie pas toutefois qu'elle n'est pas sans utilité pour la consolidation de l'autorité masculine, mais alors d'une façon indirecte et non exclusive. On peut admettre en effet qu'un homme ayant deux épouses est à même de générer une descendance plus nombreuse qu'un homme ayant une seule femme. Or, si la descendance d'un homme polygyne lui offre de nombreux fils, il pourra voir se déployer autour de lui un groupe "factionnel" prêt à relayer son point de vue. Toutefois, dans ce cas, si la polygynie est un moyen possible de consolider son autorité, elle n'en est ni une conséquence, ni une cause directe, les remariages successifs étant tout aussi efficaces pour s'assurer une grande descendance. Au regard des transformations qu'ont connues les Yuracaré au cours du XX^e siècle, on pourrait peut-être rétorquer que la pratique actuelle de la polygynie ne peut être comparée avec ce qu'elle aurait pu être autrefois. Légitime en théorie, cet argument n'est cependant pas corrélé dans les faits, car il n'a pas été possible de trouver mention de mariage polygyne dans les textes des missionnaires ou dans les sources anciennes, antérieures au XX^e siècle. Cette absence doit être considérée moins comme le témoignage d'une observation lacunaire des pratiques matrimoniales yuracaré que comme le signe de leur faible visibilité, et par conséquent de leur faible fréquence. Au cas contraire, ces usages se seraient inévitablement transformés en une cible privilégiée de l'action missionnaire, qui n'aurait pas omis de le mentionner.³⁷

La capacité d'exercer une générosité supérieure à la moyenne à travers la redistribution de surplus agricoles, ou le rôle prépondérant joué dans l'organisation de festivités, ont pu être considérés comme des caractéristiques de certains chefs amazoniens, mais dans le cas yuracaré, une telle attitude n'a rien de particulièrement remarquable. Si la consommation de bière de manioc ou, suivant la saison, de maïs et de fruits du palmier *tembe*, est un événement récurant, les invitations à boire sont organisées à l'envi par chaque maisonnée.³⁸ Les personnalités qui comptent le plus dans les communautés ne sont donc pas forcément celles qui s'avèrent les plus généreuses et les plus disposées à inviter leurs voisins à venir s'enivrer

³⁶ La seconde épouse ne s'habitua pas à cette nouvelle situation, et à la suite d'un conflit conjugal mémorable, elle plia bagage, partit vivre ailleurs, en abandonnant ses enfants du premier lit à sa sœur et à son nouvel époux qui était donc leur oncle paternel.

³⁷ C'est sans doute pour cette raison que Métraux, dans un esprit de synthèse rationalisant, se permet de dire que la « polygynie est très inhabituelle » chez les Yuracaré (1942, p. 10).

³⁸ Sur l'étude d'un cas particulier qui ne peut pas être généralisable à l'ensemble des communautés yuracaré, cf. K. Lara Delgado qui souligne un aspect rotatif dans la fabrication de la bière de manioc qu'il n'a pas été possible d'observer dans d'autres cas (2006).

chez elles. La générosité de telles invitations, comme dans le cas de la chasse, est matière à valorisation, mais cette fois elle touche en priorité les femmes. La préparation de la bière de manioc est une tâche qui leur permet de s'assurer une réputation de femmes travailleuses, ne rechignant pas au surcroît de besogne qu'exige la préparation d'une grande quantité de cette boisson, et la qualité de leur bière fera l'objet de commentaires. La redistribution de boisson répond à une logique qui diffère dans l'usage de celle des surplus de chasse. Si la viande est distribuée entre proches, la bière l'est en général à l'échelle de la communauté et les femmes, moyennant leur capacité de productrices de bière, peuvent être considérées comme les garantes de la sociabilité festive. À titre exceptionnel, des personnalités importantes peuvent avoir une certaine latitude pour suggérer à telles ou telles de leurs sœurs ou belles-sœurs de produire de la bière, mais c'est précisément par une autorité déjà constituée qu'elles peuvent se permettre de telles sollicitations, sans en avoir le privilège pour autant. Leur générosité personnelle ne fonde pas leur prestige, en revanche leur autorité se remarque à la manière dont elles sont capables de susciter l'entrain des maisonnées voisines.

Le rapport relativement lâche qu'entretient l'économie domestique avec l'autorité locale minimise l'importance de la gestion de la production et de la redistribution de surplus pour juger des rapports d'autorité. Une telle situation surprend moins, si l'on tient compte que les "effets d'autorité" sont davantage perceptibles durant des épisodes de crise ou des moments critiques qui touchent le devenir de la communauté dans son ensemble, que dans la routine de la vie quotidienne. De manière caractérisée, la fonction des *buyta* se définit par leur capacité à occasionner des déplacements résidentiels de caractère exceptionnel. Et l'on pourrait dire que l'autorité qu'un homme exerce sur ces proches, ou par effet de domino, sur un ensemble plus vaste de parents, ne prend une forme palpable que dans ce type de situations, quels que soient les contextes qui les requièrent.

Les sources de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle fournissent des illustrations ponctuelles qui permettent d'attester la longue durée d'un phénomène toujours en vigueur actuellement. Pérez, en 1799, rapporte par exemple comment José Mariano Cilindango, ne supportant pas d'avoir été frappé par un missionnaire, prit la décision de rompre avec la mission, et gagna à ses vues non seulement sa femme et ses enfants, mais également d'autres parents, qu'il conduisit loin de l'Asunción où tous résidaient jusqu'alors³⁹. La solidarité de ce groupe, mais aussi la présentation des faits par Pérez, qui précise bien que Cilindango a

³⁹ Pérez (1998 [1799], p. 58).

emmené avec lui ses parents, est une claire illustration de la capacité de certains hommes de mobiliser leurs proches et de les gagner à leurs vues. Il n'est pas certain qu'une femme battue par un missionnaire ait pu entraîner un tel mouvement. Plus clairs sont encore à cet égard les événements qui conduisirent à fuir les missions en 1805. À San Francisco del Mamoré, les missionnaires rapportent ainsi que le « lieutenant » Vicente Ayciliyu, « l'année passée, incitait les gens à abandonner la réduction en leur faisant remarquer l'assujettissement [auquel ils étaient soumis] et tout le travail qu'ils avaient à faire, et il leur faisait se rappeler de la liberté dans laquelle ils vivaient dans leur forêt »⁴⁰. Le même document rapporte qu'Ignacio Ciguilincu, lui-même « capitaine » d'une parentèle (*parcialidad*), avait non seulement ouvert des essarts vers l'aval pour préparer une fuite future, mais motivait les membres de l'autre parentèle à faire de même⁴¹.

Ces exemples, que l'on pourrait multiplier, parlent d'eux-mêmes et révèlent comment des personnalités, déjà reconnues pour leur autorité par les missionnaires (lieutenant, capitaine), fomentaient la révolte par leurs actes et leurs discours pugnaces. Bien qu'ils n'aient pas le même contexte, les déplacements plus récents des communautés de Santo Domingo et d'Oromomo que l'on a eu l'occasion d'aborder, furent le résultat de l'action de meneurs qui surent convaincre à l'action, avec ou sans dissensions internes, des groupes de parents, face à des contextes critiques : fuite des *patrones*, quête de la *Loma Santa*, arrivée de colons andins, conflits entre communautés locales.

Si la capacité de mobiliser des gens autour d'un projet de déplacement collectif est sans doute ce qui exprime le mieux la qualité de "meneur" chez les Yuracaré, il serait erroné cependant de voir dans ce talent de convocation la preuve d'une autorité qui reposerait exclusivement sur la notion de charisme, sans tenir compte des fondements sociologiques qui permettent d'avoir une voix qui porte. La première qualité qui vaut à des hommes d'imposer leurs vues réside dans leur aptitude à se forger un éventail diversifié d'amitiés, formalisées où non, aussi bien avec des humains que des non-humains (dans le cas des chamanes) à l'extérieur de la communauté locale. Acquises au cours de séjours ou de voyages hors du groupe familial, ces relations constituent des expériences non partagées qui sont autant de sources de savoir et d'informations qui peuvent être convoquées pour impressionner, et le cas échéant, manipuler des parents plus casaniers ou plus timorés dans leur rapports avec l'extérieur. On trouve également des traces lointaines d'une telle situation dans l'enquête qui sera mise en place pour comprendre les raisons de la désertion généralisée des missions en

⁴⁰ Soto *et al.*, (1912 [1805], 4(44) p. 255-256).

⁴¹ *Ibid.*, p. 256.

1805. Ainsi un charpentier métis de Cochabamba, soupçonné d'avoir propagé des rumeurs infondées parmi les Yuracaré, se défendit des accusations que l'on faisait porter sur lui, les attribuant plus précisément à un Yuracaré de la mission de San Francisco del Mamoré. Ce dernier aurait accompagné le fondateur et bailleur de fonds de la mission, le prébendier Velazco, à Santa Cruz, et, de retour après six années vécues bien loin de ses parents, aurait raconté que dans d'autres missions, il était arrivé à des Indiens de tuer les mauvais missionnaires pour qu'on les remplace par de meilleurs⁴². Ces discours, impressionnants et imposants, dont l'efficacité politique est proportionnelle à l'ignorance des auditeurs, ne prennent pas toujours une forme aussi hyperbolique. Ils jouent cependant un rôle qu'il est difficile de négliger, en particulier lorsqu'ils interviennent dans un contexte favorable à leur réception, et si leur énonciateur est considéré comme digne de confiance. De manière moins extravagante, et plus récente que ces exemples repris dans la littérature ancienne, les liens d'amitié ou de *compadrazgo* tissés avec quelques *patrones*, commerçants métis ou créoles, et aujourd'hui davantage encore les relations d'amitié avec des colons andins, des Mojeños, des membres influents d'organisations indigènes, des commerçants de bois (*madereros*), des représentants d'ONG, des compagnons de service militaire, des maîtres d'écoles, des missionnaires, sont autant de rapports qui permettent de constituer un « capital relationnel » et par conséquent un accès à un savoir étranger dont l'existence se révèle importante à l'heure où des décisions collectives doivent être prises.

À ces relations impliquant des *outsiders* amicaux, s'ajoutaient naguère les liens privilégiés qu'il était possible d'entretenir également avec des non-humains. Les pratiques chamaniques, et plus particulièrement les rapports avec les esprits, étaient un moyen d'acquérir un savoir spécifique capable d'influer fortement sur les affaires locales. Ceux qui pouvaient revendiquer des liens privilégiés avec les esprits et plus particulièrement avec les *Mororuma* voyaient leur opinion prendre plus de poids. Ces esprits pouvaient se transformer en « conseillers » révélant qui était responsable d'une maladie ou d'une épidémie, ou encore pouvaient être expressément consultés pour donner leur avis en cas de crise.⁴³ Si aujourd'hui l'érosion du complexe chamanique ne permet plus d'asseoir son autorité par de tels liens, les pratiques évangéliques y suppléent partiellement. Les animateurs religieux, hommes de parole, assurent en tant que médiateurs entre la Bible – métonymie scripturaire de Dieu – et leurs parents, un

⁴² Roxas (1805).

⁴³ Bien qu'il ne parle pas des esprits *Mororuma*, Jiménez Bejarano indique par exemple dans son journal que des « sorciers » yuracaré, connus pour leur « manigances » et leur autorité sur leurs congénères s'opposaient à la venue des missionnaires, faisant courir le bruit qu'ils venaient avec l'intention de les tuer (1915 [1796], 7(77) p. 143).

office qui recoupe la politique chamanique. Tandis que les chamanes fréquentant les *Mororuma* en savaient plus sur l'état du monde que les autres, ceux qui aujourd'hui sont les porte-paroles du livre sacré, occupent une position similaire puisqu'ils ont accès à un savoir et à des informations que d'autres ignorent, tout en se montrant favorisés par de puissants non-humains.

Prendre de l'ascendant dans le groupe nécessite de faire valoir un éventail de relations externes, mais n'empêche pas qu'il faille, pour emporter la décision, recevoir un fort support sociologique interne. Celui-ci renvoie évidemment à la dynamique parentaire que l'on voit à l'œuvre dans l'habitat yuracaré, et dont la formule élémentaire est donnée par le rapport père / fils. La condition nécessaire pour relayer une voix de poids ne requiert pas seulement de l'expérience, des rapports et un capital social "extérieur", mais aussi un réseau d'agnats important et précisément une ample descendance masculine (et parfois des gendres étrangers intégrés à la communauté locale). L'aspect quantitatif ne peut évidemment pas être mécaniquement considéré comme proportionnel à l'exercice efficace de l'autorité, mais il y contribue sans doute pour une large part. Ainsi, plus un homme se voit entouré d'un regroupement de maisonnées important, occupées par ses fils, plus il sera capable, moyennant son autorité de principe, de créer une "faction" gagnée à sa cause, renvoyant en périphérie les opinions d'autres membres plus éloignés généalogiquement et ne disposant pas de tels appuis. Avoir des fils assure à un homme un noyau solide de parents susceptibles de se solidariser avec lui et de propager par effet de groupe son autorité sur des ramifications agnatiques plus éloignées. Si les rapports entre agnats, au-delà des rapports père / fils, diminuent en fonction de l'éloignement généalogique, la subordination des cadets aux aînés peut prendre le relais et aboutir, bon gré mal gré, à des consensus généralisés. À mesure que les générations passent et que les liens agnatiques sont pris dans un phénomène de dérive collatérale, accentuée par l'introduction de nouveaux affins, d'autres rapports de force pourront se recomposer et se solder par des processus de scission, dont l'occurrence est systématique lorsqu'une communauté locale atteint une taille critique.

Dans un tel contexte, la capacité à maintenir son autorité ne peut jamais prendre une forme trop agressive, et une autorité trop accentuée peut évidemment provoquer des réactions de sens contraire ; il n'en faut jamais trop pour qu'un groupe de parents prennent précautionneusement leurs distances, ou même qu'un frère cadet tire sa révérence à un aîné, construisant par exemple sa maison à la distance idéale, ni trop près ni trop loin. À la différence d'un homme entouré d'une descendance masculine importante, un homme sans progéniture, et surtout sans progéniture masculine, n'a en revanche aucune chance de faire

valoir un quelconque ascendant sur les autres dans la trame des liens locaux. Il n'aura que le choix d'accepter sa situation marginale en se ralliant à une majorité qui ne fera pas cas de lui, ou, si son amour-propre le pousse à refuser de douloureux compromis, d'assumer une sorte d'exil volontaire, en vivant loin de tous, en seule compagnie de son épouse et de ses animaux domestiques. C'est également parmi ces hommes sans appuis agnatiques que se recrutent des "gendres" qui finissent absorbés dans des parentèles qui leur sont étrangères. Deux cas d'hommes adultes mariés et sans enfants qui illustrent cette marginalisation ont ainsi pu être recensés tant à Santo Domingo qu'à Oromomo. Ces deux personnes avaient reçu le surnom espagnol déplaisant de *pichi seco* (pénis sec), en raison de leur absence de descendance. Sur le haut Isiboro, l'homme en question cumulait les désavantages, puisqu'il était un *chee*, comme on a eu l'occasion de le rappeler, et ne participait que faiblement aux activités collectives. Celui du haut Sécure vivait, quant à lui, dans une solitude des plus totales, avec sa femme (d'origine chimane). Résidant à plus d'une journée en amont du village, il ne venait que rarement en visite chez des beaux-parents, et ce n'est que lorsque le sel lui manquait qu'il chargeait sa minuscule pirogue pour une visite éclair.

b. Le vocabulaire de l'autorité

La terminologie lexicalisée en yuracaré qui renvoie à la capacité de faire agir autrui selon ses propres intentions procède d'une conceptualisation de l'autorité qui se calque parfaitement sur la situation sociologique à laquelle elle s'applique. Le terme *buyta*, déjà évoqué, ou « chef », désigne des qualités inhérentes qui dépendent toujours des vertus ou des mérites de celui que l'on nomme tel. Il s'agit d'un titre qu'il est, par conséquent, impossible de transmettre ou d'hériter : la "chefferie", si ce mot a ici un sens, n'est pas dans le sang, mais bien dans l'action. De droit sinon de fait, personne n'en est *a priori* exclu, à la restriction près du sexe. Exclusivement masculin, le titre de *buyta* désigne généralement un individu saillant parmi les siens, et il peut s'appliquer par ailleurs à des existants qui ont le statut de « maîtres », à savoir des existants dont l'espèce est différente de ceux qu'ils contrôlent. De *Tiri* ou de Dieu, les Yuracaré peuvent dire qu'ils sont l'un ou l'autre *ta-buyta* (notre chef). Mais au-delà de ces caractéristiques générales, les usages du terme *buyta* se regroupent en deux registres selon la position qu'occupe le locuteur face au « chef » dont il parle : *buyta*, prend dans le premier cas la valeur d'un terme descriptif, et caractérise des configurations relationnelles hiérarchisées auxquelles ne participe pas le locuteur. Lorsque l'on s'adresse ou

que l'on faire référence à une personne par ce terme, en s'impliquant dans la relation même, *buyta* suppose une reconnaissance tacite d'autorité et il s'applique par excellence dans des contextes de différences générationnelles où il sert à marquer la reconnaissance de subordination et de respect.

Dans les usages qui correspondent au premier registre, les plus fréquents, *buyta* désigne des individus dont le comportement envers autrui permet de reconnaître en eux des meneurs. En faisant précéder le terme d'un pronom personnel pluriel, on pourra dire ainsi qu'un propriétaire d'*hacienda* ou *patrón* est le *buyta* des employés qu'il dirige (*ma-buyta*, « leur chef »). Mais il caractérise aussi le rapport qu'un docteur entretient face à des infirmiers, un directeur d'école face à ses enseignants, un responsable d'aire protégée face à ses gardes-parc, un officier face à ses soldats, ou le président de la république.⁴⁴

Lorsque les Yuracaré s'intéressent au comportement des animaux, le terme *buyta* désigne le mâle dominant des espèces de mammifères grégaires : pécaris à collier, diverses espèces de singes, chiens viverrins, mais aussi des espèces qui ne permettent pas aussi aisément ce type d'inférence. Les individus de la plupart des espèces animales, voire végétales, protagonistes des récits mythologiques, sont ainsi aussi haussés à la dignité de "chefs d'espèce". Ils reçoivent en effet généralement, sinon systématiquement, le titre de *buyta* suivi de leur taxon respectif. Lorsque *Tiri*, par exemple, demande au vautour *Sünnü* d'aller chercher Aigle, afin qu'il se charge de tuer le monstre vipérin qui empêche les *Manshi* de sortir du monde du dessous, il ne fait pas appel à un aigle quelconque mais à *wësho ma-buyta* (le chef des aigles) ; le personnage qui libère le démiurge et son clone de leur encombrante grosseur des mollets peut être, quant à lui, *bëë ma-buyta* (le chef des roseaux *tacuara*) ; l'écrevisse qui découpa de ses pinces le flot qui inonda le monde lorsque *Karru* renversa le récipient à bière est également désigné par l'expression *tara-w ma-buyta*, etc.

Dans l'ensemble des cas présentés jusqu'ici, *buyta* reste un terme déterminé par un pronom personnel pluriel et se présente comme un terme de référence toujours situé dans la polarité un / multiple. Mais cette polarité cède la place à une autre thématization lorsque *buyta* est précédé du marqueur de la troisième personne du singulier « son », qui prend ici, en traduction, la valeur de l'article déterminé « le ». « Le » *buyta*, à la différence de « notre » ou de « leur » *buyta*, désigne ainsi un exemplaire spectaculaire d'une espèce, qui se dénote à sa taille ou à sa prestance. Lorsqu'un locuteur commente une chasse et dit : <*A-buyta bobo.*>, « J'ai tué le chef. » ou <*Amala a-buyta.*>, « Le chef se rapproche. », il fait d'abord référence à

⁴⁴ C'est ainsi que des Yuracaré me demanderont, un jour, si le *buyta* des Français était bon ou méchant, en opposition au "méchant" *buyta* des Boliviens de l'époque qui voulait faire disparaître la coca du Chapare.

l'apparence prééminente de l'animal en question, sans indiquer explicitement la nature de son autorité sur un collectif. Cette interprétation se confirme par la possibilité de lui substituer, sans grande déperdition de sens, le terme *a-pëpë* (le grand-père), terme également susceptible de caractériser un individu particulièrement grand ou imposant d'une espèce. La substitution de *buyta* par *pëpë* rappelle par ailleurs l'étroite imbrication entre aïnesse et autorité.⁴⁵

Le deuxième registre d'emplois du terme *buyta*, qui intervient pour désigner une personne avec laquelle on entre directement en relation, diffère partiellement du cas précédent. *Buyta* ne signifie pas de façon univoque un "chef de village", et l'on ne saurait demander à un Yuracaré en arrivant chez lui : « Où est le *buyta* ? J'aimerais lui parler ». Sans doute l'interlocuteur trouvera-t-il une réponse à cette interpellation énoncée par un étranger, mais il devra faire l'effort d'interpréter le terme *buyta* du point de vue de celui qui l'interroge, pour finir par le diriger vers la personne qui exerce, à ce moment-là, les charges ou les fonctions du "représentant" de la communauté, reconnu à l'extérieur, mais qui n'en est pas nécessairement l'homme fort. Cette difficulté de traduction provient des emplois différents du vocable *buyta* lorsque celui-ci est un titre qui se superpose à un terme de parenté usité. Un des usages fondamentaux pour saisir l'importance du terme *buyta* est celui qu'il acquiert lorsqu'il s'applique à un maître de maison ou plus exactement à un "père de famille", dans la bouche des enfants et des adolescents qui partagent la même maisonnée que lui : *buyta* apparaît alors précédé du pronom personnel de première personne plurielle « notre » : <*Kurata, tishilë ta-buyta wilishta.*>, « Dépêche-toi, notre *buyta* [notre père] va revenir tout de suite. » dira par exemple une fille à son petit frère pour le presser de rentrer de la plantation. Cette référence *in absentia* indique bien clairement l'appréciation du rôle qu'un père occupe pour sa propre progéniture et l'autorité que ses enfants lui reconnaissent. Cet usage, d'emploi juvénile, cède la place parmi les adultes à une autre utilisation où *buyta* devient un terme d'adresse *in praesentia*. Ce sera faire preuve de beaucoup de correction, voire de solennité, que de s'adresser à un aîné, non directement apparenté et d'une génération supérieure à la sienne, par ce terme : <*Ama-shi-m buyta ?*>, « Comment vas-tu, chef ? ».⁴⁶

Dans l'ensemble des contextes qui en régissent l'usage, le terme *buyta* renvoie à la figure de quelqu'un qui "en impose", ou "qui s'impose" vis-à-vis d'autrui. Le fondement plus

⁴⁵ Pour d'autres exemples et des commentaires sur l'usage de *pëpë*, on peut se reporter *supra* au chapitre I/1/a aux développements consacrés au terme *pëpë-shama*.

⁴⁶ Un Yuracaré s'adressa à moi à plusieurs reprises en m'appelant *ti-buyta*, dénomination qui n'était d'ailleurs pas sans arrière-pensée, car il souhaitait alors concrétiser nos relations par une amitié formelle. Il lui arriva même de m'interpeller par une traduction surprenante, mais révélatrice du terme. « Ah ! c'est bien, mon gouvernement me rend visite ! », (*Ah ! esta bien, mi gobierno me esta visitando !*) Ce court-circuit sémantique s'explique par l'usage récurant du terme *gobierno* dans le langage des colons andins du Chapare. Pour une oreille non familiarisée aux termes de la politique nationale, chef, président et gouvernement sont en effet des synonymes.

psychologique que sociologique du terme *buyta* trouve dans les dérivés verbalisés qu'il admet une bonne confirmation. Les verbes (*ka-*)*m-buyta*, ou *li-(ja)-m-buyta* construits avec le paradigme des marqueurs d'objets destinataires (*ka-*)*n-* prend en contexte la valeur d'« impressionner », de « surprendre », ou d'« étonner », quelles que soient ici les causes de cette situation extraordinaire : <*Ti-m-buyta, ati-kka mala.*>, « Cela m'impressionne qu'il soit devenu de cette taille. » dira quelqu'un en constatant qu'un homme a soudainement pris du poids.⁴⁷ Une telle construction révèle comment la racine *buyta* renvoie à un affect spécifique, vécu sur le mode particulier de la surprise et de l'ébranlement de soi. Cette expression émotionnelle, si elle n'est pas toujours associée aux rapports qu'un meneur ou un chef entretient avec ceux qui l'entourent, trouve néanmoins dans ce type de relations une illustration paradigmatique. Ainsi *Tiri*, à la vue de l'émergence de l'humanité du dessous, se retrouve particulièrement impressionné par les lumineux <*maj-matata ma-buyta*>, « les immenses chefs du dessous ». Il évite de les affronter du regard et finit par se sentir honteux (*ka-la-ñu-ta*) face à eux. La référence à l'intensité lumineuse, à une mesure superlative, et réciproquement, l'évocation d'un rapetissement est une illustration claire de la figure accomplie du *buyta*. Le verbe *li-buyta* s'utilise quant à lui dans un sens particulier, qui rappelle le sens de *buyta* désignant un *Karay*, un *patrón*, un homme du monde extérieur. Entendu sur le Chapare, ce terme était utilisé par un Yuracaré à l'encontre de son frère, qui s'était intégré à la vie de la ville, et qui lorsqu'il retournait à son village d'origine, n'y était plus très à l'aise, souffrant comme un étranger des moustiques, tombant malade lorsqu'il devait boire à nouveau l'eau de la rivière. De cet homme, on pouvait dire avec un mépris cachant quelque envie : *li-buyta*, « *se ha vuelto señorcito* », « c'est devenu un petit monsieur ».

Qu'il soit « chef de » ou exemplaire de taille exceptionnelle, le *buyta* est donc en somme une personne qui, dans sa manifestation la plus caractéristique, provoque sur autrui par sa seule présence un effet d'autorité et de respect. On comprend évidemment en quoi *buyta* est un titre qui n'a pas besoin d'un ordre social institutionnalisé pour pouvoir s'appliquer. En évoquant cette notion, on ne peut mettre de côté par ailleurs que, bien qu'il s'agisse d'un composé soudé, *buyta* pourrait être lui-même étymologiquement dû à une racine ayant produit par un autre biais le terme *buybu*, (parole), associé à un suffixe *-ta* de valeur ici opacifiée. Une telle étymologie, que l'état actuel du langage yuracaré ne permet pas de prouver, n'aurait

⁴⁷ R. van Gijn (communication personnelle) a eu l'occasion de noter, quant à lui, que l'expression *li-ja-m-buyta* pouvait se glosser comme « raconter, informer de quelque chose d'incroyable, impressionner, parler de quelque chose avec véhémence ».

rien d'absurde, puisque pour les Yuracaré la parole n'est en effet pas conçue à la manière d'un flux objectif de sons codifiés faisant transiter des informations, mais comme expression d'un point de vue individuel ou collectif qui n'a pas d'autre appui que soi-même, comme l'expression adverbiale idiomatique, <*a-buybu-sh*> (de son propre chef), en apporte la preuve.

La façon dont une personne peut agir sur autrui, coordonner d'un côté les actions de ceux qui l'entourent, et de l'autre, obtenir l'assentiment ou l'acquiescement à ses propositions, sont deux processus lexicalisés qui illustrent pour leur part, avec une grande précision, la conception yuracaré de l'engagement entre un meneur et ceux qu'il guide. Le premier d'entre eux, *adula*, est un verbe qui décrit le processus à travers lequel un individu singulier se révèle capable d'aligner le comportement d'un ou de plusieurs individus sur sa propre volonté, et dont la manifestation la plus concrète est celle de mettre en mouvement un collectif de personnes. Ce verbe que l'on peut rendre par « diriger », « commander », en suivant les traductions espagnoles qu'en donnent les Yuracaré eux-mêmes (*mandar, dirigir*), ne renvoie cependant pas à l'exercice d'une contrainte ou d'une coercition : aucune occurrence contextuelle n'a permis ainsi d'associer son usage à la description d'une action de type « donner un ordre » ou « intimer à quelqu'un de faire quelque chose », intentionnalités qui ne sont marquées que grammaticalement sur les formes verbales par le biais de l'impératif. *Adula* n'exprime rien d'autre qu'une capacité de « mobiliser » ou de « mettre en mouvement » autrui dans une direction qui est la sienne. La construction transitive de type X *adula* Y, où X est l'agent et Y le patient, se trouve utilisée spécialement dans des contextes proches de ceux qui régissaient l'usage du terme *buyta*, pour décrire des comportements collectifs d'animaux où un « meneur » est l'initiateur d'un mouvement qui se propage aux autres, que ce mouvement soit transmis spontanément ou qu'il fasse référence à l'activité permanente d'un mâle dominant. Il peut s'utiliser pour décrire cette scène commune lors de la navigation fluviale amazonienne où un oiseau perché sur une branche donne un signal de départ immédiatement imité par les autres volatiles, aussi bien que le mouvement qu'un mâle dominant imprime à la troupe d'une espèce grégaire. Dans certains cas, comme dans l'énoncé <*Dios adula petche.*>, « Dieu dirige les poissons. » cette capacité de mise en mouvement n'est pas forcément le fait de l'individu à la tête du groupe, mais peut s'appliquer à un maître qui, lui, est extérieur et, dans ce cas, donne forme et direction à un collectif auquel il n'appartient pas de fait. La capacité divine de diriger les poissons, à laquelle l'exemple ci-dessus fait référence, avait pour support empirique les mouvements migratoires de l'espèce *enñe*, qui, chaque année à la même époque, remonte les rivières en longues files pour venir

frayer dans les torrents des Andes. Dans ce cas, la capacité de diriger un mouvement et d’aligner le comportement de chaque entité qui y contribue, ne se réalise pas à travers la propagation d’un signal, mais elle correspond à la mise en rang “du dehors” (par Dieu) d’une agrégation de singularités indépendantes agissant dès lors de manière coordonnée. Mais l’autorité a toujours un arrière-plan empirique, un “effet de masse” et la dynamique d’une mise en mouvement généralisée. Par métaphore, on pourrait dire qu’un meneur a une fonction similaire à celle d’un interrupteur, il déclenche un mouvement qui se maintient par la suite.

Les occurrences du verbe *adula* pour caractériser des actions entre parents sont, à l’instar de ce que l’on pouvait observer pour le terme *buyta*, plus rares et d’un autre type. Le verbe s’utilise principalement en référence aux autorités modernes reconnues par les Yuracaré comme le *corregidor*. Un interlocuteur glosa l’énoncé suivant, où *adula* était conjugué sur un mode intransitif, <Ti-ëtëj-ñu *adula-shta*.>, « Mon fils dirigera. », par l’expression « Mon fils sera *corregidor*. » ; il expliqua qu’il espérait que son fils soit, à l’avenir, capable de prendre des décisions pour la collectivité et pour le bien de tous. La notion de bien collectif, qui n’apparaît pas concrètement dans les exemples précédents, leur était implicite, puisqu’un meneur, aux dires des Yuracaré, conduit précisément sa troupe en cherchant à la protéger de ses prédateurs autant que pour lui permettre de trouver sa pitance, anticipant des mouvements dans l’espace qui bénéficient à ceux dont il a le souci. On trouve donc avec *adula* un verbe exprimant dans la sphère de l’action une conception de l’autorité qui s’accorde au titre de *buyta*. Qu’ils soient ou non désignés comme tels par leurs parents, les meneurs sont en effet ceux qui sont capables d’imprimer un mouvement à une communauté locale, convainquant ses membres de les suivre en tirant parti d’un argument portant sur le bien collectif.

Susceptible de décrire une grande diversité de situations, le verbe *(ka-)n-lele*, d’usage nettement plus commun que le précédent, est utilisé par les Yuracaré dans des circonstances similaires, et il leur permet de préciser sous quelles conditions le processus d’alignement que parvient à initier un *buyta* peut se réaliser, du point de vue cette fois non plus de l’effet général du mouvement imprimé par un “meneur”, mais de la réaction qu’elle implique de la part des “suiveurs”. Les occurrences contextuelles de *(ka-)n-lele* permettent de le traduire intuitivement par des verbes de significations diverses, mais dont la variété n’est qu’apparente : « obéir » (*obedecer*), « croire » (*creer*), ou encore, selon une acception plus générale, mais couramment utilisée en espagnol, « faire cas de » (*hacer caso de*). Au plan grammatical, ce verbe d’acquiescement fait partie de la même sous-catégorie verbale que le verbe *(ka-)m-buyta* précédemment évoqué, et il se construit avec le marqueur d’objet *(ka-)* suivi de l’applicateur *n-*. La signification précise de cette construction mérite d’être rappelée.

Elle indique que le participant, grammaticalement en position d'objet dans l'énoncé, occupe dans l'action où il est impliqué une position de bénéficiaire ou au moins de destinataire (et non de patient). Dans l'énoncé : <Ti-n-lele-m.>, « Tu fais cas de moi. », « Tu me crois. », « Tu m'obéis. » par exemple, l'énonciateur occupe la position d'objet dans l'énoncé qu'il prononce et apparaît dans le groupe préfixé *ti-n-*. Son interlocuteur occupe en revanche la position de sujet marqué ici par la désinence verbale post-fixée *-m*. Symétriquement dans l'énoncé : <Mi-n-lele-y.>, « Je fais cas de toi. », etc. la situation s'inverse et le sujet grammatical de l'énoncé correspond à l'énonciateur qui indique à son interlocuteur que son attitude s'aligne sur la sienne, et partant, que ce dernier bénéficie de l'attitude de l'énonciateur.

À quoi tient cependant l'unité sémantique des trois acceptions que peut prendre ce verbe lorsqu'on le traduit ? Celle-ci ressort de l'analyse que l'on peut produire du radical *lele* dans les constructions où il n'est pas précédé du paradigme d'objet (*ka-*)*n-*. Utilisé de façon absolue, ou avec des modalisateurs spécifiques, *lele* prend en effet la valeur « d'imiter », de « reproduire », la voix, le cri, le chant d'un animal, et les Yuracaré le traduisent par l'espagnol *remedar* : <Lë-mmuy lele-jti chayajpu.>, « Le cassique à croupion jaune imite tout type d'animaux. » Avec cette acception, *lele* peut également se trouver suivi du suffixe *-ta* dérivé de la valeur de voie moyenne qu'il occupe⁴⁸ sous sa variante vocalique *-te* (*léle-te* ou *lel-te*, forme courte). Cette formule est utilisée pour caractériser les imitations humaines et renvoie au fait que l'acte d'imiter est aussi bien tourné vers soi (attirer l'animal ou le faire répondre) que vers l'animal afin qu'il entende qu'on l'appelle. Sur cet usage verbal s'est développé par ailleurs un dérivé nominal *a-lel-te* (imitation) qui peut s'employer pour n'importe quel objet ressemblant à un autre, en général grossièrement : le taxon <*a-lel-te múturu*>, (« imitation du poisson *múturu* »), est donné à une espèce indéterminée de poissons qui évoque vaguement le poisson original *múturu*.

En tenant compte des acceptions du radical *lele*, il est possible maintenant de saisir au plus près la conception sous-jacente à (*ka-*)*n-lele* et qui sous-tend ses différentes acceptions en traduction. Ce verbe, en effet, fait référence à un processus exactement similaire à celui de *adula*, mais souligne que l'intentionnalité du suiveur se calque sur celle du meneur. Lorsque l'on obéit à quelqu'un, l'action que l'on produit et qui permet de parler d'obéissance peut être

⁴⁸ Ce suffixe *-ta* est ajouté à des verbes et tient lieu de nominalisateur. Il désigne généralement des objets qui permettent de réaliser une action particulière : *bobo* « frapper » ; *bop-to* « massette » ; *a-pumi* « chanter », *pumi-ta* « flûte » ; *ëwwë* « balayer », *ëwë-të* « balais », etc. Bien qu'il lui soit sans doute historiquement relié, ce suffixe *-ta* doit être différencié de celui qui permet une dérivation à partir d'un nom, et dont on a rencontré diverses acceptions aux chapitres précédents comme *apta-ta*, *dyuma-ta*, *ye-te*.

considérée, comme les Yuracaré incitent à le voir, comme l'effectuation par autrui d'une intentionnalité portée initialement par un autre, effectuation qui, en retour, s'offre à lui comme un bénéfice. De la même façon, croire quelqu'un suppose un alignement de sa propre intentionnalité sur celle d'autrui. On comprendra qu'en traduisant *(ka-)n-lele* par « croire », les Yuracaré ne font ni référence à un “état mental” ni à une forme de modalisation épistémique, mais à un acte d'acquiescement aux propositions qu'ils reçoivent d'autrui, et qui sont souvent marquées par le discours rapporté. La croyance n'est pas pour les Yuracaré une modalisation d'un jugement (personnel) sur un état du monde du type « Je crois que X est vrai », et je le considère tel sans avoir les moyens de le démontrer, mais un alignement de soi sur ce qu'autrui en face de soi affirme. Elle est une preuve de confiance, une foi que l'on accorde à quelqu'un en jugeant une situation ou des propos de la même façon que lui, à savoir en imitant, en acceptant de répliquer l'orientation de sa pensée. Comme dans le cas de l'acception « obéir », « croire » suppose un alignement de sa propre intentionnalité sur celle d'autrui, cet alignement étant aussi bien une reproduction en soi-même de la visée d'autrui, qu'une reproduction qui bénéficie en fin de compte à celui qui l'a initiée. Ce dernier voit soit un souhait s'accomplir, soit quelqu'un prendre son parti. L'autorité est ici ce qui revient à l'initiateur de ce mouvement de réplication ; elle peut être fruit de son aspect imposant, mais n'engage jamais à une soumission sans acceptation, elle n'est qu'une manière de propager au-delà de soi sa propre intentionnalité.⁴⁹

c. De la politique des *buyta* à celle des *corregidores*

Les caractéristiques générales de l'exercice de l'autorité et l'auto-conception de l'agir sur autrui que se sont forgées les Yuracaré exposent dans les grandes lignes une problématique qui requiert cependant, pour en saisir la pertinence, des exemples concrets plus approfondis que ceux auxquels on a pu recourir pour en illustrer tel ou tel aspect. Si, en effet, un homme prééminent est avant tout un meneur, un orateur convaincant, capable le cas échéant de coordonner des actions collectives lorsqu'une conjoncture historique particulière le rend nécessaire, son éminence peut fonctionner par défaut. Et Pérez n'a pas tort de décrire le

⁴⁹ Il est fort probable que le verbe irrégulier *(ka-)y-le* (savoir) procède du même champ conceptuel, et que le radical *le* ne soit ici qu'une version tronquée de *lele* ou inversement *lele* une réplication de *le*. Le savoir est dans ce cas considéré par les Yuracaré comme une capacité à reproduire par soi-même ce que d'autres déjà savaient faire : et l'apprentissage n'est donc rien d'autre qu'un processus de réplication, en soi, du savoir d'autrui. On verra que ce processus de réplication est fondamental pour aborder la question de l'accoutumance ou de la familiarité, et plus particulièrement du processus d'apprivoisement des animaux. (Cf. chapitre VIII/3/a).

cacique Poyato comme un homme dont la prédominance (*predominencia*) sur sa parentèle (*gentilidad*) « est constante et notoire »⁵⁰. C'est donc à la richesse du portrait que l'on peut dresser de certains hommes yuracaré que l'on peut prendre la mesure de l'autorité. Et si en raison de l'autonomie relative de chaque maisonnée yuracaré, tous les hommes peuvent rivaliser d'autorité, la vie partagée dans une communauté offre la possibilité sans équivoque de repérer qu'il y a toujours au sein de celle-ci une personne prééminente dont l'autorité est sans doute contestable, mais suppose évidemment qu'elle existe.

La personnalité prééminente de Santo Domingo était E1⁵¹, aîné d'une fratrie de quatre frères, dont trois étaient mariés, pères de famille et corésidants, et de quatre sœurs dont également trois étaient mariées, mères de famille et corésidentes. Cet homme adulte, au centre d'une large parentèle, n'était pas de la génération des hommes les plus âgés de la communauté, et ses propres enfants étaient tous encore célibataires. Son autorité émanait du rôle central qu'il occupait pour toute la communauté dans les activités religieuses. Il était l'animateur du culte évangélique qui, depuis la première moitié des années 1990, avait pris, en partie sous sa houlette, un considérable essor. Dans des cultes au moins bihebdomadaires, il faisait office de maître de chœur, dirigeant d'une voix forte les chants de louange, et ponctuait assez souvent ces services religieux par des discours qui prenaient soit la forme d'une catéchèse où il racontait à sa façon les récits de la Bible, soit constituaient des recommandations moralisatrices portant sur la manière dont ses parents, en tant que "croyants", devaient maintenant se comporter pour plaire à Dieu. Ses discours, monologués ou dialogués, attestaient un talent d'orateur bien maîtrisé : il exhortait ses parents à suivre les préceptes de la Bible, ou prononçait des imprécations, excellant à reproduire l'accent pathétique des prédicateurs évangélistes, en se gardant toutefois des excès des pentecôtistes, dont il considérait les "transes" et les séances de glossolalies avec une inquiétude soupçonneuse. Son savoir en matière religieuse, qui surpassait celui de tous ses parents, avait été acquis essentiellement de manière autodidacte – à force « d'écouter, de réfléchir et de prier » comme il me le confia – et partiellement approfondi par de somnolents "cours de perfectionnement" auprès de pasteurs baptistes dont l'église se trouvait dans la zone colonisée.

Il avait d'ailleurs reçu d'un pasteur d'Isinuta le titre de diacre (*diácono*), un statut de médiateur par excellence, non seulement au plan théologique, mais aussi à l'égard de tous les frères en religion (*hermanos*), principalement des baptistes chez qui il n'hésitait pas à se

⁵⁰ Pérez (1998 [1799], p. 36).

⁵¹ Cf. *supra*, Fig. 30.

rendre ou qu'il recevait, si ceux-ci acceptaient de parcourir le long chemin qui conduit sur le haut Isiboro. Son aptitude à nouer des liens avec l'extérieur, particulièrement parmi les frères évangélistes, se révélait aussi dans sa capacité de s'exprimer en plusieurs langues : il était de ceux qui parlaient l'espagnol le plus standard et se débrouillait en quechua, encore qu'il n'en fût pas totalement maître. À la différence de nombre des membres de la communauté, il avait établi des relations amicales avec des familles de colons, initiant même avec celles-ci des rapports de réciprocité de travail (quechua : *ayni*). Sa facilité de contact avec des non-yuracaré et le rôle prépondérant qu'il occupait dans la communauté se confirmèrent par le fait que ce fut lui qui d'emblée s'offrit à me recevoir et à me loger. À mesure du processus de familiarisation dont je serai l'objet dans la communauté, il essaya de guider mes rapports avec les autres membres de la parentèle, m'incitant à ne point fréquenter trop telle ou telle maisonnée, ou encore il utilisa les liens que j'avais su tisser avec d'autres pour les rallier à ses opinions personnelles, s'appuyant stratégiquement sur le statut de "Karay venu de loin" qui était le mien.⁵² Son rôle central dans le cadre du culte religieux lui faisait tenir un discours ambigu, le plus souvent empreint de rejet à l'égard des pratiques chamaniques dont avaient usé ses parents à la génération de son père ou au-delà.

Malgré son rôle d'animateur chrétien, il était de notoriété publique qu'il prétendait avoir eu en son adolescence des relations avec les esprits *Mororuma*, relations oniriques que certains considéraient d'ailleurs comme une forfanterie de sa part. Il n'en reste pas moins que la seule séance de guérison effective qu'il me fut loisible d'observer dans cette communauté, de type chamanique, bien qu'entourée de moult prières adressées à Dieu, sera réalisée par ses soins, selon une technique qu'il disait ne plus maîtriser, mais héritée de son père. La position centrale de E1 ne tenait cependant ni exclusivement à son rôle de meneur du culte, ni à celui de frère aîné d'une fratrie importante, mais aussi à la prééminence de son père dans la communauté. Si je n'ai pas eu l'occasion de le connaître, son père, D1, était lui-même l'aîné de trois frères (et d'au moins une sœur, mais depuis longtemps éloignée de la famille et quasiment oubliée), dont les deux plus jeunes étaient toujours vivants. D1 jusqu'à sa mort survenue à la fin des années 1990, avait été responsable du retour de la parentèle sur le haut Isiboro au début des années 1980, de plus il avait été l'instigateur de la conversion générale de la communauté à l'évangélisme, son fils ne faisant donc que prendre le relais.

⁵² L'événement le plus notoire de cette situation trouva confirmation dans un échange téléphonique que j'eus l'occasion d'avoir avec lui. Se déplaçant à Cochabamba, pour m'appeler à Paris, il me demanda si j'acceptais qu'il s'autorise de moi pour faire pression sur un membre de la communauté dont j'étais le « compère », afin de l'empêcher d'abandonner la communauté locale pour aller résider ailleurs, et qu'il accepte d'envoyer ses enfants à l'école. Il entendait dire à cet homme : « Ton compère Vicente m'a dit... »

C'est à la suite d'une vilaine morsure de serpent qui avait requis son admission à l'hôpital baptiste de Villa Tunari – que l'on a d'ailleurs eu l'occasion de mentionner dans le cadre des réflexions sur le mythe de *Tiri* – qu'il eut une révélation onirique qui le décida à se convertir lui-même, propageant sa conviction à tous ses parents à l'exception de C15., évangéliste de circonstance, dont le manque d'assiduité au culte renforçait la situation de marginal. D1 avait su garantir la forte cohésion de ses propres parents, en se mettant d'accord avec son frère cadet pour que leurs enfants s'épousent mutuellement : et ce ne fut pas moins de quatre mariages au plus proche qui furent ainsi scellés, assurant dès lors un rôle central à cette portion de la parentèle constituée de proches agnats remariés entre eux. La "puissance" de ce groupe et son poids démographique n'étaient pas sans provoquer une certaine résistance de la part des maisonnées dont les membres étaient plus lointainement apparentés à ce noyau. L'insuccès de la concentration de toutes les familles en un *pueblo* à la fin des années 1990 en était la preuve. Mais la faction des parents qui entouraient D1 puis, après son décès, son fils aîné, était suffisamment forte pour maintenir dans son giron d'autres familles, même si à l'intérieur de ces dernières certains parlaient discrètement d'aller vivre ailleurs.

Si la trajectoire contemporaine de la parentèle constituant la communauté d'Oromomo se distingue notablement de celle de Santo Domingo, les rapports d'autorité qui pouvaient y être décelés procédaient d'une logique similaire. Cette communauté du haut Sécure comptait également un homme prééminent, qui exerçait une position de meneur quelque peu chahuté au moment où j'eus l'occasion d'y séjourner. Fils aîné d'une fratrie qui comptait dans la communauté encore trois frères vivants, de mères différentes, D1 était un homme plus âgé que E1 de Santo Domingo, mais qui, comme lui, n'appartenait pas à la génération des plus vieux. Il en imposait d'ailleurs à tous par le nombre considérable d'épouses et de maîtresses qu'il avait eues, et par les dix-huit enfants environ (il n'en tenait pas un compte précis), que les unes et les autres lui avaient donnés sur un laps de temps d'environ trente-cinq ans. En l'absence totale de toute influence évangélique, donc de l'éventail de liens que celle-ci lui aurait permis de constituer, cet homme avait stratégiquement établi des relations en allant s'installer sur le bas Maniqui auprès des Chimane, à proximité des commerçants de San Borja, pour lesquels il travailla avec une assiduité toute particulière dans le commerce de peaux de félins et de caïmans. Il parvint d'ailleurs à se transformer lui-même en un petit commerçant, n'hésitant pas à reproduire avec les Chimane ces liens de clientélisme qu'il déplorait lorsque c'était avec ses parents qu'ils étaient établis. Bien connu sur le Maniqui comme sur le Sécure, il avait une réputation qui n'était pas exclusivement positive et un conflit, notamment avec quelques Chimane, tournera fort mal. Mais D1 avait hérité en partie

du réseau relationnel noué par son père également auprès de certaines familles mojeñas, dont celle de M. Fabricano, leader bien connu, originaire de San Lorenzo de Mojos, qui commença sa carrière politique nationale en dirigeant la « Marche pour le territoire et la dignité ». C'est d'ailleurs sous l'instigation de Fabricano que D1. participa à cette marche dont il retirait une certaine fierté.

À la suite de l'obtention du décret présidentiel qui reconnaissait au *Parque Isiboro Sécure* le statut de Territoire Indigène, il fut l'un des promoteurs de la "modernisation" de la communauté et de l'établissement d'un *cabildo* et d'une école, dont le poste d'enseignant sera tenu par un des frères Fabricano. Plus tard, D1 noua des liens de *compadrazgo* étroits avec un autre professeur qui occupa une position ambiguë dans la communauté, profitant de ses revenus et de l'éloignement du lieu pour se dédier à des activités commerciales que certains n'appréciaient guère. Des tensions internes sur cet arrière-plan conflictuel le conduisirent à s'éloigner de la plupart des maisonnées de ses parents, et pour sa propre tranquillité, il décida d'aller vivre en amont à plus de quarante minutes de canot du "centre" de la communauté. Si l'homme fort de Santo Domingo, E1, avait permis que je séjourne dans "sa" communauté, ce fut par l'intermédiaire de celui d'Oromomo que je dus aussi ma progressive intégration sur le haut Sécure. Les liens d'amitié privilégiés qui se nouèrent avec lui firent que les autres membres acceptèrent progressivement ma présence. Il fallut toutefois vaincre plus de résistance que sur le haut Isiboro pour obtenir les mêmes résultats.

La position centrale de D1 tenait également à sa situation généalogique et au rôle qu'avait occupé préalablement son père décédé à la fin des années 1990. C1 était sans doute un homme dont la réputation surpassait celle de son fils, car elle s'étendait jusqu'aux Yuracaré de l'Isiboro mais il faut préciser qu'elle suscitait parmi eux moins d'émerveillement que d'angoisse. C1, en effet, fut l'un des derniers hommes de la poignée des Yuracaré qui, jusqu'à la fin des années 1980, pouvaient encore pratiquer des rituels chamaniques. Son fils, lui aussi, était réputé avoir été enclin à de telles pratiques : et s'il est vrai qu'il disposait en cette matière d'un savoir considérable dont il me fit généreusement profiter, il refusait de commenter ses connaissances autrement qu'en se protégeant derrière la stature de son père qui, lui, savait... Mais les bruits couraient que cette pudeur était l'effet d'une *vergüenza* (honte) récente, car d'aucuns prétendaient qu'en sa jeunesse, il n'avait pas fait qu'observer les pratiques de son père.

3. L'alliance et la constitution des couples

À l'évidence, les classifications sociales yuracaré ne se glissent pas aisément dans la typologie standard des études de parenté amazoniennes. La disjonction entre le plan de l'affinité de celui de la consanguinité qui les caractérisent et l'introduction, sous forme latente, de l'affinité dans le cognatisme, rendent impossible de produire un modèle schématique où les lignes d'alliance et d'engendrement pourraient s'entrecroiser en d'élégantes cellules indéfiniment reproductibles. Une telle situation introduit donc le mariage yuracaré dans le domaine ouvert de la stratégie : non pas, bien sûr, qu'il n'y ait de stratégies dans les systèmes décrits comme "élémentaires" ou "semi-complexes" par la théorie de l'alliance, mais parce qu'ici c'est le concept même d'"alliance de mariage" qui est inapplicable. La sociologie yuracaré est une sociologie des rapports agnatiques d'une part (par concaténation des liens pères / fils) et des rapports de coaffinité et d'affinité parallèle d'autre part.

Comment peut-on, une fois tiré ce constat, définir les traits les plus saillants du mariage yuracaré ? En premier lieu, il faut souligner qu'il est borné à l'intérieur du monde des parents au sens yuracaré du terme (*apta*). De façon normative, le principe recteur de l'alliance yuracaré est marqué par le principe de "l'endogamie ethnique", à savoir d'un mariage qui se réalise de façon prioritaire avec des gens dont on peut dire qu'ils sont *ta-pta-w* (nos parents). Cette exclusion de l'alliance avec des non-yuracaré est un idéal qui, dans la pratique, est évidemment soumis à une constante réévaluation en fonction des conjonctures historiques et des rapports de force frontaliers, mais en tant que principe, elle est demeurée en vigueur jusqu'à une époque récente. Le deuxième point marquant du mariage yuracaré correspond à sa polarisation stratégique comme moyen de renforcement des communautés locales et des parentèles à charpente agnatique qui les constituent : importation de femmes d'autres communautés locales, distribution de femmes à l'intérieur de la parentèle agnatique, ou encore captation de "gendres". Cette logique contradictoire de "maximisation" (conserver les filles pour les marier dans le proche, attirer des épouses lointaines, ou des "gendres" lointains) entraîne l'alliance yuracaré sur une pente toujours déséquilibrée : les communautés locales et les maisonnées qui les composent sont unies par des rapports d'alliance qui agissent comme des forces attractives concurrentes, puisque, par principe, on ne peut pas garder des épouses pour soi, et dans le même temps obtenir les épouses des autres. La reconnaissance d'une telle dynamique montre comment l'application du principe de réciprocité ou de l'échange ne peut

en aucun cas servir de modèle de l'alliance yuracaré, même sur un plan idéal, et l'échange n'est qu'un cas particulier qui ne jouit pas d'un surcroît de prestige, dans une gamme beaucoup plus vaste de solutions matrimoniales. Enfin, la sociologie de l'alliance révèle – et c'est ce qui doit retenir particulièrement l'attention – que les négociations de mariage constituaient un événement significatif de la subordination des enfants à leurs parents, ponctué par un cérémonialisme qui l'exposait de manière rituelle. Tout en réaffirmant l'ordre de prévalence des pères, le rituel du mariage conduisait à déterminer dès lors le fils selon un double statut, celui d'époux bien sûr, et, vis-à-vis des autres hommes, celui de *chee*, dont la logique même pouvait se saisir de l'exposition des caractéristiques analytiques de l'affinité parallèle.

a. Les limites de la fermeture

Les mariages avec les *Karay* (qu'il s'agisse de Boliviens *cambas* ou *collas*) et dans une moindre mesure avec les autres groupes indigènes des basses terres, voisins des Yuracaré (Chimane, Yuqui ou Mojeños), étaient et sont encore, bien que pour un faible pourcentage d'entre eux, considérés comme des mariages transgressifs dont on a eu l'occasion de montrer les conséquences physiques ou eschatologiques⁵³. Le rejet de l'union exo-ethnique avec les colons andins et « avec les gens qui descendent des Andes » (Boliviens), plus ferme que celui du mariage qui peut être conclu avec des voisins indigènes des basses terres, témoigne ici d'une frontière qui renvoie à une histoire de long terme, où l'altérité des uns surpasse celle des autres. Ce renforcement du poids de l'interdit confirme cependant à lui seul la logique du bouclage sur soi de l'alliance yuracaré. À mesure que croît la différence de "mode de vie" ou à mesure qu'augmente l'altérité des voisins, la possibilité d'un mariage diminue, ce qui signifie donc que le mariage ne devrait avoir lieu qu'entre « gens comme nous ». Cela dit, on peut à juste titre rétorquer que l'histoire contemporaine des Yuracaré et l'existence de nombreux mariages mixtes, particulièrement avec des Mojeños et localement des Chimane, mais aussi des Andins et des *Karay*, laissent à penser que ce refus du mariage exo-ethnique est, et pourquoi pas, était un discours anecdotique sans grande implication sociologique. Si l'on peut s'accorder en partie à cette opinion, ce ne peut être absolument, car, outre que de tels discours fixent indubitablement l'horizon idéal du mariage, certains Yuracaré n'hésitent

⁵³ Cf. *supra* chapitre V/1/b.

pas à s'y référer explicitement pour guider leurs propres stratégies matrimoniales jusqu'à ce jour.

La communauté du haut Isiboro donne, à elle seule, un bon témoignage de la fermeture au mariage étranger : non seulement parce qu'elle tirait fierté, dans son discours, de son authenticité, en se distinguant des Yuracaré « métis » des environs, mais parce que, de fait, elle ne comptait, fin 2001, aucun mariage exo-ethnique, et qu'aucune alliance de ce type n'a pu être identifiée dans la généalogie de ses membres. Malgré l'imposante masse de colons qui s'étaient installés à proximité de leur territoire, ces Yuracaré n'avaient pas cédé à la facilité de tisser des liens matrimoniaux de proximité, et l'interdit portant sur les mariages avec les *Karay* n'y avait pas été congédié au rebus des pratiques « des anciens ». J'entendis par exemple circuler des rumeurs qui attribuaient le refus d'un homme de donner sa fille en mariage à son neveu (BS), en raison des aventures hypothétiques qu'il aurait eues avec quelques jeunes *cholitas* de la zone colonisée. L'argument, en l'espèce, fournit au père une judicieuse manière d'éconduire un jeune homme dont il déplorait le comportement en général. À ses yeux, il n'était pas suffisamment réservé et travailleur pour mériter sa fille.

Un autre homme m'a rapporté qu'au cours d'une négociation de mariage avec des parents Yuracaré d'une autre communauté, il s'était renseigné sur les vertus de celle qu'il considérait comme une bru potentielle (mais aussi, dans la foulée, sur celles de sa sœur et d'une cousine, car tout cela était bon à savoir). Pour ne pas blesser ceux qui peut-être allaient devenir les beaux-parents de son fils, il avait interrogé leurs voisins colons qui purent le rassurer. Il en ressentit un soulagement certain, considérant que dans cette communauté, comme dans la sienne, les parents « prenaient bien soin » (*ujwa*) de leurs gamines, « comme il faut le faire ». ⁵⁴ Cette intransigeance, qui vire presque au puritanisme, est aujourd'hui plutôt exceptionnelle et la plupart des Yuracaré de l'Isiboro-Sécure, pour ne rien dire de ceux du Chapare, ont assoupli leur position, toutefois les exemples reportés ici témoignent de la ténacité dont certains Yuracaré font preuve pour éviter des unions avec des *Karay*.

L'ouverture au mariage exo-ethnique, qui touche aujourd'hui la majorité des communautés yuracaré, a été progressive au cours du XX^e siècle : fruit des transformations du peuplement de la région, elle sera induite par l'augmentation des migrations de nouveaux venus autant que par les mouvements de mobilisation qu'ont connus les Yuracaré eux-mêmes. Dans un tel contexte, ces mariages relèvent d'un « accommodement » aux conjonctures nouvelles, qui se

⁵⁴ Je lui demandai quelle aurait été sa réaction si son « enquête » ne lui avait pas donné les résultats escomptés. Il me dira alors en espagnol : « Si les parents n'ont pas surveillé leur fille, une telle femme « ne sert pas » (*no sirve*). Il faut en chercher une autre ». L'expression « *no sirve* » se traduit en yuracaré par le qualificatif à la fois moral et physique *ënnëte*. Dans ce contexte, il signifie que la fille en question est « abîmée », « gâchée », « perdue ».

sont accrues à partir du moment où des rapports de familiarité se sont développés avec des voisins d'abord considérés comme étrangers. L'établissement d'un voisinage pacifique a conduit les Yuracaré à faire comme si, en définitive, leurs voisins étaient des « parents comme eux ». Tel est clairement le cas des mariages avec l'ensemble Chimane / Mosekene d'une part, et Mojeños d'autre part. La faveur dont peuvent jouir les mariages exo-ethniques aujourd'hui requiert l'acceptation d'une "compatibilité" entre « nous » et « eux ». C'est bien parce que s'amenuise la différence relative qui sépare « nous » des « autres », que le mariage devient légitime, possible ou souhaitable. Un tel processus implique donc une "ouverture" au mariage avec autrui, qui n'est qu'une manière de confirmer sa fermeture originale : on se marie toujours « entre nous », mais les limites du « nous » peuvent bien entendu varier.

Les relations matrimoniales effectives avec les Chimane et les Mosekene, dans la région frontalière du Sécure, constituent sans doute les mariages exo-ethniques les plus anciens que les Yuracaré ont acceptés à la suite des bouleversements régionaux survenus à la fin du XVIII^e siècle. Même si l'établissement de rapports de bon voisinage entre Yuracaré et Mosekene / Chimane n'a pas été sans heurts, tout laisse à penser que la réalité de ces mariages frontaliers, une fois conclus, a fait par la suite jurisprudence. Toutefois, si un Yuracaré du Sécure peut se marier avec une femme chimane sans y voir d'inconvénients, puisqu'il a effectivement pour voisins des Chimane, un Yuracaré de l'Isiboro qui ne connaît les Chimane que de nom, critiquera de telles pratiques.⁵⁵

L'essor des mariages avec les Mojeños répond à d'autres circonstances historiques, plus contemporain que dans le cas des Chimane, il n'en a pas moins des effets similaires.⁵⁶ De nombreux Yuracaré âgés ou d'ex-habitants du Sécure se rappellent que leurs propres parents ne connaissaient que de loin des Mojeños, associés aux régions de savanes du Beni. Certains affirment que les mariages avec les Mojeños ne sont devenus courants qu'à partir des mouvements de la *Loma Santa*, et pour des raisons relativement précises. On raconte en effet, en ce qui concerne les mouvements des années 1950, que les rencontres sexuelles même furtives qui intervenaient entre célibataires qui y participaient – quelle que fût leur ascendance – se voyaient automatiquement transformées en "mariages". Il en allait de la réussite du mouvement prophétique : les promoteurs mojeños du mouvement assuraient en effet que la

⁵⁵ Un homme yuracaré, époux d'une femme chimane, se rappelait parfaitement du principe qui voulait que les Yuracaré ne se marient pas avec les Chimane. Et il me confia qu'on lui en avait fait le reproche. « Mais ils sont comme nous », dit-t-il alors pour critiquer ce qu'il voyait, lui, comme un reliquat d'ignorance. « Autrefois, les anciens ne savaient pas, ne comprenaient pas ce que disaient les autres, et ils voulaient rester entre eux. Maintenant ce n'est plus comme cela. »

⁵⁶ Approfondir les enjeux des relations matrimoniales entre Yuracaré et Chimane nécessiterait de tenir compte de la position des Chimane et des contraintes de leur système de parenté.

pratique de rapports sexuels hors mariage pouvait mettre en échec la découverte de la *Loma*, et ils considéraient comme un moindre mal de sanctionner des alliances morganatiques avec des Yuracaré « un peu sauvages », que de voir certains des leurs mener une vie maritale coupable. Le nombre des mariages scellés dans ces circonstances expéditives n'est sans doute pas excessif ; il n'en reste pas moins que le mouvement de la *Loma Santa* et les migrations vers l'amont des Mojeños dans leur ensemble conduisirent à briser définitivement les résistances des Yuracaré. Et aujourd'hui, le développement de l'intermariage avec les Mojeños est d'autant plus notoire lorsque l'on se dirige vers l'aval des rivières qu'occupent les Yuracaré, que ce soit le Chapare, l'Isiboro ou le Sécure : il s'associe dans ce cas au mouvement de glissement vers l'aval des Yuracaré, attirés par les élevages de bovins du département du Beni.⁵⁷

En évoquant les alliances exo-ethniques dans les paragraphes précédents, il est avant tout question de mariages prenant la forme d'une captation d'épouses étrangères. Cette orientation ne doit pas surprendre, car elle correspond aux tensions propres à l'alliance yuracaré et à la stratégie de leurs communautés locales. Le mariage exo-ethnique est d'abord une manière d'acquérir des femmes étrangères, plutôt que de fournir des épouses à des étrangers. Sans doute le contrôle de cette "balance" est-il lui-même soumis à des rapports de force. Toutefois les Yuracaré, hommes ou femmes, qui quittent leurs parents pour aller vivre "ailleurs", sont soit eux-mêmes dans une position marginale – c'est-à-dire ne s'insèrent dans aucun réseau agnatique solide – soit dès lors considérés comme "perdus" et disparaissent de la vie sociale locale. En retour, ils affichent parfois et par la suite un certain dédain face à leur communauté d'origine, refusant d'y être associés, une fois intégrés dans un autre univers social. Dans le cas de la communauté d'Oromomo, j'appris qu'une femme avait été mariée sur le haut Beni à un *colla* : chasseur de peaux et petit commerçant. Originaire des Yungas de La Paz, cet homme s'était épris d'elle et son insistance avait fini par payer : à contrecœur, les parents de la femme acceptèrent cette union. Mais ce mariage se révéla une perte, car l'homme en question décida d'aller tenter sa chance à Santa Cruz où il emmena femme et enfants. À une certaine occasion, la sœur de cette femme entreprit le long voyage qui va du Sécure à Santa Cruz, pour lui rendre visite : elle revint désappointée et déçue du peu de cas dont elle avait été l'objet. Quant à ses

⁵⁷ La sociologie des communautés mixtes Mojeños / Yuracaré, à l'instar de celle(s) qui implique(nt) Yuracaré et Chimane, requerrait des recherches complémentaires. On peut néanmoins sur ce point consulter Lara Delgado (2002), qui propose deux études de cas avec de riches et intéressantes données statistiques, touchant une communauté mixte Yuracaré / Mojeños du moyen Sécure, et une communauté Yuracaré du bas Isiboro, très proche cependant d'une région à forte présence mojeño.

neveux, comme elle l'avoua peinée : « Ils n'étaient plus comme nous désormais ». Dans la plupart des cas, les unions exo-ethniques font le lit de ruptures dès lors qu'ils impliquent une résidence éloignée de la famille.⁵⁸ Elles touchent majoritairement des cadets ou des cadettes de familles, parfois des orphelins, enfin tous ceux qui ne sont pas entourés d'un solide réseau agnatique.

Le peu de goût initial des Yuracaré pour les mariages exo-ethniques, et leur progressive "accoutumance" à cette solution d'alliance trouvent dans le discours mythologique une confirmation indirecte sur laquelle on peut corroborer ces développements. Celui-ci n'évoque pas de mariages exo-ethniques au sens que l'on a utilisé jusqu'à présent, mais des unions interspécifiques impliquant des aïeux ou des héros d'autrefois qui se marient, ou simplement entretiennent des relations sexuelles avec des membres d'autres espèces. L'ensemble du corpus mythologique yuracaré, tel qu'il se maintient aujourd'hui, n'accorde jamais à ce type de relations un caractère positif ; cette dévalorisation contraste passablement avec d'autres mythologies où ce thème est non seulement plus présent, mais rarement exposé sous un jour aussi clairement négatif.⁵⁹

La geste de *Tiri* débute par une alliance interspécifique d'où procèdera le demiurge. Nonobstant l'importance notoire de cette union, les beaux-frères humains n'en sont pas moins hostiles à leur beau-frère arbre *Ulë*. Aux dires des narrateurs, unanimes dans leur manière d'appréhender le récit, ce sont eux en effet qui lui indiqueront le chemin des jaguars *Púydara*, afin qu'ils les en débarrassent, niant l'attrait que leur sœur éprouvait pour ce bel arbre qui l'avait séduite. *Ulë* n'ignore d'ailleurs pas l'antipathie qu'ont à son encontre ses affins humains : lorsqu'il ressuscite et qu'il constate qu'une pommette lui fait défaut, défigurant son visage, il refuse de suivre son épouse. La crainte des vexations que ses beaux-frères ne manqueraient de lui adresser pour se défaut physique et le refus de toute humiliation sont des sentiments plus forts que les attachements qui le lient à son épouse. Les viols des femelles cassiques qui conduisent par inversion à la pénible grossesse des violeurs, *Tiri* et *Karru*, soulignent eux aussi sans ambiguïté l'incompatibilité des relations sexuelles interspécifiques.

⁵⁸ Au cours d'un voyage à San Lorenzo de Mojos, à quelques dix jours de chez lui, un homme yuracaré croisa ainsi un neveu (*are*) éloigné. Celui-ci évita de lui adresser la parole. « Il ne veut plus être Yura, celui-là, il a honte, sûrement. Quel dommage ! Mais voilà comment sont mes parents ! » conclut, affecté, l'homme en question qu'avait snobé son neveu.

⁵⁹ Il n'y a pas de récit qui attesterait par exemple comment un mari bafoué ou un homme abandonné serait recueilli ou soigné par des membres d'une autre espèce qui finiraient par l'adopter ou le seconder, le cas échéant dans un désir de vengeance. Pour une étude systématique de ces récits impliquant la métamorphose d'un humain, dans la mythologie d'une population Karib des Guyanes, cf. Hirtzel (1997).

La geste de *Weche*, pour sa part, a pour scène initiale la relation cachée de la mère du héros, visiblement veuve, avec Soleil. Or ces relations sexuelles interspécifiques sont intolérables pour ses enfants. Cette mère “indigne” leur fait boire, en effet sous couvert de bière de manioc, une infecte lavasse préparée avec le sperme de son amant. *Weche* conçoit un tel ressentiment que, de rage, il en émascule Soleil – son parâtre clandestin – achevant sa vengeance, en voyant sa mère manger le sexe de son amant, cuit au court-bouillon. Lorsqu’elle découvrira la vraie nature de son repas, celle-ci en concevra une telle honte qu’elle se métamorphosera en grenouille.

À l’opposé de ces récits mythologiques qui placent sous un jour funeste les mariages interspécifiques, il existe toutefois des alliances de ce type qu’apprécient ou qu’appréciaient les Yuracaré : les mariages avec les esprits *Mororuma*, le récit de « Fils du tonnerre » en apporte une belle illustration. Toutefois si les alliances avec ces esprits sont bienvenues, voire souhaitables, c’est bien évidemment en raison du statut particulier de ceux-ci : ils sont une émanation hyperbolique du « nous » yuracaré, et c’est parce qu’ils sont « comme nous », et en même temps plus puissants que « nous » que le mariage avec eux est souhaitable. La particularité de ces mariages et des rapports avec les esprits ne peut être ici que mentionnée, mais on y reviendra⁶⁰.

b. Les mariages entre parents

Certains auteurs anciens qui se sont penchés sur les pratiques matrimoniales yuracaré, soulignent le rôle négligeable qui jouaient les mariages exo-ethniques, mais vont aussi plus loin dans la description de ce système d’alliance fermé, puisqu’ils ajoutent que les unions préférentielles se nouent exclusivement entre des parents proches, et par conséquent au sein de la communauté locale, les autres mariages étant rares.⁶¹ Cette appréhension générale, si elle dessine une orientation du mariage yuracaré dans le proche qui peut encore en partie s’observer aujourd’hui, est probablement trop schématique. Les mariages avec des parents

⁶⁰ Cf. chapitre IX/1/a.

⁶¹ D’Orbigny indique, dans une citation que l’on a déjà eu l’occasion de mentionner, que les Yuracaré s’unissent « entre parents les plus immédiats », mais relève cependant qu’il existait la possibilité de contracter des mariages entre familles qui ne sont pas « alliées » (i.e. vraisemblablement d’autres communautés locales) ; ces derniers entraînent soit des duels, soit le paiement d’une compensation matrimoniale (1844, p. 199). Pierini indique pour sa part que « c’est le père qui se charge de chercher une épouse [à son fils] qu’il choisit entre celles qui vivent dans la proximité immédiate de la maison, car il sait qu’il serait inutile de le tenter avec celles qui appartiennent à un groupe local (*parcialidad*) distinct. Il fait sa proposition au père de la jeune femme ou à défaut, à l’un de ses parents les plus proches, et en cas d’accord, il emporte la fiancée à sa maison » (1912, p. 27).

extérieurs à leur communauté n'étaient vraisemblablement pas statistiquement les plus communs, mais il est difficile d'en conclure qu'ils n'étaient pas valorisés. Les données recueillies dans les communautés de Santo Domingo et d'Oromomo le démontrent, au-delà du profil différent des stratégies cumulées des mariages et d'une époque qui n'est plus celle des auteurs anciens qui se sont exprimés sur cette question. (cf. Fig. 33 *infra*). Malgré une nette volonté d'isolement, la communauté de Santo Domingo, par exemple, présente un pourcentage élevé de mariages avec des parents d'autres lieux ; quant à Oromomo, le nombre d'unions avec des parents extérieurs à la communauté locale (exo- et endo-ethniques) surpasse les mariages proches.

Si la variété des situations entre ces deux communautés rappelle que la distribution relative des unions – qu'elles se fassent entre parents proches, qu'elles impliquent d'autres communautés locales ou encore qu'elles concernent des mariages exo-ethniques – est amplement dépendante de la trajectoire historique de ces communautés et de leur insertion régionale. Le taux important de mariages extracommunautaires des habitants de Santo Domingo, par ailleurs fiers de leur fermeture, montre que les auteurs anciens ont sans doute exagéré le repli des Yuracaré sur eux-mêmes. De fait, les unions que les Yuracaré valorisent le plus, du moins aujourd'hui, sont celles qui se réalisent entre non-cognats, et particulièrement celles qui permettent l'agrégation de femmes "étrangères" : cette préférence est si pertinemment ajustée aux autres paramètres de leur parenté qu'il semble hasardeux d'y voir une évolution récente, symptôme de leur situation contemporaine.

L'importance des mariages à l'intérieur de la communauté locale, tels les mariages entre cousins, mais aussi ces mariages favorisés avec des voisins plus lointains, pourrait laisser penser que s'y cache une logique partiellement échangiste, témoignant elle-même qu'un "principe structurant de réciprocité" y jouerait un rôle. L'existence de telles unions peut, il est vrai, s'observer – tels des échanges de sœurs – toutefois celles-ci sont davantage l'exception que la norme. Dans le cadre d'alliances entre communautés locales, il n'existe pas de circulation "croisée" de femmes ou, pour le dire autrement, des réseaux d'agnats qui échangeraient leurs femmes (filles, sœurs) de manière bilatérale ou multi-bilatérale.⁶² En vertu de l'ordre qui préside à la territorialisation des rapports sociaux, les femmes sont en effet plus mobiles que les hommes, mais cette mobilité féminine n'est pas causée par l'institution d'un système d'obligations "échangistes".

⁶² Pour une discussion sur la notion « d'échange bilatéral », dans le cadre d'une théorie de l'alliance flexibilisée à un contexte ethnographique amazonien, voir Viveiros de Castro et Fausto (1993, p. 152-153).

TYPES DE CONJOINTS		Oromomo	Santo Domingo	
Mariages exo-ethniques	Chimane	Femmes	4	0
		Hommes ^{a)}	2	0
	Mojeños	Femmes	2	0
		Hommes	0	0
	Autres ^{b)}	Femmes	1	0
		Hommes	1	0
Mariages avec un parent d'une autre communauté	Femmes « agrégées »		3	5
	Homme « agrégés »		2	2
Mariages dans la communauté	Cousins du premier degré		3	8
	Cousins du second degré		1	2
	Autres		0	1

a) Ce nombre tient compte de deux mariages avec des Chimane, résidant non auprès de leurs parents chimane, mais dans la maisonnée de leur beau-père yuracaré.

b) La femme agrégée était en l'occurrence une Mositene née à Santa Ana. L'homme était de père mojeño, et de mère chimane.

Fig. 33 : Tableau comparatif des types de conjoints résidant dans deux communautés locales yuracaré.¹

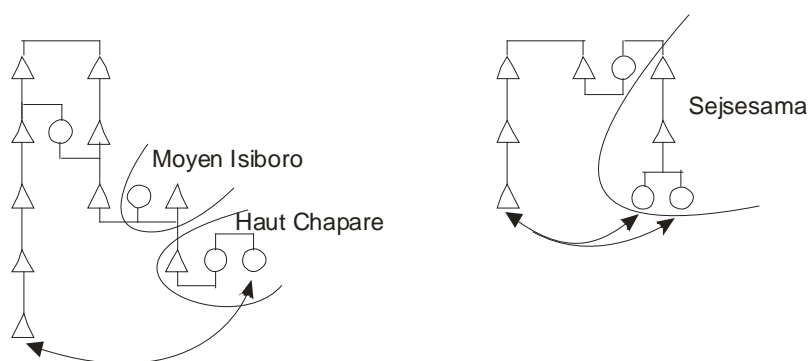


Fig. 34 : Deux exemples de mariages potentiels impliquant des alliés.²

¹ Ce tableau ne tient compte que des mariages effectifs ou passés ayant donné lieu à des naissances d'enfants élevés et résidant au sein de leur communauté. Les mariages ayant impliqué le départ du conjoint hors de sa communauté d'origine ne sont pas pris en compte.

² Les toponymes indiquent les lieux de résidence des affins du groupe d'agnats.

L'échange différé (avec une cousine croisée patrilatérale), le plus souple – et aussi le moins intégrateur des mariages en terme de “structure d’alliance” – ⁶³, n'est d'ailleurs pas un mariage plus favorisé qu'un autre, de sorte que le fait de donner une femme à un gendre (ou un beau-frère) n'est pas le gage d'en recevoir une à une génération suivante ; chaque mariage, indépendant des autres, est le fruit d'une transaction spécifique qui ne s'inscrit pas dans la mémoire d'un mariage précédent. Toutefois, l'établissement d'une alliance matrimoniale réussie à la satisfaction des parties permet d'envisager d'autres alliances entre les communautés locales qu'elles concernent, en fonction de la disponibilité des enfants à marier et du sexe ratio de part et d'autre. Ce sont en priorité les liens d'entente et de respect qui constituent l'arrière-plan de nouvelles alliances, le renouvellement de celles-ci pouvant prendre aussi bien la forme d'un redoublement (une accumulation d'épouses chez les uns), que d'un bouclage (un retour d'une épouse aux donneurs initiaux). La balance est ouverte, tributaire de la capacité d'attraction d'une communauté et de son poids démographique. Si l'on peut espérer trouver des épouses parmi des alliés d'une autre communauté, cet espoir n'est pas le gage d'un résultat “structurellement” satisfait.

La Fig. 34 *supra* illustre cette caractéristique. Elle présente les liens généalogiques entre un jeune homme célibataire et les épouses putatives que l'on envisageait pour lui comme autant de partis possibles. Dans un cas, on évoquait le fait qu'il puisse prendre pour épouse l'une ou l'autre de deux sœurs, petites-filles du frère de l'épouse de son grand-oncle (FFBWBSD), résidant dans une autre communauté. Un tel mariage conclu aurait concouru en logique agnatique à redoubler une alliance précédente, impliquant une circulation d'épouses allant dans le même sens. Pourtant, si ce mariage était envisagé en vertu des bonnes relations que les parents de la communauté du jeune homme maintenaient avec les parents de ces deux filles, une autre option était pendante. C'était ici un mariage avec une belle-sœur du fils qu'avait eu, lors d'un premier mariage, une femme agrégée par la suite à la communauté – elle avait épousé à la suite du décès de son premier mari, un “grand-père” du jeune homme en question (plus exactement un FFFFBSS ou un FFFZS). Ces options, avec des femmes yuracaré d'autres communautés, étaient par ailleurs mises dans la balance avec deux “filles locales” qui se trouvaient être “tantes” du jeune homme. L'une était une FFBD, et l'autre à la fois MMBD et FFFFBSD. L'éventail des positions occupées par ces épouses potentielles montre que les mariages entre communautés ne sont pas guidés par la notion d'échange. Quoiqu'il serait

⁶³ Ce mariage qualifié de dysharmonique se distingue ainsi de l'échange « restreint » (cousins croisés bilatéraux) et de l'échange « généralisé » (cousins croisés matrilatéraux) pour reprendre les formulations de Lévi-Strauss (1967 [1949]).

nécessaire d'étayer cet exemple par des données statistiques qu'il n'est pas possible de fournir, tout porte à croire que ce cas est loin de se présenter comme une exception, mais reflète bien la multiplicité des calculs stratégiques des mariages yuracaré et plus particulièrement des mariages lointains. Dans ce cadre, les unions précédemment conclues servent à agrandir le "stock" d'épouses potentielles au-delà de la communauté locale. En effet, ces mariages permettent d'avoir des "connaissances" éloignées, qui peuvent le cas échéant être mobilisées. Les candidates ne se recrutent donc pas seulement dans un premier cercle de parents alliés, mais aussi jusque parmi les alliés des alliés qui servent ainsi de relais pour la recherche d'une épouse.

La grande flexibilité d'un tel système et l'absence du principe du "donnant-donnant" entre communautés locales correspondent également aux mariages entre agnats et collatéraux de la communauté, à savoir pour les unions entre un fils et une cousine, peu importe que l'on ait affaire à une bru se recrutant parmi les parents paternels ou maternels, les cousines croisées ou parallèles. Dans l'ensemble des cas inventoriés, seul un cas de mariage "par échange de sœurs" a été répertorié, correspondant à une multiplication de mariages entre deux fratries, l'une comportant deux frères et l'autre trois, chacun d'entre eux ayant épousé les sœurs des autres. Cette série de mariages avait été le produit de la bonne entente entre les pères de ces fratries, eux-mêmes germains l'un de l'autre. En favorisant le mariage mutuel de presque tous leurs enfants, ils évitèrent non seulement de distribuer leurs filles à des étrangers, mais parvinrent ainsi à constituer une faction de poids dans les affaires locales. Ces mariages entre cousins, toutefois, donnent naissance à des enfants qui ne peuvent plus se marier entre eux. Cet interdit est un inceste de deuxième ordre par rapport à ceux que l'on a déjà eu l'occasion de traiter au chapitre précédent, qui évite une répétition d'alliances qui conduirait, si elle était poursuivie de génération en génération à une "diamétralisation" en unités échangistes fixes. L'impossibilité de la répétition de mariages entre fratries bloque toute possibilité d'une rétraction du mariage sur un système d'alliance au sens strict du terme.

La spécificité du mariage "entre parents" à la mode yuracaré, qui impose à chaque génération une quête nouvelle d'épouses, implique des tractations qui ont pour particularité de démontrer le rôle éminent joué par les parents dans le choix des conjoints de leurs enfants. Bien que de telles pratiques n'aillent plus tout à fait de soi et qu'elles souffrent des exceptions pour les générations les plus jeunes et les plus "modernes" d'entre les Yuracaré, ce sont en effet les beaux-parents respectifs qui arrangent le mariage de leurs enfants. Si le rôle prépondérant dans les négociations est occupé par les hommes, ceux-ci ne prennent évidemment jamais leur décision de façon strictement unilatérale, et ils se font les porte-

parole de l'opinion de leurs épouses. Dans un couple "harmonieux", un homme ne s'opposera sans doute pas aux vues de son épouse et leur consentement mutuel sera crucial pour arrêter une option plutôt qu'une autre.⁶⁴ Si le père puis la mère sont, dans cet ordre, les personnes normativement responsables du mariage de leurs enfants, ces derniers sont peu concernés par le choix de leur conjoint : ils le reçoivent et au pire se le voient imposer par le truchement de leurs géniteurs.

La terminologie du mariage yuracaré présente deux termes, mentionnés au chapitre précédent, qui transcrivent de façon saisissante et incontestable la passivité relative des enfants face à leur propre mariage, qu'ils soient garçons ou filles. *Ka-la-bashti*, « marier un garçon », signifie plus littéralement « imposer une épouse à un fils », son symétrique *ka-la-bba*, « marier une fille », signifiant quant à lui « imposer un époux à une fille ». Ces deux verbes, qu'emploient les parents pour leurs enfants, et qui ont pour radicaux le terme d'époux ou d'épouse, sont précédés du groupe *ka-la-*, constitué du marqueur d'objet *ka-* et suivi de l'applicateur *la-* qui désigne des procès où le participant occupe une position passive, et qui s'oppose sémantiquement au marqueur d'objet (*ka-*)*n-*, indiquant, lui, que le participant est destinataire et bénéficiaire d'un procès. Quoique globalement conçu et pratiqué sur le mode de l'imposition, le choix du conjoint pourra être soumis à consultation auprès des enfants – davantage auprès des garçons que des filles. Les uns et les autres ont en quelque sorte un "droit de veto" qu'ils n'exercent cependant pas souvent, soit que leurs parents ne veuillent pas les forcer à un refus explicite, soit qu'ils préfèrent se marier à contrecœur. Dans les rares cas où ils rechignent aux arrangements concoctés pour eux, ils s'engagent cependant sur une voie semée de difficultés, risquant de provoquer des tensions portant atteinte à l'harmonie des rapports locaux.⁶⁵ Sans avoir suffisamment de données pour faire de cette observation plus qu'une hypothèse, il semble que les difficultés proviennent plutôt du côté féminin. Mais lorsque des filles ont la force de caractère de tenir tête à leurs parents, elles ne finiront par

⁶⁴ Si on a fort peu de chances de rencontrer parmi les Yuracaré des femmes qui "portent la culotte", elles n'ont pas pour autant forcément une attitude soumise. Les femmes qui possédaient sans doute l'influence la plus décisive sur leur mari, étaient les femmes plus âgées qu'eux. Un cas particulièrement notoire d'une femme divorcée et remariée avec un homme handicapé, souffrant d'un pied retourné, grand-mère, mais encore dans la fleur de l'âge, en est l'illustration la plus remarquable que l'on ait pu observer.

⁶⁵ Il y a longtemps d'ailleurs que de tels problèmes touchent les Yuracaré, au moins déjà à l'époque où le Père Lacueva et ses collègues célébraient des mariages catholiques. D'Orbigny rapporte ainsi que si les Yuracaré n'accordaient aucune importance aux célébrations catholiques en tant que telles, ils s'en servaient pour contraindre leurs enfants récalcitrants : « Parmi les Yuracarès devenus chrétiens, aucun n'a voulu se soumettre au mariage catholique, à moins que les parents, ne pouvant pas obtenir de leurs enfants qu'ils s'unissent comme ils le désiraient, ne vinssent en prévenir le curé le samedi soir, afin qu'il mariât par force le lendemain avant la messe » (1844, p. 199, note 1).

avoir gain de cause qu'en jouant sur des arguments de force majeure : menaces de fugue ou, pis encore, de suicide.

La procédure au terme de laquelle se conclut un mariage varie en fonction du sexe de l'enfant à marier. L'énergie dispensée par les parents est fonction de sa position dans la famille, aîné ou cadet dans une fratrie, ou dépend encore de la différence d'âge relative des parents : le mariage des aînés est en général soumis à plus de discussions et de soins que celui des cadets, et des parents âgés se préoccupent moins de leurs enfants que des adultes dans la fleur de l'âge. Parfois les cadets issus de couples âgés doivent s'en remettre à eux-mêmes pour trouver des conjoints, une situation qui se complique encore s'ils se retrouvent orphelins avant d'avoir pu fonder une famille. Dans ce cas, ce seront les frères aînés ou, à défaut, les sœurs aînées qui prendront en charge les mariages des plus jeunes, ou qui devraient être consultés. On comprendra pourquoi les cadets et les orphelins masculins abandonnent plus fréquemment une communauté locale pour aller s'agréger à une autre, ou encore, quittent leur communauté d'origine pour migrer et rompent alors avec leur milieu familial. Dans tous les cas, si les parents cherchent activement une épouse pour un fils, ils attendent plutôt des propositions pour leur fille.

Les tractations ordinairement ont lieu lors de visites plus ou moins discrètes, parfois justifiées par des motifs secondaires. En général, le père d'un jeune homme va rendre visite aux futurs beaux-parents de son enfant, d'abord seul, puis parfois en compagnie de sa femme. D'autres fois, le jeune homme peut, lui-même, aller en "visite", en toute discrétion, chez ses futurs beaux-parents.⁶⁶ Le mariage des filles n'est toutefois pas exclusivement réactif et soumis à des sollicitations extérieures. Lorsque des parents, soucieux de l'avenir de leur fille, ont l'intention de favoriser une alliance, s'ils ne se risquent pas à prendre les devants, ils peuvent faire circuler des "rumeurs" qui ne tardent pas à revenir aux intéressés. Par exemple, le père d'une jeune femme en âge de se marier n'aura qu'à demander à un frère ou à un proche de celui qu'il verrait bien occuper la place du gendre : « Comment va mon neveu ? » tout en rappelant par ailleurs : « Vraiment, ma fille doit se marier ! », allusion qui ne nécessite pas plus d'éclaircissements pour être compréhensible. De telles démarches débutent au moment où les adolescents deviennent de jeunes adultes, mais les garçons sont plus tardivement concernés que les filles, qui commencent, elles, à être le point de mire de leurs

⁶⁶ J'ai eu vent d'un cas où le jeune homme, à la fois terriblement mal à l'aise et curieux, alla "espionner" sa jeune promise, sans se faire voir et sans le claiçonner aux autres hommes de la communauté. Il prétendait qu'il voulait la voir et discrètement, lorsqu'elle serait seule, "l'essayer"... Mais au moment de passer à l'action, bien que la jeune femme fût seule à la plantation, le courage lui fit défaut, et il rentra chez lui, sans même être sorti de sa cachette.

futurs beaux-parents alors qu'elles approchent de la puberté. Certains Yuracaré peuvent dire qu'une femme suscite l'intérêt dès que les pointes de ses seins commencent à lever ; c'est néanmoins après la nubilité que se discutent sérieusement les questions matrimoniales.

Les Yuracaré ne favorisent les unions ni entre gens trop jeunes⁶⁷, ni entre personnes séparées par un écart d'âge trop important, mais peu leur importe que le conjoint potentiel se trouve en position de tante ou de neveu ou inversement, si son âge est en rapport. L'empressement à trouver un conjoint est variable, mais le célibat se prolonge bien après la puberté, plus longtemps pour les garçons que pour les filles. Si le célibat dure trop longtemps, il deviendra cependant de plus en plus problématique pour un homme toujours célibataire à 22-25 ans, de séduire des beaux-parents, en raison des rumeurs qu'entraîne sa vie de "vieux garçon".⁶⁸ Les parents peuvent tarder à donner leur fille "chérie" en mariage, car ils ne se résolvent parfois qu'avec peine à la séparation que le mariage implique, particulièrement s'il s'agit d'un mariage supra-local, et ceux qui accordent leur fille tout en demandant un délai ne sont pas rares. Une telle situation convient parfois aux jeunes hommes qui peuvent, en attendant, profiter de leur liberté, notamment sexuelle ; mais l'affection exagérée des filles envers leurs parents leur déplaît particulièrement, ils critiquent de telles attitudes redoutant qu'elles n'augurent d'un mariage où les beaux-parents n'auront pas le rôle effacé qu'ils préféreraient les voir jouer. Les parents Yuracaré doivent enfin être fort prudents lorsqu'ils entendent engager des tractations de mariage, qu'il s'agisse du mariage d'une fille ou d'un garçon : un refus peut provoquer des ressentiments vivaces, dont on préfère se passer diplomatiquement. Certains couples Yuracaré, pour décourager des prétendants qui ne siéent pas à leurs yeux, font en sorte que l'on sache que leur fille est déjà "promise", tout en gardant le silence sur "l' élu" dont rien ne prouve qu'il existe, mais qui permet, à ceux qui sont concernés, de se le tenir pour dit.

Dans la plupart des cas, l'époque de l'adolescence tardive qui précède la vie maritale proprement dite est un temps de liberté sexuelle, auquel les jeunes femmes en particulier ont droit, et qui suit les rituels marquant leur maturation physiologique. Au sortir du rituel de "réclusion", auquel elles sont ou étaient soumises, les filles, en effet, sont astreintes à un comportement spécifique. Elles doivent faire preuve de retenue dans leur conduite et éviter de regarder ou d'adresser la parole à un parent éloigné. Lorsqu'un étranger est de passage dans la

⁶⁷ Point déjà relevé par d'Orbigny (1844, p. 199).

⁶⁸ Par ailleurs, si à plus de 25 ans un homme est toujours célibataire, et ne peut dire qu'il est le père d'un enfant – qu'il pourrait avoir eu avec une femme célibataire qu'on lui aurait refusé –, on remettra sérieusement en question sa capacité à engendrer : son sperme ne serait-il pas *chawchawa* (dilué) ? Ne serait-ce pas un « *pichi-seco* » (un « pénis sec ») ?

maisonnée, elles n'ont le droit de s'exprimer qu'à voix basse. Ce comportement, qui est une manière de "cacher" les jeunes filles, pour qu'elles ne séduisent pas imprudemment quelqu'un, tourne parfois à des démonstrations de "coquetterie", et à l'exercice d'un charme dont tout le monde profite.⁶⁹ Il en résulte que l'époque qui suit la puberté et précède le mariage, correspond pour les filles à une période durant laquelle elles sont supposément "cachées", mais aussi où elles accumulent les expériences sexuelles avec des membres de la communauté locale. Leur liberté et la tolérance à leurs escapades restent bornées à la stricte sphère de la parenté locale.

De nombreux hommes (et particulièrement les hommes mariés) sont les premiers à tirer bénéfice d'une telle situation, puisque les jeunes femmes qui n'ont pas de mari font d'excellentes maîtresses : ces situations ne génèrent en effet pas de *chee*. Cette figure d'adultère, si elle est diversement appréciée par les épouses, demeure acceptée, car elle ne remet pas en cause la solidité de leur mariage. Toutefois, la situation se complique si, au cours de ces aventures, une jeune femme promise à quelqu'un se retrouve enceinte, ou qu'en vertu d'un attachement plus prononcé pour un jeune homme, elle remet en question le mariage prévu pour elle. Naguère une telle situation, comme on l'a vu, entraînait le duel. La grossesse d'une fille pousse souvent les parents à s'empressement de régler au plus vite un mariage : mais si le jeune homme n'avait exprimé qu'une inclination temporaire et se rebiffe, les beaux-parents et les beaux-frères ne tairont pas leur mécontentement. Une femme enceinte devra par ailleurs supporter le regard désobligeant de tous ceux qui mettent en doute l'identité du mari, et les familles malveillantes n'hésiteront pas à y voir une sombre histoire d'inceste, faisant perdre ainsi beaucoup d'attraits à une mère célibataire. Il n'est pas rare d'entendre alors des réflexions tout aussi intransigeantes qu'au sujet des relations sexuelles avec les *Karay*, et lorsque dans une communauté locale, on s'enquiert des femmes épousables d'une autre communauté, et qu'on apprend de l'une d'elles qu'elle est mère, on dira au même titre : « Oh non ! une telle femme ne sert plus, maintenant ».

L'ensemble des procédures qui concourent à la production des alliances révèlent qu'il ne s'agit pas d'une affaire simple et peut-être est-ce une des raisons du taux relativement élevé de célibataires et d'individus sans conjoint reconnu que l'on comptait parmi les Yuracaré du haut Isiboro et du haut Sécure. Les gens qui peinent à trouver des conjoints comptent à la fois ceux dont les parents ne se sont pas spécialement préoccupés de leur union, mais aussi tous ceux qui présentent des défauts physiques. Ces situations de célibat prolongé se trouvent

⁶⁹ On reviendra plus longuement sur ce comportement particulier des jeunes femmes, (*cf. infra*, chapitre VII/1/b).

renforcées par la conjoncture historique ou une volonté d'isolement. Parmi les vieux célibataires rencontrés, il y avait ainsi les frères de C15, aujourd'hui âgés de plus de 50 ans qui, en rompant dans leur jeunesse avec la communauté de l'Isiboro pour aller vivre sur le haut Samusabete, se refusèrent à épouser des femmes issues de la migration andine, pourtant en nombre dans la région, et ne purent trouver d'autres épouses yuracaré. Sur le haut Sécure, un cadet de fratrie, de plus de trente ans, vivait quant à lui sa situation marginale sans trop de problèmes, mais il n'avait pas de maison et habitait tantôt chez l'un de ses frères, tantôt chez une de ses sœurs dans une autre communauté. On peut même voir perdurer des maisonnées habitées par un frère et une sœur adultes, si leurs parents sont décédés et qu'ils n'ont pas, l'un comme l'autre, de conjoint. Dans de tels foyers, la sœur vaque aux tâches de l'épouse, tandis que son frère prend en charge celles du mari.⁷⁰ Les infirmes sont généralement célibataires ou, sur le tard, on leur octroie, d'un accord général entre agnats, des veuves ou des femmes divorcées âgées et ménopausées.⁷¹ Les jeunes femmes célibataires étaient en nombre relativement important sur le haut Isiboro, puisqu'en 2001, on pouvait en dénombrer cinq dans cette situation. Si la plupart d'entre elles allaient vraisemblablement trouver des hommes qui sauraient s'accommoder de leur situation, celle qui était âgée de près de 40 ans resterait "vieille fille" à jamais.

On pourrait supposer que ce nombre, somme toute relativement important, d'adultes non mariés est le fruit d'une situation exceptionnelle, plus conjoncturelle que structurelle. En d'autres termes, il relèverait d'une pénurie de conjoints induite par la situation contemporaine des Yuracaré. Rien ne permet cependant de l'attester. Une situation fort similaire peut être constatée dans la parentèle du cacique Poyato, que Pérez a recensé à la fin du XVIII^e siècle. Le nombre de célibataires est en effet relativement important et, dans cette communauté, on découvre trois hommes célibataires, de 26, 23 et 22 ans estimés. Le dernier, orphelin, est comptabilisé avec sa sœur qui devait vivre avec lui, puisque Pérez la qualifie de "sœur agrégée". Deux femmes sont par ailleurs mères d'enfants au sein, mais n'ont pas pour autant de maris. L'une est comptabilisée avec son frère aîné, l'autre à part⁷². Cet inventaire nous met ainsi en présence d'une parentèle yuracaré qui, en 1799, est fort similaire à celle de leurs lointains descendants du haut Isiboro deux siècles plus tard.

⁷⁰ J'ai eu l'occasion de rencontrer un cas de ce type : pour un observateur extérieur et de passage, rien n'aurait différencié ce couple d'un mari et d'une femme. À une grande différence près : ils dormaient tête-bêche, à l'instar du fameux couple d'aïeux qui surviva à l'incendie universel d'*Ayma-shuñe*, et recevra sa visite.

⁷¹ Parmi les infirmités les plus communes dont il faut tenir compte, on mentionnera le "pied retourné", les naissances avec un membre atrophié, des strabismes majeurs. Les sourds-muets ne semblent pas concernés directement par un traitement ségréatif (cf. à ce sujet Nordenskiöld, (2003 [1922a], p. 43 et 220-223).

⁷² Pérez (1998 [1799], p. 50-52).

c. Le rituel du mariage

La “grande affaire” qu’est le mariage yuracaré se concluait par un rituel relativement élaboré qui, de loin en loin, s’est maintenu jusque vers la fin des années 1960, et qui contraste avec la manière davantage informelle dont peuvent se constituer les couples dans d’autres populations des basses terres sud-américaines. Le mariage yuracaré n’était pas seulement marqué par le déplacement d’un hamac d’une maison à une autre, la remise de gibier à une femme qui, en acceptant de le cuisiner, deviendrait épouse, ou encore une offre de service adressée par le gendre à son beau-père. Avant ce changement de statut et l’instauration d’une relation conjugale, il existait chez les Yuracaré une véritable cérémonie de mariage plus spécialement réalisée lorsqu’il s’agissait d’unir des conjoints de différentes communautés locales. Scellé en public lors d’une fête où l’on préparait quantité de bière de manioc et où l’on dansait, ce rituel est connu d’une façon trop imparfaite pour qu’il soit possible d’en produire une analyse approfondie, mais suffisamment néanmoins pour que l’on puisse en cerner les principaux enjeux.

Les missionnaires franciscains en font mention pour la première fois dans une liste de pratiques sexuelles qui n’étaient pas de leur goût. Expliqué comme un relâchement provoqué par l’abus de boissons alcoolisées et comme une « coutume outrageuse », ce cérémonial de mariage n’a évidemment pas rendu loquaces les missionnaires, et il n’apparaît que dans une lettre rédigée sous le coup de la colère, lorsque les Yuracaré venaient en masse de désertier l’ensemble des missions, contraignant les franciscains à retourner (provisoirement) à leur couvent de Tarata.

« Leurs souleries se terminent généralement dans la plus horrible débauche. C’était en de telles occasions, qu’ils faisaient les femmes communes et qu’ils les échangeaient un temps les uns avec les autres, qu’ils répudiaient leurs femmes, et faisaient leurs horribles mariages, ne s’arrêtant ni à la satisfaction des pères avec leur filles, ni à celle des frères avec leurs sœurs. »⁷³

Situé entre échange d’épouses, inceste ou répudiation, le mariage yuracaré devait offrir de quoi choquer des prêtres pudibonds, mais quoi exactement ? Il aurait été difficile de savoir ce qui en faisait un *matrimonium horribilis*, si d’Orbigny n’avait pas prêté en quelque sorte sa plume à Lacueva. Les remarques de d’Orbigny sont succinctes, mais suffisamment explicites pour nous faire saisir les raisons de la répulsion des missionnaires.

[Les Yuracaré se marient] « toujours au milieu d’une réunion nombreuse. Lorsque la famille est assemblée, et que tous les membres se trouvent échauffés par la chicha, les grands-pères [sic.]

⁷³ Soto *et al.*, (1912 [1805], 4(45), p. 280).

unissent souvent les jeunes gens sans leur consentement et presque de force. Celui qui remplit l'office de parrain use le premier des droits réservés ailleurs au mari, puis, avec les autres parents [sic.], il renferme le jeune homme et la jeune fille sous une petite case d'écorce, et leur fait de longs discours sur leurs devoirs respectifs. »⁷⁴

L'accession au statut de mari dépendait donc du concours d'un tiers qui, de manière performative, mariait le couple tout en précédant le mari. Qui était le « parrain » et quels liens de parenté proches ou éloignés entretenait-il avec le mari ou l'épouse ? S'il faut exclure l'intervention d'un parent de l'épouse, il pourrait s'agir d'un agnat du mari – par exemple son propre père – ou alors un coaffin du mari et un affin de l'épouse. Mais quelle qu'ait été sa position, ce « parrain » ramenait le rituel du mariage dans une configuration de *chee* caractéristique et du même ordre que celle qui, hors cette circonstance, conduisait aux duels les plus prototypiques. À la différence de ce qui peut valoir pour le duel, l'époux toutefois était ici soumis à une situation qu'il devait subir, et le changement de statut qu'il obtenait ne touchait pas seulement son statut matrimonial, mais créait aussi un rapport particulier avec un homme qui devenait ainsi son *chee* “de mariage”. Vis-à-vis de l'épouse, le mariage produit un mari, mais par rapport à un autre homme, il produit également un couple de *chee*. Ce rituel, toutefois, ne se maintiendra pas en l'état au cours du XIX^e siècle, mais l'importance d'une réaffirmation de l'affinité parallèle au cœur même du mariage n'a sans doute pas totalement été oubliée, même si elle n'a plus pris une expression aussi caractéristique.

Les deux autres sources principales, qui remontent au dernier quart du XIX^e siècle et au début du XX^e, ne font plus mention de cette pratique. Elles soulignent cependant toujours le rapport passif du couple face à des “marieurs” qui ont la responsabilité de les faire naître comme couple et l'importance d'une mise en scène sexuelle. Von Holten précise que chez les Yuracaré qui lui étaient contemporains, le rôle du parrain se limitait à conjindre physiquement les fiancés avec l'aide d'une marraine, tandis que l'acte sexuel était joué métaphoriquement par les époux eux-mêmes :

« [...] le mariage est arrangé par les pères ou les frères [des époux]. La cour et les déclarations amoureuses ne sont pas connues ici. Pour la jeune femme, on nomme une marraine, et pour le jeune homme un parrain. Au cours d'une fête de *chicha*, la marraine saisit la fiancée et la jette au sol ; le parrain fait de même avec son “filleul” qu'il place sur elle, mais les choses en restent là. Par là, on accorde seulement le pouvoir au mari. Peu après, les époux s'en vont et la chose est réglée [...] »⁷⁵.

C'est dans des termes presque similaires que le mariage est évoqué quelques années plus tard par le missionnaire italien Pierini, à un détail près : « d'un coup brusque [les Yuracaré] étendent le jeune homme sur la jeune fille, et les recouvrent de feuilles de palmier : les jeunes

⁷⁴ D'Orbigny (1844, p. 199).

⁷⁵ Von Holten (1997 [1877], p. 23).

gens sont ainsi mariés »⁷⁶. Le sens de ce recouvrement est difficile à interpréter, mais il est possible qu'il s'agisse, comme l'ont suggéré Paz, Suaznabar et Garnica, de cacher métaphoriquement une relation sexuelle⁷⁷.

Les éléments qu'il a été possible de recueillir aujourd'hui confirment ces données anciennes et complètent le déroulement concret du rituel dont on peut dresser le type idéal suivant. Le mariage donnait lieu à une fête dont la tenue, planifiée par les beaux-parents, était sensée être ignorée des fiancés. La famille du mari devait s'engager à préparer une bonne quantité de bière de manioc pour recevoir les membres des maisonnées avoisinantes conviés à la "noce" au bruit du tambour ou par l'envoi d'émissaires. Si la promise appartenait à une communauté distante, les parents de celle-ci s'arrangeaient pour venir en visite, emmenant avec eux leur fille. Lorsque la fête battait son plein et que force *chicha* avait déjà été consommée, la fiancée, généralement tenue à l'écart, était conduite auprès de son mari, découvrant, dit-on, à ce moment-là qu'elle allait recevoir son époux (*ka-la-bba*).⁷⁸ Des frères du futur mari ou des agnats de celui-ci allaient la chercher en lui disant « Ton mari t'attend. » Ces émissaires étaient parfois contraints de lui forcer la main, et certains relèvent qu'on s'attendait à ce qu'elle refuse de venir, ce qui donnait un piquant supplémentaire à l'événement.

Lorsque la jeune fille arrivait dans la maisonnée de ses beaux-parents, un des convives, dans un moment d'inattention, la faisait tomber à la renverse, et dans la foulée, on amenait, en le tenant par le bras, le jeune homme que l'on jetait sur elle en le poussant entre ses jambes. Les jeunes mariés étaient parfois maintenus au sol afin qu'ils ne s'échappent pas. Le père du jeune homme empoignait alors au haut du front les cheveux de son fils et lui cognait rapidement, avec force et plusieurs fois d'affilée, la tête sur le front de son épouse. Sonnés, les jeunes époux se ressaisissaient aux cris de l'assistance, mêlés de *lazzis* à caractère sexuel. C'est alors qu'on les recouvrait de feuilles de bananier.⁷⁹ Une fois relevés, les jeunes mariés étaient conduits dans une moustiquaire *a-tup-ta-w* et les parents de l'homme prononçaient un discours autant à l'intention de leur belle-fille que de leur fils, leur enjoignant de bien se comporter. On conseillait au jeune homme de ne jamais battre sa femme, d'être généreux, de prendre soin d'elle et de lui rapporter le gibier qu'elle souhaiterait. On rappelait à la jeune

⁷⁶ Pierini (1912, p. 28).

⁷⁷ Paz, Suaznabar et Garnica (1989).

⁷⁸ Un témoignage recueilli et publié par Paz, Suaznabar et Garnica confirme que les jeunes femmes n'étaient pas forcément au courant qu'elles allaient être mariées (1989).

⁷⁹ Il n'a pas été possible de savoir qui se chargeait de ce rituel, sinon « ceux qui étaient présents ».

femme ses devoirs vis-à-vis de ses affins, et particulièrement, on lui recommandait de préparer la chicha avec générosité et de servir avec largesse ses beaux-parents ou ses affins lorsqu'ils viendraient en visite. Suite à cette harangue, le couple était laissé tranquille. On raconte qu'il était habituel qu'il s'éclipse par la suite en forêt durant plusieurs jours, après quoi il rejoignait la maisonnée de l'épouse⁸⁰.

Le témoignage d'un Yuracaré commentant une telle scène de mariage, enregistré sur le vif sur le bas Isiboro, et recueilli par J. Ribera, confirme globalement cette description normative. Il mérite toutefois d'être cité intégralement, parce que, s'il ne fait pas mention du recouvrement des époux par des feuilles de bananier, il fait référence à une autre phase du rituel qui le remplace, et dont il n'a pas été possible de recueillir de mention ni sur le haut Sécuré ni sur le haut Isiboro.

« J'ai vu moi, en effet. J'étais gamin, c'était chez V. Z. Le jeune homme... c'est curieux, n'est-ce pas ?... Quand ils ont marié A... Lorsque moi, je suis arrivé, ils étaient en train de boire. Tandis qu'ils buvaient, ils mirent au sol la fille et l'homme... couchés. Ils la mettent au sol, la font tomber, la fille, n'est-ce pas ? Elle tombe de dos. Ils prennent l'homme, ils le jettent sur elle, ils le prennent au sommet du crâne, comme ça et ici : *taj !taj !taj !* Trois coups sur le front. Voilà le mariage. Et si ensuite le front n'est pas bien rouge, on dit que l'homme ne s'est pas bien marié. Après les avoir cognés, il y en a un qui vient, et qui saute dessus [sur le couple au sol], puis un autre, et il saute dessus, vient un autre et il saute dessus, jusqu'à ce qu'ils soient tous entassés, jusqu'à qu'ils ne puissent plus monter dessus. La pauvre femme, c'est elle qui souffre ! Voilà leur⁸¹ manière de se marier. »⁸²

Sans que l'on soit en mesure d'émettre plus qu'une hypothèse, il se pourrait que l'épisode de l'empilement des convives masculins, qui vient remplacer ici l'épisode des palmes, rappelle l'association fondamentale du mariage à la relation de *chee*. Comme l'analyse formelle des termes de parenté a permis de le dégager, tout homme, en vertu du fait qu'il se marie avec une femme, se détermine comme le *chee* d'un autre homme. La superposition des corps masculins sur la jeune épouse et son mari, qu'ils étouffent sous leur poids, suggère que l'on est ici en présence d'une évocation de cette même situation. Tous les hommes se montrent en quelque sorte des doubles démultipliés de l'époux. Le mariage n'implique pas seulement la création d'un lien d'alliance, mais se situe également dans l'horizon de l'affinité parallèle, et l'on retrouverait dans de tels gestes une transformation du rituel qui choquait tant les missionnaires.

⁸⁰ Selon Hinojosa, Uzquiano et Flores (2001, p. 22), une information recueillie récemment sur le Chapare précise que les jeunes mariés devaient garder le silence durant un mois après le mariage : « [Les Yuracaré] se mariaient durant des fêtes ; la manière qu'ils avaient de se marier, consistait pour les fiancés à se frapper la tête. Les jeunes mariés ne pouvaient pas parler durant un mois, bien qu'ils puissent dormir ensemble. Ce n'est qu'un mois plus tard qu'ils pouvaient se parler devant tout le monde ».

⁸¹ Par l'usage de ce pronom personnel, le narrateur entendait bien montrer sa distance avec de telles pratiques : ce mariage n'est plus « notre mariage », mais celui de « feu les anciens » (*los antiguos, ellos*).

⁸² R. Ribera, extrait d'un entretien inédit recueilli sur le bas Isiboro en 1992 (tapuscrit s.d., communication personnelle de l'auteur). Ce récit a été incorporé dans Ribera (2006, p. 41).

Cet inventaire de données touchant la cérémonie du mariage n'est sans doute pas assez riche pour qu'on puisse en produire une interprétation définitive. Néanmoins, au-delà des points qui restent obscurs, il est possible de constater, quelle que soit la façon dont les Yuracaré le mettaient en scène concrètement, que ce rituel joue sur une configuration générale où se mêlent indubitablement deux dimensions. L'épouse cédée, est mariée "de force" à un mari, qui n'est lui-même pas libre de ces mouvements, mais contraint par des tiers. La relation particulière mari / épouse, dont on a vu que conceptuellement le premier est davantage un époux, et la seconde une épouse, semble trouver dans ce rituel une mise en scène adéquate : mise à terre énergiquement, l'épouse reçoit son mari (ou le parrain de celui-ci autrefois). Si l'homme, vis-à-vis de la femme, occupe bien le pôle actif, il n'en demeure pas moins qu'il est lui aussi dans une position passive, bien que pour d'autres raisons. Le contexte du mariage montre en effet le mari au centre d'un spectacle dont profitent ses agnats et ses affins, instrumentalisé par le geste de celui qui saisit ses cheveux au haut du front et qui, en quelques coups secs, lui fait percuter le front de son épouse. Ce geste spectaculaire illustre non seulement la prédominance qu'exerce un père sur son fils, mais coïncide aussi avec le moment où le fils acquiert par le mariage un statut d'équivalence avec tous les autres hommes : tout mari est, rappelons-le, un *chee* générique pour tout homme, autre que son propre père... à moins que celui-ci ne le soit en précédant son fils.

PARTIE III

PRÉAMBULE

L'économie de la grandeur masculine qui sous-tend l'institution du duel de flèches, dont la partie précédente a cherché de cerner les principaux aspects, articule des dimensions de la vie sociale yuracaré selon une logique qui n'a rien de surprenant à l'échelle des études amazoniennes qui ont démontré l'étroitesse des liens qui, dans cette région, unissent la guerre, l'appréhension de l'inimitié, et les rapports de parenté. À quelques détails près cependant. En remplaçant l'ennemi extérieur par un rival, l'affin potentiel par un coaffin (ou plus techniquement un affin parallèle), en se refusant aussi d'inscrire le dépassement de soi dans l'horizon d'une introjection de la perspective de son ennemi, pour lui substituer une dialectique de la mesure réciproque entre doubles, l'économie de la grandeur masculine yuracaré propose toutefois une série de décalages systématiques avec ce qui est tenu pour commun en Amazonie. C'est en effet la puissance de l'altérité ou de la différence telle que l'incarne l'affinité potentielle dravidienne, qui manque ici ou qui se trouve neutralisée, autant

que le régime prédateur qui lui est associé. Si le duel pouvait produire de la grandeur sociale ou du prestige à partir d'une dialectique agonistique entre soi et autrui, il ne met en effet pas à contribution une différence du même type que celle incarnée par l'affinité potentielle, mais une différence qui est "médiatisée" (à travers un troisième terme) et fait passer la prédation à un second plan ou à une simple mise en scène. Mais si l'examen de l'économie de la grandeur masculine conduit à ce type de conclusion, peut-on être assuré que d'autres domaines fondamentaux de constitution du rapport à soi yuracaré ne la rendent pas contestable ? La subversion de la valeur accordée à l'inimitié dans l'économie de la grandeur masculine n'est-elle que locale ou trouve-t-elle des échos ailleurs, dans d'autres sphères de l'agir yuracaré, dans d'autres représentations de leur relation à leur environnement ou à eux-mêmes ? Qu'en est-il du rôle de l'inimitié dans les dispositifs rituels et les domaines qui leur sont connectés que les Yuracaré se sont donnés pour devenir pleinement eux-mêmes ou, si l'on accepte l'expression, pour devenir aussi plus qu'eux-mêmes.

Pour les Yuracaré, être pleinement soi-même, n'engage pas directement – il faut bien préciser "directement" – une figure particulière de l'altérité inamicale, mais consiste simplement à s'appréhender comme un agent en pleine possession de ses moyens, à la fois habile dans l'exécution de ses activités quotidiennes et doté d'une énergie généreuse. Un tel idéal n'a, en tant que tel, rien de très remarquable, on doit le reconnaître. Les moyens rituels que les Yuracaré mettent en œuvre pour y parvenir sont, en revanche, plus surprenants. La pratique rituelle à laquelle ils ont accordé leur confiance pour les aider à s'approcher de cet idéal est en effet la saignée. Cette opération singulière, qu'ils pratiquent régulièrement à ce jour encore, est fondamentale, non seulement en raison de la diversité des contextes où elle est pratiquée, mais aussi parce qu'il s'agit de la seule opération strictement positive dont les Yuracaré disposent pour parfaire leur qualité d'agent. Or, l'efficacité de ces pratiques repose sur des principes qui ne se distinguent guère de ceux qui étaient à l'œuvre dans le duel, si on retire à celui-ci son contexte agonistique et relationnel spécifique : les saignées servent à démontrer sa capacité à supporter une douleur retournée sur soi, à se montrer maître de soi-même face à cette douleur, au même titre qu'un duelliste entendait résister aux flèches de son rival et le faire tomber avant lui. La saignée consiste donc à accepter de souffrir dans sa propre chair, pour démontrer sa capacité à résister à la douleur, afin d'acquérir ainsi un surplus d'agence. Les vertus et la portée d'une telle pratique ne peuvent se comprendre toutefois isolément : pour en prendre la mesure, il faut en effet les saisir face à l'ensemble des souffrances qu'un individu peut être amené à éprouver. C'est à l'intérieur d'un monde rempli de vecteurs prédateurs, où se multiplient les causes d'adversité, que les Yuracaré se sont en

effet tournés vers les saignées. En devenant maître d'une souffrance consentie, les Yuracaré se sont donnés en ce sens les moyens de retourner, par la maîtrise de soi, cette position de victime à laquelle ils se sentent si souvent réduits.

L'importance d'une totalisation de soi à travers la figure de la maîtrise n'est pas un problème anodin pour les Yuracaré. C'est, on a eu l'occasion de le voir, dans la perte d'une relation à un maître que se situe la clé de leur sentiment d'abandon : *Tiri*, même si on ne lui en donne pas forcément le titre, est en substance le maître qui leur fait défaut et qu'ils attendent, précisément pour échapper cette fois aux venues d'*Ayma-shuñe*, et pour vivre dans un monde où toute prédation, toute adversité, et toute douleur auraient disparu. Mais c'est aussi à travers cette relation que les Yuracaré peuvent concevoir le rapport individuel à eux-mêmes : l'analyse des termes destinés à médiatiser la connaissance de soi montre ainsi que ce type de relation vient se superposer au dualisme de l'opposition âme / corps. Le fait d'être une personne authentique et d'être un "maître de quelque chose" s'entre-signifient. La prégnance des rapports de maîtrise ne s'observe pas seulement à l'échelle du monde porté par la geste de *Tiri* ou de la terminologie médiatisant l'appréhension de soi, elle se réalise aussi comme un opérateur relationnel de dimension socio-cosmique transparaissant à l'échelle des rapports entre les êtres, articulée en permanence avec des relations de prédation. Et si l'on s'accorde à dire que cette relation est la transposition animique de la notion de sujet, on pourra comprendre alors qu'elle semble déteindre même sur le problème complexe du perspectivisme. Les combinaisons les plus complexes qu'ont élaboré les Yuracaré dans leur mythologie de cette topique ô combien importante des cosmologies amazoniennes, tendent à montrer que le perspectivisme qu'ils favorisent leur sert à démontrer que les seules personnes authentiques, ce sont eux, et que les écarts de point de vue constatables sont une preuve de leur supériorité.

On annonçait ci-dessus que cette partie allait se concentrer sur les domaines que les Yuracaré ont investis pour devenir pleinement eux-mêmes, mais aussi pour devenir plus qu'eux-mêmes : il convient donc maintenant de s'interroger sur les moyens disponibles qui permettent à un individu de "dépasser" ainsi les limites de son humanité. La question est complexe, mais on peut aussi y répondre de façon lapidaire : c'est en devenant un chamane. Dans le cadre yuracaré, l'accession au statut de chamane est toutefois bien particulière et articulée à un monde spirituel dont les propriétés générales vont l'ambler avec toutes les considérations que l'on a résumé jusqu'ici. Les Yuracaré considèrent, en effet, qu'ils sont entourés d'une multitude d'esprits vindicatifs et méchants, qui sont parmi leurs principaux prédateurs. Non seulement ces esprits les tuent et les tourmentent, mais ils s'emparent de leurs

âmes pour les incorporer à leur collectif, en les empêchant de retrouver ceux avec qui ils auraient toujours voulu vivre : les *Manshi*, leurs aïeux décédés qui sont auprès de Dieu (de *Tiri*, des *Karay*). La médiation cosmique du chamane (au moins dans sa facette publique) ne consiste toutefois pas à approcher directement ce monde d'esprits malfaisants, mais au contraire à se faire accepter par les *Mororuma* – des esprits qui occupent au plan spirituel la place du « nous ». Et c'est parmi ces esprits, les plus beaux, les plus puissants, que les chamanes recrutent leurs amis et obtiennent des épouses, à qui ils demanderont d'intercéder pour se protéger des agressions des autres esprits. L'accession à l'office de chamane, guidée par un idéal de maîtrise de soi ascétique, se réalise toutefois hors de toute épreuve (comme la maladie par exemple) qui aurait, provisoirement, fait passer le chamane du côté des ennemis. C'est en définitive par la reconnaissance d'esprits qui sont d'emblée et toujours hyperboliquement « nous » qu'elle se réalise.

CHAPITRE VII

CONTRÔLE DE SOI, DOULEURS, ADVERSITÉ

Dans un article visant à récuser l'idée que la « mauvaise conscience » expliquerait les pratiques et les représentations du traitement du gibier, Ph. Descola admet que seules deux « valeurs morales », dans le sens général où l'on peut parler de morale judéo-chrétienne, se retrouvent dans l'ensemble des sociétés amazoniennes : la condamnation de l'avarice et l'importance du contrôle de soi¹. Citer la première de ces deux valeurs comme un bien particulièrement valorisé dans cette région du monde ne cause pas outre mesure de surprise. On peut considérer, dans une perspective lévi-straussienne, qu'elle illustre le principe fondamental de structuration des sociétés non modernes qu'est la réciprocité. Mais elle peut paraître également justifiée dans le cadre de la phénoménologie de la vie quotidienne, dans le sillon des travaux inaugurés par J. Overing, qui soulignent l'importance du partage dans

¹ Descola (1999, p. 34).

l'entre-soi des communautés locales amazoniennes, à travers les pratiques de commensalité ou de fabrication de la parenté (consanguine).

La seconde valeur morale mise en exergue par Descola, l'exigence du contrôle de soi, est en revanche bien moins souvent signalée, pour des raisons qu'il n'y a pas lieu de développer, mais dont on peut suggérer qu'elles renvoient à son aspect moins directement social. Si le contrôle de soi suppose une dimension relationnelle tout autant que la générosité, c'est semble-t-il sous une forme davantage réflexive : elle implique prioritairement un rapport de soi avec soi, et se situe par conséquent moins sur le plan de l'intégration des rapports entre soi et autrui, que ceux-ci soient saisis au plan de la « structure » ou dans l'esthétique de la vie en commun. Les domaines par lesquels Descola illustre l'importance du contrôle de soi dans les sociétés amazoniennes, permettent d'ailleurs de s'en rendre compte. Que l'on évoque « l'abstinence sexuelle, la valorisation de la frugalité, la résistance physique, la pratique de la flagellation, l'usage de purges ou d'émétiques, etc. »², on se retrouve face à des activités, des types d'actions, des comportements où le rapport à soi prime en effet sur le rapport à autrui.

Toutefois, si l'on peut à juste titre mettre sur un même plan le rejet de l'avarice et le contrôle de soi, en faisant de telles pratiques des valeurs morales largement diffusées dans les populations amazoniennes, on peut également s'interroger spécifiquement sur le rôle que le contrôle de soi et les pratiques qui lui sont liées occupent dans le cadre d'une économie générale du rapport à soi. Quels effets entend-on obtenir de telles pratiques ? Quel type de légitimité ces dernières ont-elles aux yeux de ceux qui s'y contraignent ? Ces questions ne sont en effet pas aussi anodines qu'il y paraît. On conviendra que le jeûne, la flagellation ou l'abstinence sexuelle, par exemple, ne prennent pas le même sens – et n'impliquent pas forcément le même rapport à soi – lorsqu'ils sont pratiqués par un prêtre catholique, un sâdhu indien ou un chasseur amazonien. D'autre part, la variété des pratiques de contrôle de soi auxquelles une même population peut recourir s'associe à des enjeux spécifiques et à des finalités qui peuvent varier bien qu'elle relève du même champ. Enfin si le contrôle de soi se range dans la sphère des actions individuelles, il serait sans doute exagéré de le détacher d'un arrière-plan collectif. Une absence de contrôle de soi peut en effet s'avérer également pernicieuse pour autrui et plus spécialement pour ses proches, en devenant une cause indirecte d'adversité et de nuisances dont les dommages retombent au-delà de l'individu à qui en incombe la responsabilité.

² *Ibid.*

Ces considérations générales peuvent servir de références à la discussion des pratiques les plus symptomatiques observées par les Yuracaré et témoignent de l'importance qu'ils accordent au contrôle de soi. Contrôle de soi, adversité et douleur constituent, pour eux, les trois coordonnées principales par lesquelles peut être comprise la pratique des saignées. Les Yuracaré octroient en effet à ces dernières – des blessures infligées sur différentes parties du corps auxquelles ils recourent dans une multitude de contextes – le pouvoir de les aider à se réaliser comme des agents idéaux. Non seulement ceux qui s'y soumettent peuvent retrouver la force, l'énergie et la détermination à agir qui pourraient leur faire défaut, mais ils estiment nécessaire de les réaliser afin d'acquérir des habiletés techniques et pratiques propres à chaque genre. L'ensemble des contextes qui justifient qu'on y recoure forme un complexe dont on ne peut toutefois séparer la finalité générale du *modus operandi*. De telles pratiques articulent l'accomplissement de soi dans la sphère de l'agir, comme un travail du corps, mais à travers une forme particulière de douleur. Le mécanisme prédominant par lequel les saignées voient leur efficacité se fonder, en tant qu'opération méliorative sur soi, consiste en effet à accepter délibérément (ou à imposer, mais avec un objectif "correcteur") une position de patient souffrant afin de prendre en charge une douleur devenue souhaitable et positive. Cette affliction volontaire, où la douleur est surdéterminée par la volonté de celui qui s'y soumet pour son bien, est dotée d'une valeur qui peut ainsi être jugée par contraste à d'autres formes de souffrance : celles qui échappent d'une part à toute modalité de contrôle, et d'autre part contraignent ceux qui les subissent à s'écarter de l'idéal de l'agent actif, vigoureux, décidé, que les saignées promeuvent.

Cerner de façon compréhensive les enjeux particuliers attribués par les Yuracaré à une douleur intentionnellement souhaitable et éprouvée dans sa chair propre, ne peut faire l'impasse sur la distance qui sépare ces différentes modalités de souffrance. La souffrance non contrôlée est toujours le produit d'une adversité latente émergeant d'un horizon de prédation dont le réveil où la stimulation peuvent également dépendre de soi. S'il est possible, dans une certaine mesure, d'éviter une position de patient involontaire, lorsque l'on s'attache à prendre les précautions nécessaires en observant des normes comportementales adéquates, le contrôle que l'on exerce sur soi ne prend cependant alors qu'une allure préventive. De telles conduites visent à couper des chaînes de causalité imbriquées, mais ne sont pas en mesure d'augmenter des qualités agentives que seul le contrôle d'une douleur acceptée et dominée permet d'obtenir.

La manière dont les Yuracaré répondent à l'expérience de la mort, qu'ils l'envisagent dans une perspective eschatologique, dans les comportements à appliquer en présence d'un

mourant ou d'un cadavre, ou encore dans l'appréhension de la perte d'un proche, n'échappe pas à cet espace coordonné par le contrôle de soi, l'adversité et la douleur. Leur eschatologie prolonge et articule, de la même façon que pour les vivants, la nécessité du contrôle de soi, moyen principal de résister à la survenue possible d'une adversité capable d'altérer le destin des âmes. Quant à la manifestation sociale de la souffrance provoquée par la perte des proches, elle se déploie à travers des lamentations funéraires dont la pratique s'impose comme le contrepoint au complexe des saignées. Au lieu d'une intériorisation de la douleur, d'une prise en charge de celle-ci, de la récupération d'une position de patient promouvant un agent en quête de son propre accomplissement, elles sont la mise en forme expressive d'un rapport à soi hyperboliquement éprouvé en clé passive : la douleur n'est plus ici au cœur d'un dispositif de contrôle de soi, mais devient l'objet d'un récitatif, apte sans doute à en opérer la catharsis, parfois par épuisement physique, où la volonté même du contrôle de soi et le désir de s'accomplir, propres à un agent idéal, cèdent la place à la sublimation d'une position de patient. Portée par un genre de discours permettant d'interpeller autrui, la douleur est le catalyseur d'un lâcher prise produit par l'appréhension exacerbée de la finitude.

1. La peau transpercée et les saignées.

Aujourd'hui encore, tant sur le haut Isiboro que sur le haut Sécure, des hommes et des femmes yuracaré se font transpercer la peau par un tiers, à l'aide d'instruments adéquats, qui sont, de façon paradigmatique, des poinçons constitués d'un os effilé en pointe, provenant de certains volatiles ou de singes. Cette pratique, en passe de disparaître, n'a pas échappé à la censure qui a poussé la plupart des Yuracaré à la rejeter et à la ranger au rayon des souvenirs, désireux, comme ce fut le cas pour le duel de flèches, d'échapper ainsi à la dénomination de "barbares" que pareils usages ne manquaient pas de leur valoir. N'ayant aucun aspect d'ordre belliqueux, les saignées, maintenues sous forme d'activités "semi-secrètes", camouflées aux yeux de qui pourrait en prendre prétexte pour affirmer une supériorité de civilisation, ont cependant mieux résisté à l'abandon que le duel de flèches et leur dépréciation a d'ailleurs dû varier selon les époques. Si l'on peut se douter que les missionnaires les combattaient, c'était probablement avec moins de véhémence que la polygamie, le mariage entre parents proches ou l'infanticide. Il n'est d'ailleurs pas de textes émanant d'eux, localisés jusqu'à présent, qui en proposent officiellement la mise à l'index, sans doute pour la raison que faire saigner

intentionnellement un corps faisait partie des pratiques thérapeutiques en usage alors, et pouvait donc, malgré l'étrangeté du procédé, trouver matière à quelque justification.³

La correspondance intuitive des saignées yuracaré avec les traitements médicaux, dont on verra qu'elle se justifie en partie du dedans, n'est pourtant pas le lien qui a attiré l'attention des premiers commentateurs modernes de cette pratique au XX^e siècle. Ceux-ci, se focalisant sur les cicatrices que les saignées laissent dans la peau, les ont davantage considérées comme un aspect de l'esthétique du corps, les décrivant superficiellement comme la conséquence du goût que les Yuracaré auraient eu pour les « tatouages sans couleur ». Nordenskiöld, l'auteur de cette expression, en rend compte dans un chapitre consacré à la division sexuelle du travail et à la culture matérielle sous la section « ornementation et vêtement »⁴. S'il est vrai que les cicatrices peuvent faire la fierté de leurs porteurs, l'anthropologue suédois à tort cependant d'en faire des marques d'embellissement du corps : non seulement les cicatrices ne sont pas d'une grande visibilité, mais ne configurent pas, réunies les unes aux autres, de motifs clairement définissables.⁵ La terminologie associée à ces pratiques démontre d'ailleurs leur autonomie du champ esthétique.

Il n'existe pas de nom exactement équivalent à celui de "saignée", on évoque donc ces pratiques par leur technique de réalisation à partir du verbe *kulukku* dont la signification équivaut de façon générale à « transpercer, percer ». Le poinçon le plus diffusé et le plus caractéristique des saignées porte un nom dérivé de ce verbe, *kulukku-ta*, et ne signifie rien de plus que « ce qui permet de percer ». Par ailleurs, lorsqu'il est constitué d'un os, cet instrument peut être nommé tout simplement *too*, « os », une désignation qui, par métonymie, peut s'étendre aux cicatrices elles-mêmes, si elles ne sont pas dites « marques, traces », *chii*.⁶ Le second poinçon utilisé pour se saigner, plus rarement que le précédent et jamais dans des contextes collectifs ou proprement rituels est appelé pour sa part *dosho-to* (variantes : *dosho-ta*, *dojsho-to*). Il tient son nom également de sa technique d'utilisation : *dosho* signifie faire

³ Si l'on exclut les données ethnographiques de Lacueva que reprend à son compte d'Orbigny, il n'a pas été possible de rencontrer de claires mentions des saignées sous la plume des missionnaires.

⁴ Nordenskiöld (1997 [1922a], p. 66-67).

⁵ Richter, dans un article qui partage le même point de vue général sur ces pratiques que Nordenskiöld, puisqu'il est consacré aux vêtements, aux parures, aux peintures corporelles et précisément aux « tatouages » des Yuracaré, leur accorde un large paragraphe. Il mentionne la possibilité de distinguer des formes simples dans ces motifs, une caractéristique qui n'a cependant pas pu être confirmée : « [Les Yuracaré] se couvraient le dos de cicatrices en forme de points, de lignes, ou de petites raies en forme de croix ; j'ai également eu l'occasion de voir quelques échantillons en forme d'écailles. Les cicatrices étaient parfois si proches les unes des autres, que le dos dans sa totalité, depuis le cou jusqu'au postérieur ne paraissait que cicatrices » (1997 [1930c], p. 118). Si l'accumulation de ces « tatouages » pouvait donner l'impression d'y distinguer des motifs, il est douteux qu'il ait pu s'agir véritablement d'ornements faits pour être vus. On rappellera que les Yuracaré, hommes ou femmes, n'exhibaient jamais le haut du corps, puisqu'ils portaient toujours une tunique d'écorce.

⁶ Les peintures corporelles qui, elles, répondaient à une véritable ornementation du corps, sont désignées par un autre terme générique *shajsha-ta*, « peintures », lui-même dérivé de *shajsha*, « charbon ».

une pichenette, ou donner un coup avec la pointe de l'ongle en tendant son doigt⁷. Le verbe « percer » *kulukku* qui sert à désigner les saignées est un générique, et d'autres instruments que le poinçon peuvent être appelés *kulukuta*. C'est le cas de la perche en bois que l'on utilise dans la navigation pour propulser le canot,⁸ ou de la tige de bois sur laquelle on embrochera des poissons pour les cuire au feu. Le choix, pour désigner cette pratique, d'un verbe générique, n'est pas dénué d'intérêt, précisément lorsqu'on prend la peine de le contraster avec d'autres verbes qui décrivent des actions comparables.

Duya, « piquer », est utilisé exclusivement pour la piqûre, non souhaitée, provoquée par l'aiguillon ou le dard d'un animal, inoculant ou non un venin (moustiques, guêpes, raies).

Sojoso, « piquer, percer », s'utilise pour décrire l'action de piquer ou percer un objet, mais sans le traverser. C'est ainsi qu'est désignée l'action réalisée avec le bâton à fouir dans les activités agricoles, ou encore la façon dont certains oiseaux picorent des fruits.

Kayashi, « atteindre sa cible », est le verbe qui indique qu'une flèche s'est plantée dans le corps d'une proie, ou par analogie qu'un projectile l'a touchée (une balle de fusil).

Les différents types d'actions désignées par *kulukku* s'éloignent de toute allusion à des actions prédatrices au sens large. L'introduction du poinçon dans le corps est une action sur soi qui n'a rien à voir avec l'usage d'une arme, et ne peut être comparée avec les agressions occasionnées par des animaux capables d'introduire du venin (ou de prendre du sang).

L'association à des activités non directement prédatrices, révélée par ce choix terminologique, se confirme dans les fonctions que les Yuracaré prêtent aux saignées et qui contrastent ainsi avec les blessures et les saignements entraînés par le duel de flèches. Ces deux pratiques se rapprochent sans doute à un niveau d'abstraction générale puisque l'une et l'autre font de la position de patient une position privilégiée. Pour le duelliste qui place son corps dans la mire de son adversaire, résister à la souffrance des blessures infligées est la clé de la victoire, tout comme un individu qui se prête à la douloureuse opération de la saignée doit stoïquement la subir. Les saignées se distinguent cependant du duel par deux aspects fondamentaux. Celles-ci n'impliquent pas de symétrie entre les participants et, si elles sont réalisées par autrui, il ne s'agit pas d'un adversaire (dont la position sociale paradigmatique est celle des coaffins, ou *chee*), mais au contraire d'un proche parent, capable d'effectuer les saignées adéquatement, en général une personne âgée (homme ou femme) de sa parentèle et à

⁷ Constitué d'un petit manche coupé dans un fragment longitudinal de bambou, à l'intérieur duquel est placée perpendiculairement une autre éclisse de bambou taillée en pointe, cet instrument semble destiné davantage à percer des abcès suppurants qu'à réaliser des saignées, mais les deux emplois ne sont pas incompatibles. C'est précisément par le choc de cette détente du doigt, appliqué à l'extrémité du manche, que le poinçon pénètre dans un abcès ou dans la peau. Pour des informations complémentaires sur cet instrument cf. Querejazu (2005, p. 440).

⁸ Ce type d'utilisation est concurrencé et en partie éclipsé, aujourd'hui, par l'usage du terme véhiculaire dans les basses terres de Bolivie *singa* prononcé comme tel ou *sinka* par les Yuracaré.

laquelle on accorde sa confiance. Par ailleurs, l'hostilité, la colère et la morgue qui s'expriment dans le duel, sont remplacées par des comportements beaucoup plus calmes et sereins, où se manifeste tout au plus, dans certains cas, la rudesse de remontrances convenues adressées par l'agent du rituel au patient qui le subit.

Les saignées se réalisent dans deux types de contextes différents, où elles remplissent des fonctions en partie dissemblables, mais toujours étroitement connectées. Dans certains cas, il s'agit d'un rituel discret accompli dans le cadre strictement familial d'une maisonnée et répondant à des souhaits individuels, alors que dans d'autres, elles sont réalisées de manière collective. Deux circonstances appellent la réalisation de ces saignées qui jouissent alors de la présence d'un grand nombre des membres de la communauté locale. Elles interviennent, d'une part, lors de la seconde partie des actions formalisées qui accompagnent la nubilité des jeunes femmes, plus particulièrement durant la festivité qui correspond au lever de la réclusion à laquelle celles-ci doivent se soumettre. D'autre part, suivant un déroulement exactement identique, elles peuvent se réaliser lors de l'inauguration d'une nouvelle auge à bière *laweta*. En tant que facteur appelant la tenue de ces pratiques, la maturité sexuelle des filles permute donc avec la première utilisation d'un objet matériel étroitement lié aux femmes, puisque ce sont elles qui sont responsables par excellence de la fabrication de la bière.

À première vue, en tenant compte des contextes de leur réalisation collective, on pourrait être invité à penser que les saignées constituent un agrément à des festivités qui commémoreraient, sous une double forme, la fécondité féminine, tantôt directement la capacité des femmes de procréer, tantôt indirectement celle de promouvoir des liens sociaux à travers le rôle clé qu'elles jouent dans la fabrication d'une boisson au cœur de la sociabilité. Une telle vision resterait cependant par trop "ingénue". Si l'on ne peut mettre de côté la dimension féminine de ces rituels d'inauguration, les séances collectives de saignées, effectuées au cours de leur déroulement, sanctionnent moins une fécondité positive, qu'elles ne visent à déjouer les périls dont cette fécondité est porteuse et que l'on associe à un arrière-plan d'adversité latente.

a. Les saignées : considérations générales

La pratique de la saignée est une action dont la finalité explicite combine des fonctions thérapeutiques et réactives, ou amélioratives et proactives qui visent à accroître la capacité

d'action de chacun, femme, homme, enfant : elles sont réputées promouvoir la santé, le bien-être, l'accomplissement de tous, comme agents maîtres de soi et de leurs activités. Sous une modalité plus spécifiquement thérapeutique et réactive, la saignée est réputée avoir une vertu curative. Elle consiste à soigner certains types de douleurs, d'affections ou de pathologies qui ne sont pas considérées comme le résultat d'une agression directement malfaisante et échappent à la qualification de "sorcellerie", conséquence d'intentions malveillantes humaines ou non-humaines (esp. : *brujería* ; yu. : *ka-li-jore*, « ensorceler »). C'est ainsi que les migraines sont plus particulièrement traitées par ce moyen, en transperçant la peau des arcades sourcilières du côté de la tempe⁹. Il en va de même des douleurs rémanentes causées par des chutes, notamment lorsque celles-ci provoquent des enflures. C'est alors la région douloureuse qui est ainsi soignée.¹⁰

Ce type de traitement, dont certains Yuracaré louent l'efficacité immédiate, peut requérir des opérations répétées. Dans un cas répertorié sur le haut Isiboro, un homme s'est ainsi soumis à la saignée après avoir chuté d'un palmier alors qu'il cherchait à en faire tomber un spadice. Ses douleurs ne s'améliorant pas, il répéta le traitement un mois plus tard environ. La finalité clairement médicale de ce traitement ressortait de la manière dont cet homme considérait l'opération, qu'il qualifiait plaisamment d'*indisyon*, « injection », comparant métaphoriquement l'usage de *kulukku-ta* à celui d'une seringue et aux piqûres de la médecine occidentale.¹¹ Si aujourd'hui les saignées ne semblent pas liées à des maladies explicitement dépendantes du contexte de l'agression chamanique, ce n'était peut-être pas le cas pour les Yuracaré par le passé, et elles paraissent avoir accompagné des types de pathologies plus vastes que les céphalées ou les complications dues à des chutes. D'Orbigny rapporte ainsi qu'il observa, lors de son passage chez les Yuracaré du haut Ichoa, qu'une femme, atteinte de douleurs rhumatismales, fut d'abord traitée par une « fumigation de tabac ». Ce traitement, qui rappelle une cure chamanique et "spirituelle", restant sans effet, on lui infligea de

⁹ Ce traitement des migraines est également mentionné par d'Orbigny (1844, p. 191).

¹⁰ On remarquera que de telles pratiques étaient également communes dans les Andes. Garcilaso de la Vega rapporte que, quand les Incas « souffraient de forts maux de têtes, ils se saignaient au point de rencontre des sourcils, au-dessus du nez. Le poinçon était constitué d'une pointe de silex, qu'ils plaçaient dans un petit bois fendu et qu'ils attachaient pour qu'il ne tombe pas » (1985 [1609], p. 108-109). Ce type de poinçon, usage du silex mis à part, rappelle un instrument également connu des Yuracaré (*cf. infra*).

¹¹ *Indisyon* est un terme lexicalisé en yuracaré provenant de l'espagnol *inyección* ; il s'emploie aussi bien pour une injection sous-cutanée ou intraveineuse (vaccins, vitamines, antibiotiques) que pour une prise de sang, c'est-à-dire tout ce qui requiert l'emploi d'une seringue. Le terme espagnol *jeringa* est à l'origine d'un autre terme, également lexicalisé *kirinkë-të*, qui désigne le clystère utilisé pour faire des lavements. L'ajustement aux règles phonologiques du yuracaré de ces deux termes, montre qu'il s'agit d'emprunts qui remontent probablement au cours du XIX^e siècle. Ils témoignent de l'intérêt ancien des Yuracaré pour ces formes particulières de traitements de la médecine occidentale. (Pour quelques considérations sur les emprunts anciens et modernes dans le vocabulaire yuracaré, dans le domaine des noms de couleur *cf.* Van Gijn, Hirtzel et Gipper, s.d.).

nombreuses incisions à l'aide d'un bambou tranchant.¹² Il n'est pas exclu que des opérations plus largement destinées à "évacuer du sang" ou à purger, aient été réalisées avec le poinçon *doshoto* mentionné ci-dessus. L'usage de la saignée, toutefois, ne se limite pas aux seules vertus curatives de la purge. On en fait également un remède contre certains troubles du comportement des enfants en bas âge, à partir de 6 ou 7 ans (excitation dans le sommeil, insomnies, attitude capricieuse, excès de crises de larmes injustifiées aux yeux des parents). Dans ce cas, sa fonction est à la fois réactive et proactive : on attend à ce qu'elle soigne les enfants autant qu'elle évite le retour de ces troubles, et globalement leur permette de recouvrer un comportement normal. Sur le haut Isiboro, une jeune mère, dérangée par la turbulence de ses enfants dans la journée, mais aussi par leur excitation nocturne – ils se réveillaient brusquement et ne cessaient de repousser leurs couvertures pour dormir dessus – pensait sérieusement les saigner sur le cou-de-pied et à la cheville, afin qu'ils retrouvent leur sérénité. L'usage de la saignée, en guise de traitement de troubles plus comportementaux que métaboliques chez les jeunes enfants, tient également lieu d'argument de dernière instance aux parents, pour rappeler à l'ordre leur progéniture.

Sur le haut Isiboro, bien que ce type de situations n'ait pas été commun, les parents, excessivement dérangés et agacés par les pleurs et les caprices de leurs enfants, n'hésitaient pas à les menacer de les saigner pour les ramener à la raison. Un homme mit en pratique cet avertissement qui n'avait pas eu d'effets sur sa petite fille, il lui perça une fois la peau de l'arcade sourcilière, « pour qu'elle apprenne à ne plus pleurer pour rien ». Cet usage des saignées se confond avec un type d'action coercitif sur le corps des enfants dont l'objectif est éducatif, et il vient remplacer toute autre correction qui ferait usage de la force physique. Battre son enfant, lui infliger des coups, peut arriver parfois, mais est considéré comme un acte de colère dangereux, susceptible de nuire à son bon développement, le rendre malade, voire stupide selon d'aucuns, ce qui n'est évidemment pas le cas des saignées, opérations douloureuses certes, mais efficaces et sans effets indésirables pour une saine croissance. Si les Yuracaré peuvent recourir à la violence physique, notamment entre adultes (violence conjugale en cas d'adultère, bagarres entre hommes), il est très rare qu'elle s'exerce sur des

¹² D'Orbigny (1844, p. 191). La jeune femme malade, qui ne guérissait pas, fut déplacée par la suite, installée en forêt sous un abri précaire loin du groupe de voyageurs que dirigeait d'Orbigny, accompagnée de sa mère et de son mari. Ces précautions laissent entendre que les douleurs rhumatismales dont elle souffrait furent analysées sur le mode de la contamination.

enfants. Dans la plupart des cas, la menace d'une saignée est suffisante pour voir les enfants obéir aux injonctions parentales.¹³

Les saignées collectives, mais aussi certaines saignées individuelles, sont réputées, pour leur part, faire disparaître l'état contreproductif engendré par la paresse, en apportant à ceux qui s'y soumettent une énergie renouvelée dans leurs activités quotidiennes. La paresse telle que l'entendent les Yuracaré (et qui est visée par l'adjectif *ayra*, « paresseux ») ne décrit pas seulement une absence de rendement dans les activités, mais est liée au "désir de faire" : une personne *ayra* sera incapable de se lever à l'aube pour commencer la journée, elle restera sans allant à la maison, sans forces, sans motivation, sans envie. De façon individuelle, il est possible, lorsque l'on se sent faible ou paresseux, de pratiquer différents types de saignées. Selon les interlocuteurs du haut Isiboro, on peut ainsi demander à un proche qu'il saigne le dos à quatre reprises : deux fois au niveau de chaque omoplate et deux fois au niveau des reins. Ce traitement permet « de se lever tôt le matin et de ne pas être paresseux ». On peut également, dans le même cas, piquer la peau de la paupière pour ne pas traîner au lit.

La paresse, selon les Yuracaré, n'est qu'en partie liée à un surcroît de somnolence et à un manque de réactivité. Elle est également associée à l'incapacité de se conformer à l'idéal de l'accomplissement de soi, propre à chaque genre. Une femme paresseuse rechignera à cuisiner pour son mari ou sa famille et ne réalisera pas les tâches (*sawa-ta*) qui sont estimées de sa responsabilité : aller chercher de l'eau à la rivière ou du bois pour le feu, travailler aux essarts et pourvoir à l'approvisionnement de la maisonnée. On dira plus particulièrement des filles, des adolescentes, des jeunes femmes, qu'elles sont paresseuses lorsqu'elles préfèrent s'amuser, rêvasser, plutôt que d'aider leurs mères ou leurs aînées, lorsqu'elles sont incapables de s'intéresser et de participer spontanément aux tâches du foyer et qu'on doit leur donner l'ordre de travailler (*i-sawa-sa*). Chez les hommes, la "paresse" sera caractérisée par leur peu d'entrain à sortir de la maison et, plus spécialement dans un mode de vie traditionnelle, leur manque de motivation pour aller à la chasse ou à la pêche, leur façon de rechigner face aux efforts physiques qu'exige la poursuite du gibier, ou encore leur propension à rater systématiquement les proies qui se présentent à eux. Le manque de désir, la gaucherie des mouvements et l'absence d'habileté dans des gestes techniques étant ici reliés.

¹³ Le dégoût du châtement corporel, exercé "à froid", notamment les coups de fouet, fut un des motifs d'opposition les plus nets au système réductionnel. Pérez (1998 [1799]) rapporte ainsi comment la fuite d'une parentèle hors d'une mission fut la conséquence d'un châtement de ce type qu'avait dû supporter un homme adulte. Il relate également la dénonciation du décès d'une femme, qui serait morte à la suite des coups de fouet qu'elle aurait reçus. Tout porte à croire que ce décès ne fut pas la conséquence directe du châtement lui-même, mais une complication postérieure, dont le facteur déclenchant aurait été les coups qu'elle avait subis. Il faut voir ce cas dans la perspective d'un interlocuteur du haut Sécure qui affirmait : « Il y a plein de manières d'être ensorcelé. Même un coup de pied peut t'ensorceler ».

Dans ce cadre, les saignées offrent la possibilité d'exceller dans l'exercice des tâches de chaque genre : elles peuvent ainsi permettre aux femmes de devenir cuisinières lorsqu'elles ne le sont pas, ou de s'accomplir dans des tâches qui leur sont réservées et qu'elles maîtrisent mal (filer le coton). Chez les hommes, les saignées serviront à recouvrer une énergie défaillante, mais viseront également à en faire d'excellents archers ou d'habiles tireurs¹⁴. Selon certains interlocuteurs de l'Isiboro, la saignée n'a en ce sens pas exclusivement une importance d'ordre technique. Celui qui réalise la saignée pouvait ainsi attribuer chaque percement à une espèce d'animal particulier. « Là je te perce pour que tu puisses chasser le hocco, ici le singe araignée ». ¹⁵ Bref, qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes, les saignées sont le moyen de confiner à l'idéal auquel chaque genre se devrait d'aspirer dans la complémentarité d'un partage des tâches.

Il est important de noter, cependant, que la paresse en général est un état attribué davantage aux femmes, ce que traduit bien le terme antonyme de l'état *ayra*, que peuvent utiliser les Yuracaré. Si la désignation *nish ayra*, « non paresseux », peut être appliquée aussi bien aux hommes qu'aux femmes, les adjectifs *biloloto* et *ijümëtë* (variante *ijumata*) – qui définissent en quelque sorte de façon positive le contraire de la paresse – sont davantage, sinon exclusivement, des qualificatifs masculins. Les données recueillies sur le haut Isiboro indiquent non seulement une synonymie des deux termes, mais soulignent leur usage pour définir des caractéristiques physiques de la personne : « fort », « vaillant », et aussi « costaud », « musclé », qualités plus facilement attribuables à des hommes qu'à des femmes. ¹⁶ S'il est possible d'associer plus directement la vaillance aux hommes et la paresse aux femmes, ce n'est pas seulement en raison d'un développement musculaire différent, mais également parce que le contraste entre les sexes est associé au rôle différent de chacun dans la procréation. La capacité reproductrice féminine est liée à la menstruation : or cette évacuation mensuelle de sang est la manifestation par excellence d'une "paresse" congénitale, qui touche les femmes fertiles et peut contaminer les hommes, et c'est bien pour cette raison que les saignées collectives ont lieu dans des occasions où le pouvoir créateur, la fécondité des

¹⁴ Djup (2007, p. 207) rapporte comment certains hommes peuvent faire allusion à la faiblesse de libido de leurs femmes lorsqu'elles sont saignées, vraisemblablement avec le souhait que le rituel stimule leur réactivité sexuelle.

¹⁵ D'Orbigny a déjà relevé cette pratique (1844, p. 206).

¹⁶ Le dictionnaire de *Nuevas Tribus*, qui recueille les usages du rio Chapare, indique que le sens de *biloloto* se réalise à la convergence des termes suivants « énergique », « vaillant », « motivé », « résolu », « vif », « plein d'envie », à savoir précisément *nish ayra*. *Ijumata* aurait la valeur de « fort », mais aussi de « puissant », (espagnol : *poderoso*) (1991b : p. 18 et p. 49). Lacueva *apud* Adam (1893, p. 119) indique pour sa part que *ijuma-ta* et *viloloto* sont synonymes, signifiant l'un et l'autre « vaillant » (espagnol : *valiente*).

femmes, se manifestent de façon inchoative : premières règles, inauguration d'une auge à bière.

Il existe par ailleurs un autre terme, étroitement lié à la paresse généralement décrite par le terme *ayra*, qui, mieux que lui, vient caractériser son aspect foncièrement négatif en lui conférant une ampleur que l'on pourrait dire métaphysique. Le verbe *ka-li-shama-ta* qui peut s'employer avec le sens espagnol « *desanimar* », ou « *estar sin ganas* », (perdre envie, être sans envie) est construit sur la racine *shama* qui s'utilise pour les déclinaisons plurielles du verbe mourir (<*Shama-w.*>, « Ils sont morts. » ; <*Shama-shita-tu.*>, « Nous allons mourir. »)¹⁷ En raison du statut lexicalisé de cette forme verbale, il est difficile de définir précisément comment l'on passe d'une racine relative au fait de mourir, à une forme de verbe composée qui, dans son ensemble, se rapporte à la dissipation du désir, à la suppression d'un motif d'action particulier ou de tous motifs d'action. On peut néanmoins dire que l'ajout du suffixe *-ta* signifie que l'on passe du fait de mourir à une manifestation connexe à celle-ci : *shama-ta*, employé absolument, est en effet un nom qui s'applique autant aux “fantômes” (ou à des esprits négatifs et malintentionnés¹⁸) qu'il peut décrire des augures négatifs (en général liés à l'imminence d'un décès ou d'une maladie grave). Il semble donc que *ka-li-shama-ta* renvoie à une sorte de transformation de soi en un “spectre”. On retrouve ce sens dans l'usage du verbe *ka-n-shama-ta* que l'on emploie avec le sens de « faire perdre l'envie », ou d'implorer quelqu'un pour qu'il cesse de nous ennuyer.¹⁹ Le vocabulaire yuracaré marque donc une connexion entre la paresse et un statut ontologique qui renvoie à la mort et à une forme de “spectralité”. L'établissement de cette connexion démontre toute l'importance que revêt pour les Yuracaré la lutte contre la paresse et la perte d'envie, puisque celles-ci sont connexes ou se rattachent au paradigme de la mort.

L'efficacité des saignées, comme opération d'accomplissement de soi, n'est cependant pas une pratique exclusivement humaine. Elle fonctionne aussi comme un complément au dressage des chiens, soit dans l'objectif de faire d'eux de bons chasseurs, soit même pour les éduquer, s'ils ont un comportement agressif non souhaité. À l'instar des humains, les chiens

¹⁷ La racine concordant avec des sujets singuliers est *tuwi*. On a vu que *-shama* est également un suffixe postposé à un nom propre ou à un terme de parenté. Il marque qu'une personne est décédée, ou encore il indique la disparition d'un objet cher, devenu inutilisable (*ti-pójre-shama*, « mon ancienne pirogue »).

¹⁸ On reviendra plus longuement sur les manifestations spirituelles que désigne ce terme au chapitre IX/1/c.

¹⁹ Deux exemples de ce verbe ont pu être relevés en contexte. Il s'agissait dans un cas d'une jeune fille poursuivie par un groupe de garçons qui l'importunaient, et s'écriait en fuyant : <*Ma-n-shama-ta ! Ma-n-shama-ta !*>, « Laissez-moi tranquille ! », ou plus littéralement, « Perdez les motifs qui vous animent ! ». On m'expliqua également que c'est par ce terme qu'une épouse peut repousser les demandes sexuelles de son mari, s'adressant à lui autant qu'à son sexe en érection.

sont souvent considérés comme paresseux ou fébriles et, par conséquent, peuvent être soignés de la même façon. Les saignées des chiens diffèrent quelque peu de celles auxquelles les humains se soumettent, dans la mesure où ces animaux ne peuvent bien évidemment pas accepter délibérément ce moyen thérapeutique. Sur le haut Isiboro, où la pratique était commune, on saignait les chiens sur le museau et les pattes, après les avoir soumis à une sorte de traitement analgésique. Dans un premier temps, on creuse une petite fosse dans le sol, dans laquelle on place de la braise, puis on recouvre celle-ci de piment. On place de force la tête du chien dans cette fosse, jusqu'à ce que les émanations pimentées l'étourdissent, et c'est alors qu'on lui inflige des saignées. On utilise, exclusivement dans son cas, des poinçons d'os d'agouti, plus gros et plus épais que ceux destinés aux humains. Cette technique nécessite cependant de bonnes connaissances concernant la quantité et le type de piments que l'on place dans la fosse ou le temps durant lequel on fait respirer ces émanations piquantes à l'animal, car il peut arriver, si l'on exagère, que l'animal en meure.

Si, par ce traitement, on entend renforcer les talents cynégétiques de l'animal, son flair, sa résistance physique dans la traque, il n'est en aucun cas destiné à réveiller en lui une agressivité de prédateur. Les chiens sont des auxiliaires de chasse des humains, mais ne doivent pas pour autant se transformer en "bêtes féroces". Les saignées sont réputées les rendre également plus attentifs et soumis aux ordres de leur maître et leur faire perdre leur agressivité vis-à-vis des humains. Spécialement si les chiens sont de bons chasseurs, ou que l'on entend faire en sorte qu'ils le deviennent, on veillera à leur alimentation. On évite systématiquement de leur faire manger de la viande crue du gibier qu'ils auraient chassé, car le sang qu'ils consommeraient ainsi est réputé les rendre paresseux, et on leur offre la même nourriture qu'aux humains, en général les restes de la casserole qui sert à la consommation familiale. S'il s'agit de bons chasseurs, ils ont droit en récompense à des morceaux choisis des proies qu'ils ont contribué à capturer, mais toujours sous forme de viande cuite.

Les saignées, quelles qu'elles soient, sont souvent conçues comme une purge qui vise à éliminer un sang « mauvais » (*ënnëtë*). Toutefois, ce discours sur le sang ne donne pas lieu à des considérations hautement développées, et il est difficile d'obtenir des informations plus complexes que celles affirmant un rapport métonymique entre le sang et la paresse ou une pathologie interne. Celui-là servant de véhicule à celles-ci, son élimination constitue par conséquent une manière de rétablir l'équilibre du bien-être. Certains renseignements font dépendre cette élimination d'une surproduction sanguine – un trop de sang "mauvais" – mais rien qui puisse rappeler une théorie humorale des fluides corporels, dans laquelle ces

pratiques prendraient leur sens. Si une corrélation s'établit entre les saignées pratiquées sur soi et l'évacuation du sang menstruel, celle-ci a davantage trait à l'idée que le sang menstruel est une cause de "pollution" nécessitant des précautions, plutôt qu'elle n'instituerait un point commun entre ces deux façons de perdre du sang.²⁰ En revanche, semble s'affirmer une conception générale des saignées où importe le rapport entre la partie du corps percée et l'excitation par la douleur exercée à cet endroit précisément et qu'il faut contrôler.

Lorsqu'elles sont clairement curatives, les saignées sont appliquées sur les parties dolentes du corps. Les céphalées sont traitées par des saignées appliquées à proximité des tempes et des arcades sourcilières, de même que c'est à cet endroit qu'on saigne un enfant qui pleure trop. Les saignées qui suivent des chutes portent sur l'endroit de la douleur et il en va de même pour celles qui servent à combattre la paresse : les paupières pour "ouvrir" les yeux, le dos pour se lever et ne pas rester couché, etc. Enfin pour améliorer les capacités de chasseur (pour les hommes), ce seront en général les muscles des avant-bras qui leur serviront de supports, mais aussi la peau qui recouvre les articulations des doigts, à proximité de la jointure du tendon qui unit les métacarpes aux phalanges. La force, la tonicité musculaire dans le premier cas, l'agilité et la précision que requiert le maniement de l'arc dans le second, seront mises en avant pour justifier que ces parties du corps soient particulièrement transpercées. Dans les cas des saignées, plus rares aujourd'hui du moins, réalisées dans les muscles des jambes (cuisses ou mollets), c'est la volonté de renforcer la résistance à l'effort lors de marches ou de poursuites du gibier qui sera soulignée. On remarquera, bien que la pratique n'en soit pas systématique, qu'introduire dans le corps des adjuvants renforce la puissance de la simple saignée. C'est ainsi, notamment sur le haut Sécure, que l'on peut saupoudrer les poinçons de poudre d'ambre *isatri*, avant de les enfoncer dans les bras, ce qui garantira à l'archer la capacité de ne pas effrayer le gibier quand il s'en approchera.²¹ Les perles d'ambre sont précautionneusement gardées par ailleurs, car de manière générale, elles permettent d'attirer ou d'amadouer le gibier.

Mais outre la corrélation anatomique, c'est aussi la résistance à la douleur en tant que telle qui joue un rôle primordial dans la réalisation des saignées.²² En plus de l'attitude stoïque

²⁰ On ne saurait ainsi la comparer à certaines pratiques qui se rencontrent en Mélanésie, où les hommes se font saigner dans des rituels, prenant pour modèle direct celui de la menstruation féminine (cf. Hogbin, 1970).

²¹ L'ambre est un produit relativement rare qui faisait l'objet par le passé de circuits d'échange. La source unanime d'approvisionnement se trouve en territoire Chimane, sur le rio Cuberene.

²² L'importance de l'impassibilité face à la douleur est une caractéristique majeure de ce type de pratiques sur le corps, qui n'est pas le propre des Yuracaré, et que l'on retrouve dans de nombreuses pratiques du même ordre. On ne peut s'empêcher ici de citer le peintre Catlin, observant les jeunes Mandan au cours de leur célèbre initiation (*okipa*). « Le courage imperturbable avec lequel chacun d'eux supporte cette partie de la torture surpasse l'entendement : lorsque le couteau leur transperce les chairs, tous arborent une contenance inchangée ;

recommandée au patient, l'importance cruciale de l'autocontrôle se note au moins par trois paramètres. Dans le cas des saignées réalisées sur les bras, on peut chercher à en augmenter le nombre : à mesure que croissent la quantité et la douleur infligée, l'efficacité du traitement s'intensifie. On peut également choisir d'amplifier la douleur de la saignée elle-même et se mettre à l'épreuve d'une façon plus héroïque encore, en enfonçant le poinçon dans des piments frais avant d'être saigné : à la douleur de la chair meurtrie, s'ajoute celle de l'irritation provoquée par le piment. Parfois, certains hommes Yuracaré n'hésitent pas, lors de saignées strictement individuelles, à se faire transpercer le scrotum (et peut-être également le prépuce). Cette opération, réputée aussi efficace que douloureuse, constitue la méthode la plus exigeante pour accroître son talent de chasseur. Si elle est la seule pour laquelle une corrélation entre la partie traitée et les effets souhaités ne s'établit pas immédiatement, on remarquera que cette atteinte des organes génitaux n'en est pas moins liée à la capacité d'agence masculine sous la forme de la puissance virile. La sexualité et la chasse sont, en outre, des thèmes liés métaphoriquement, et ce de diverses manières : parmi ces connexions, on peut citer l'usage du terme générique « flèche », *shába-ta*, pour nommer le pénis dans certains contextes plaisants.²³ Si aucune information n'a été relevée qui associerait ces saignées à l'accroissement du potentiel sexuel ou au traitement de l'impuissance, il ne serait pas surprenant qu'une enquête plus poussée puisse mettre à jour cette relation.

Les poinçons utilisés pour les saignées sont des objets particuliers. Comme on y a fait allusion ci-dessus, les Yuracaré peuvent utiliser deux types de poinçons différents, dont le premier est un stylet effilé en os, ou, à défaut, taillé dans un bambou *běě*. N'importe quel os ne peut cependant convenir. Les considérations qui président au choix de celui-ci sont d'abord et avant tout pratiques, mais pas exclusivement. Les poinçons sont réalisés avec le cubitus de différentes espèces d'oiseaux, en particulier le hocco *yutiche*, le toucan *showejwe*, l'aigle *wěsho*, mais également avec ceux des singes atèles *soto* ou des singes appelés *pitchi*. Des critères de finesse déterminent le choix de ces os plutôt que ceux d'espèces de taille plus importante, en effet, une fois effilés en pointe, ils n'auront pas plus de deux à trois millimètres de largeur. Toutefois, certaines espèces animales qui pourraient fournir des os de taille équivalente sont délaissées en raison de considérations qui renvoient à leur "propreté" intrinsèque. C'est ainsi que les os du singe hurleur *luu* « ne servent pas », en raison de son

nombre d'entre eux, me voyant dessiner, attiraient mon attention afin que je regarde leur visage, [...] je ne fus capable de ne rien détecter d'autre que le plus plaisant des sourires, lorsqu'ils me regardaient droit dans les yeux [...] » (2000 [1926] [1841], p. 193).

²³ Cf. également *infra* (chapitre VII/2/a) pour d'autres informations relatives au parallélisme entre la chasse et la sexualité.

comportement scatologique bien connu des Yuracaré comme de la plupart des populations des basses terres. De même, on exclut les arêtes de poisson, considérées trop fragiles et susceptibles de provoquer, dit-on, des maladies. Le critère de la taille de l'os n'est cependant pas absolu. Les chiens sont, quant à eux, pour les informations que l'on a obtenues exclusivement saignés avec des os d'agouti *yóppore*, un os plus large que celui utilisé pour les humains. En général, les Yuracaré se servent uniquement d'os de proies et jamais de ceux d'animaux prédateurs (exception faite de l'aigle dont les os sont également employés), mais on ne fait pas usage d'os de jaguars ou de félins plus petits.

La préparation de ces os est relativement simple. Une fois consommé l'animal d'une espèce réputée apte à fournir des poinçons, on en prélève l'os que l'on plante en général dans la partie molle d'un poteau de soutènement des maisons (traditionnellement de palmier *winna*). Les insectes, et particulièrement les blattes, se chargent d'éliminer toute la matière organique non osseuse qui les recouvre, puis on les taille en pointe. Les poinçons sont des objets personnels qui ne se prêtent pas et dont l'usage est unique, pour le moins lorsqu'on s'en sert dans les rituels de saignées. Une fois utilisés, on considère qu'ils sont "contaminés" et il faut veiller à ne pas les faire tomber. On ne s'en défait d'ailleurs pas de la même façon que de n'importe quel déchet. Les habitants du haut Sécure rapportent qu'on doit les déposer au pied d'un arbre appelé *shüipshü* dont la particularité est d'abriter une colonie de fourmis urticantes²⁴ Parfois, à défaut d'os, les Yuracaré leur substituent des pointes lancéolées de roseau, comme le mentionne d'Orbigny, et comme on a eu l'occasion de le voir sur le haut Sécure. La fonction est tout à fait similaire à celle des os, mais cet instrument est moins valorisé, car réputé moins efficace. Les Yuracaré du haut Isiboro, en puristes, considéraient de tels poinçons avec un certain dédain, et en prenait exemple pour réaffirmer leur « pureté » vis-à-vis d'autres parents.

²⁴ Cette élimination ou cet entreposage des stylets osseux est un rituel de séparation qui doit être compris dans le paradigme général de l'inhumation : on n'abandonne pas des objets qui ont été enfoncés dans son corps et portent ainsi trace métonymique de soi sans préoccupation. Bien que l'on n'ait pas recueilli de données explicites à ce sujet, on ne peut séparer le lieu de destination des poinçons au fait que les arbres soient traités comme des entités subjectives par les Yuracaré. En quelque sorte, on confie les poinçons à certains arbres afin qu'ils en prennent soin, ou, en tout cas, évitent que d'autres existants supposés s'en emparent pour nuire à leurs utilisateurs. On peut retrouver une préoccupation similaire dans le cadre de l'élimination des cheveux de la femme nubile (déposés pour leur part dans un palmier *motací*, on y reviendra), ou lors de l'enterrement du fœtus (sans qu'il y ait forcément un arbre qui lui soit associé). Le lieu de dépôt est, quoi qu'il en soit, plus qu'un conteneur (une tombe), mais entretient un lien avec l'objet déposé. Doit-on s'étonner que des poinçons ayant servi à des saignées se retrouvent associés à une espèce de fourmis urticantes (*Pseudomyrmex triplarinus*), lorsque l'on sait que ces fourmis-là peuvent précisément être utilisées pour des rituels de contrôle de soi similaires ?

b. Les saignées et le pouvoir génésique des femmes

L'apparition de la première menstruation ne s'exprime pas en yuracaré par une formule qui se réfère à ce premier flux menstruel, mais replace celui-ci dans la transformation générale de la maturation sexuelle de la femme. Une mère ou un père, à la puberté de sa fille, peut dire ainsi : <*Shendye-naja ti-shoja.*>, « Ma fille est devenue femme. » *Shendye* est un terme qui peut s'utiliser dans différents contextes et dont la valeur équivaut à « femme ». Il est ainsi synonyme de *yee* (femme ou sœur suivant les contextes), et il peut signifier « femelle » dans le cas des animaux. Sous ces deux acceptions, il s'oppose ainsi à *shunñe*, « homme », « mâle ». Cependant, à la différence de *yee* qui, par son acception de sœur, est à cheval entre un terme distinctif de genre et un terme de parenté, *shendye* est étroitement lié à la menstruation, avec laquelle il entre dans un rapport synecdotique. Il n'y a de fait aucun terme spécifique pour désigner celle-ci en yuracaré : le symptôme de l'écoulement sanguin mensuel peut s'exprimer par le verbe *li-ja-n-shendye*, dont il est difficile de proposer une traduction littérale, sinon par une glose du type « répéter, ou réitérer le fait d'être *shendye* ». Il y a donc une équivalence claire entre la féminité et la menstruation, la première servant à désigner lexicalement la seconde, tout comme la seconde exprime la dimension distinctive de la première, en opposition tant aux filles prépubères, *yijñu*, qu'aux hommes.²⁵

Cette étroite corrélation marque cependant du sceau de l'euphémisme la menstruation en tant que telle, un euphémisme qui n'est pas indifférent au danger de celle-ci. On peut dire ainsi, et c'est sans doute la tournure la plus courante lorsqu'une femme a ses règles, qu'elle est *ënnëtë*. Ce terme marque la non-conformité morale d'un comportement (« c'est mal »), autant que le non-fonctionnement d'un objet, <*Ënnëtë ti-salon.*>, « Mon fusil ne fonctionne plus. » qui le rend connexe à l'appréhension esthétique de la laideur. Or, si les règles peuvent recevoir une telle caractérisation, c'est précisément parce qu'elles sont étroitement liées à la paresse. Comme le disait un interlocuteur du haut Sécure, les menstruations causent aux femmes de la paresse et sont même plus précisément « leur paresse ». Cette description des règles renvoie à l'appréhension des conséquences des changements hormonaux sur le “bien-être” corporel de la femme, autant qu'aux prescriptions qui entourent son comportement social.

²⁵ Le marquage fondamental de la puberté – et par conséquent des transformations organiques qui touchent le corps, tant de la femme que de l'homme –, se retrouve dans les termes lexicalisés désignant les organes génitaux. La vulve d'une fille reçoit le nom de *kokko* tandis que la vulve mature s'appelle *siribi*. Le pénis immature est appelé *wiwi* en opposition à *uli*, le sexe mature.

Même si ce n'est pas le cas pour toutes les femmes, les règles peuvent provoquer des douleurs internes autant que des migraines. Lors de la menstruation, les femmes Yuracaré, qu'elles souffrent ou non, diminuent leurs activités, et cette limitation peut être vue comme une confirmation de la "paresse" que provoquent les règles, comme l'énonçait explicitement le même interlocuteur. De ce fait, cet état "paresseux" des femmes peut, si l'on n'est pas prudent, se transmettre aux hommes en général et aux maris en particulier, surtout s'il existe un contact direct ou intermédiaire avec le sang menstruel. Ceux qui jugent les femmes paresseuses en raison de leur manque d'activité pendant leur menstruation, ne devraient cependant pas oublier que c'est là le reflet de bien des interdits. Il ne leur est plus possible de fabriquer de la chicha, elles ne doivent (ne devraient) pas se baigner à la rivière, enfin il leur est interdit d'aller en forêt, car l'odeur de leurs règles est considérée comme le pire des dérangements pour les esprits (ou les maîtres des animaux) qui se vengeraient d'être atteints par une telle souillure. On leur interdit aussi d'assister à l'abattage des grands arbres destinés à la construction ou ceux destinés à la fabrication d'un canot. Leurs maîtres pourraient s'irriter d'une telle présence et, pour se venger, faire de sorte que leurs troncs se brisent en frappant le sol, devenant ainsi inutilisables, ou encore blesser quelqu'un au moment de la chute.

La paresse des femmes ne se transmet pas seulement aux autres humains, mais aussi aux animaux domestiques et aux plantations. Selon des interlocuteurs du Chapare, une femme ayant ses règles doit s'abstenir de donner à manger à un chiot qui apprend à chasser, car ce contact inhibe à jamais le développement de ses capacités cynégétiques. De la même manière, elle ne doit pas visiter son essart lorsque certaines plantes sont en train de fructifier (spécialement les pastèques, mais aussi le maïs), car celles-ci risquent de pourrir²⁶. La nocivité du sang menstruel fait de lui un véritable poison. Un interlocuteur du haut Isiboro médisait ainsi sur une femme qui avait, disait-il, ensorcelé un homme en le contaminant avec une préparation à base de sang menstruel et de défécation, concluant que « le sang que les femmes éliminent contient de nombreuses maladies ». Le rapport entre règles et paresse, règles et maladie, place les femmes en général, à travers leur capacité reproductive, dans une position d'ouverture au monde des esprits et à la "sorcellerie".²⁷

La confirmation de la connexité non directement intentionnelle des femmes au monde des esprits est évoquée dans un récit raconté sur le haut Sécure, et dont on a pu attester la

²⁶ On reviendra un peu plus tard dans ce chapitre sur l'incompatibilité bière / menstruation (VII/1/c). Les prohibitions comportementales vis-à-vis des esprits sont plus généralement traitées pour leur part dans le chapitre IX/1/e.

²⁷ Une analyse, relativement proche de ce que permet d'envisager le matériau ethnographique yuracaré, se retrouve sans doute dans d'autres populations des basses terres. L'attention à cette question a été ainsi particulièrement soulignée dans le cas des Ikpeng du Xingu (*cf.* Rodgers 2002).

diffusion assez généralisée, qui met en scène le barbacou *shuyru*, un oiseau social au plumage uniformément anthracite, mais au bec brillamment rouge orangé. Un prototype mythique de cet oiseau ou un esprit qui avait son apparence – il est difficile dans ce cas de faire la différence –, venait de nuit pour violer les femmes. Sous ses plumes, il cachait en effet de nombreux membres virils disproportionnés, se satisfaisant de toutes les femmes qu’il pouvait rencontrer. Un jour pourtant, les ancêtres (*pëpë-shama-w*) parvinrent à l’attraper, firent un bûcher et le brûlèrent. Ils jetèrent ses plumes en l’air, mais celles-ci s’envolèrent et *Shuyru* prit place dans la voie lactée où son corps se dessine en creux. Cependant, et c’est le point le plus important, cet oiseau joue ici le rôle accordé par de nombreuses populations des basses terres à l’anaconda : on dit en effet qu’il apparaît dans un rêve érotique que les jeunes femmes font peu de temps avant d’avoir leur première menstruation, pour les « percer ».²⁸ La présence de cet oiseau / esprit, ou esprit / oiseau, induit la maturité sexuelle des femmes en l’articulant à un acte sexuel, une sorte de défloration onirique, qui augure de leur future fertilité. Si c’est un personnage masculin qui est placé à l’origine des menstruations, permettant de leur donner une cause masculine, il ne s’agit pas d’un homme commun, mais d’un être excessivement viril (sexes multiples et démesurés), ontologiquement situé du côté des esprits bien plus que de celui des humains.²⁹

Par ailleurs, la connexion des femmes avec le monde des esprits se manifeste avec évidence dans des interpellations à tonalité intermédiaire entre moqueries et injures, qu’on pouvait lancer au cours des rituels de la première menstruation. En particulier durant la seconde phase de ceux-ci, qui coïncidait avec la levée de la réclusion, et précisément au cours de la journée où se réalisaient des saignées collectives, la jeune femme recevait ces lazzis où elle s’entendait qualifiée de *shama-ta*, ce terme de signification complexe, qui peut désigner des fantômes ou des animaux portant malheur et dont on a vu qu’il entre dans la construction du verbe *kali-shama-ta*. L’utilisation de ce terme, selon les interlocuteurs du haut Sécure comme du haut Isiboro, était expliquée par le fait que les jeunes femmes, dans cette phase de leur vie, sont particulièrement dangereuses et peuvent précisément provoquer maladies, paresse ou adversité à ceux qu’elles côtoient, non pas tant intentionnellement comme un sorcier malfaisant, que par le biais des transformations organiques qui s’opèrent en elles. Durant la phase de réclusion, il est ainsi commun de s’adresser directement à la jeune femme par ce terme, qui prend la valeur d’une sorte de moquerie.

²⁸ La couleur du bec est peut-être la trace actuelle de cette connexion.

²⁹ Selon des interlocuteurs de l’Ichoa, cet esprit / oiseau est responsable des rêves érotiques des femmes autant que des hommes : il est incubé et succube.

Cette assimilation de la femme nubile à un “fantôme” ou un esprit malfaisant, et un vecteur d’adversité pour ses proches, est un point absolument essentiel, qui s’articule à deux dimensions importantes des rituels accompagnant la nubilité féminine. En premier lieu, de nombreux Yuracaré soulignent que ces rituels, pris dans leur totalité et leur signification générale, ont la valeur d’une punition infligée aux jeunes femmes. Bien qu’il n’existe pas de terme yuracaré qui soit exactement équivalent au mot punition, nombreux sont ceux, hommes ou femmes, qui expriment l’ensemble des cérémonies en espagnol comme un *castigo* (« châtiment »). En l’absence d’un calque yuracaré original, cette caractéristique suppose une “réinterprétation” des rituels à partir d’une notion qui lui était originellement étrangère, mais qui finalement les éclaire. Le seul “délit” qui, aux yeux des Yuracaré, mérite un châtiment, est pour une fille le fait d’être paresseuse ou de n’être pas assez obéissante. On explique ainsi la sévérité des parents. Mais comme on l’a vu, la paresse est induite par la menstruation elle-même, par conséquent, en châtant les jeunes femmes nubiles, on châtie aussi leur capacité reproductrice. Le second point important porte sur la nécessité de mise en quarantaine des jeunes femmes, qui commence avec la phase de réclusion proprement dite, se poursuit durant plusieurs mois, et témoigne donc d’une volonté de les “mettre de côté” en raison du danger qu’elles représentent pour leurs proches, précautions que l’on retrouve, avec des modifications, lors de la naissance d’un nouveau-né.

Ces caractéristiques générales nécessitent une évaluation de détail des procédures rituelles déclenchées par la nubilité d’une jeune femme. Bien qu’il n’ait pas été possible de les suivre dans leur totalité, et spécialement d’être présent lors d’une réclusion et des festivités qui viennent la terminer, suffisamment de témoignages ont pu être recueillis pour en proposer la description des principaux épisodes³⁰. Le cycle rituel qui suit les premières règles comprend trois étapes ou trois moments distincts. La jeune pubère se voit imposer d’abord une période de réclusion de quelques jours. La réclusion est levée par une cérémonie, qui peut être répétée à un mois d’intervalle lors de la menstruation suivante, où interviennent des séances collectives de saignées. Enfin, dès la libération de la première réclusion, les filles restent soumises à un comportement spécifique qui se prolonge durant plusieurs mois et s’achève par d’autres rituels.

Lorsqu’une jeune fille constate sa première perte de sang, elle en prévient sa mère ou ses sœurs aînées. On tend alors sa moustiquaire (*a-tupta*), dans laquelle elle doit se retirer sans

³⁰ Pour une ethnographie de *visu* de ces rituels, cf. Djup (2007, p. 131-143) qui en donne une excellente et très complète description.

avoir la possibilité d'en sortir.³¹ Toute prise de nourriture lui est interdite, et elle n'aurait droit qu'à boire de l'eau. Par ailleurs, dès ce moment, elle devra s'abstenir de rire ou de parler fort, une prescription comportementale qui durera jusqu'à la levée de son initiation. Il est difficile d'évaluer la rigueur de ce régime. Beaucoup de femmes yuracaré insistent sur sa dureté et soulignent qu'elles ont été contraintes de le suivre à la lettre. Mais on a aussi recueilli des propos qui démontrent qu'il pouvait être adouci par une mère complaisante, ou faussé par une protagoniste désobéissante. Atténué ou contrevenu, tout porte à croire toutefois que les jeunes filles qui y était soumises ne consommaient rien d'autre qu'une nourriture végétale, sans condiments, comme des morceaux de manioc bouilli ou quelques fruits. En tous les cas, on voit mal qu'on ait délibérément pu donner à la jeune femme de la viande ou du piment, c'est-à-dire toutes les nourritures qui ne sont pas dites *bayba*, « insipides ». Pour certains interlocuteurs (haut Isiboro), il était essentiel que la jeune femme suive scrupuleusement son régime de privations. Si elle l'enfreignait, elle pouvait causer des dommages à ses proches parents, ou encore, thème central et dominant du rituel, elle mettait en péril la santé de sa progéniture future³². On rapporte aussi que « cela faisait partie du spectacle » de voir sortir de la moustiquaire une jeune fille émaciée et titubante. On remarquera que si toute nourriture consistante lui était interdite, on pouvait durant la réclusion lui passer des boules de tabac *popo* qui l'aidaient à couper sa faim.³³

L'isolement spatial et social est renforcé par des mesures de non-communication. Bien qu'elle soit présente dans une moustiquaire autour de laquelle des activités normales peuvent se dérouler, on doit éviter au maximum de lui adresser la parole sinon en la traitant de *shama-ta*. Pour ses nécessités biologiques, on lui passe un récipient, mais elle n'a pas le droit de se laver. La durée de cette réclusion, que l'adolescente passe à dormir, dépend de la volonté de ses parents. Plus une fille sera considérée comme « paresseuse », plus on tendra à se comporter de manière sévère avec elle, prolongeant la réclusion ou la contrôlant avec plus de rigueur.

³¹ La moustiquaire yuracaré traditionnelle, faite d'écorce battue, n'est pas, comme Nordenskiöld l'a déjà souligné, la copie d'un objet étranger, mais autochtone (1922b). Ayant originellement la forme d'un gros sac, et sans toit, il se pourrait fort qu'elle n'ait cependant pas été un objet servant à se protéger des moustiques, mais précisément à cacher et à isoler les jeunes femmes au cours de leur initiation. Le terme *tupu-ta* est construit sur la racine *tupu* signifiant « être à point » (pour la cuisson). *A-tupu* signifie plus abstraitement « son moment », « son temps », par exemple pour la période de fructification d'un arbre ou la ponte des tortues. Il semble donc possible que, d'une manière détournée, cette notion ait permis de servir à désigner l'abri cachant des femmes dont « le moment » était venu : un euphémisme qui n'aurait rien de surprenant.

³² Un homme du haut Isiboro rapportait ainsi qu'au moment de l'initiation d'une femme alors décédée, un homme de sa parentèle avait fait une violente chute dans des rochers en pêchant. N'aimant pas beaucoup les membres de la famille de cette femme, il affirmait que c'était parce qu'elle s'était procuré de la viande de façon indue. Cette anecdote est sans doute aussi une variante du statut *shama-ta* de la jeune fille.

³³ Pour des informations complémentaires sur cette préparation de tabac, centrale dans les pratiques chamaniques yuracaré, cf. chapitre IX/2/b.

Les chiffres articulés, qui paraissent raisonnables, sont de quatre à cinq jours, bien que certains Yuracaré prétendent que la réclusion se prolongeait sur une semaine, voire dix jours. Contrairement à ces informations, sans doute exagérées pour en magnifier l'intensité, il est vraisemblable que la tendresse et une certaine connivence, plus fortes que la convenance aux prescriptions rituelles, autorisaient certains parents à plus de clémence.

Il semble plausible que la durée de la réclusion ne dépassait pas le temps de fabrication et de fermentation de la bière de manioc que l'on s'empressait de réaliser dès qu'une jeune femme avait ses premières règles, et qui allait être distribuée aux parents invités à la levée de la réclusion. Il n'empêche que dans le cas de jeûnes sévères, on veillait à ce que la jeune fille n'enfreigne pas sa situation. Parfois, certaines sœurs aînées accomplissaient le rôle de gardiennes, avec le loisir de réprimer la recluse ou d'empêcher de répondre aux éventuelles supplications qu'elle aurait pu adresser à ses jeunes germains de lui fournir clandestinement de la nourriture. Dans ce rôle de cerbères, certaines femmes, qui avaient particulièrement souffert lors de leur propre réclusion, plutôt que d'adoucir les privations de leur cadette, s'arrangeaient pour les rendre encore plus intolérables, comme se le rappelait une vieille femme du haut Sécure. Sa (méchante) sœur aînée l'interpellait ainsi : « Tu vas voir comme j'ai souffert. Toi aussi tu vas souffrir ! » ou encore « Tu sais ce que je mange, maintenant ? Humm, ça c'est un bon morceau de viande ! Tu as envie de viande ? » On m'a rapporté le cas d'une mère qui n'a pas hésité à frapper sa fille à coup de bûches, l'assommant presque, parce que celle-ci s'était échappée de sa moustiquaire pour aller manger des bananes. Il est vrai que la mère avait bu.

Les rituels qui accompagnent la levée de la réclusion comprennent différentes étapes, dont l'ordre est globalement fixé. Étant donné l'absence d'observation de *visu*, on présentera ici une description idéale typique, qui suit les informations recueillies chez les membres d'une communauté du haut Isiboro. La veille au soir, on prévient les parents du voisinage que l'on va procéder à la levée de la réclusion (*ot-che*) de la jeune fille et on les invite à y participer. La première opération consiste, dès que la jeune femme quitte la moustiquaire, à lui couper les cheveux. Plusieurs heures avant l'aube, lorsque les convives se sont réunis, on fait sortir la jeune fille de la moustiquaire que l'on range, et dans ce même lieu, en présence de tous les spectateurs, un homme de la proche parentèle, muni de ciseaux (*shirra*), procède à la coupe des cheveux qui seront recueillis mèche par mèche, dans unealebasse.

En accord avec leur mère – telle est du moins la règle qui prévaut aujourd'hui sur le haut Isiboro – les jeunes filles peuvent choisir entre deux coupes de cheveux, *sêmê-n-dala* ou *pu-ta-yee* (variante, *pu-tá-n-dala*). Dans le premier cas, il s'agit d'une coupe rase dont le nom,



Fig. 35 : Principaux mouvements de la danse *shila-ta*.

Dans un premier temps, les danseurs, exclusivement des hommes, suivent le guide et chanteur soliste, reprenant certaines de ses strophes. Celui-ci imprime le pas. Le déplacement des danseurs est latéral. Ils sont soit tirés soit poussés par le guide. Dans un deuxième temps, après avoir produit quelques cris perçants, les femmes viennent s'intercaler entre les hommes. La danse se poursuit avec les femmes. Le déplacement latéral s'exécute en gardant les jambes dans un même axe. Lors d'un déplacement sur la droite, c'est la jambe gauche qui est croisée par dessus la jambe droite, inversement lors d'un déplacement sur la gauche.

Fig. 36 : Parure *pinñe*. Plumes de toucan *showejwe*, haut Isiboro, 2000. (Photo V. Hirtzel)



Fig. 37 : Parure *pinñe*. Plumes de diverses espèces d'oiseau, haut Sécure, 2000. (Photo V. Hirtzel)



Fig. 38 : Brassard de coton de diverses couleurs *polete*, haut Isiboro, 2000.

(Il est accompagné de flûtes d'os *iritu*, de flûtes globulaires aplanies de bois *biriya*, de plumes de diverses espèces d'oiseau et d'un bec de toucan.) (Photo V. Hirtzel)

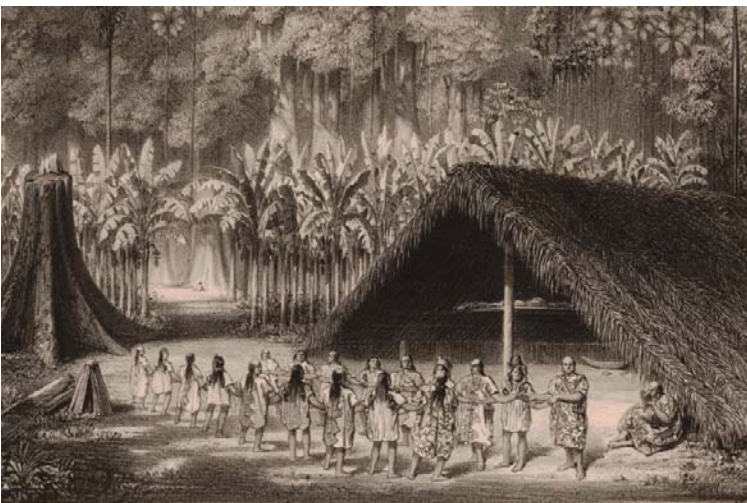


Fig. 39 : Un représentation de la danse *shila-ta* au début du XIX^e siècle. (Lithographie Lasalle)

composé de *sëmêsëmë*, « nu, dénudé », par extension « propre, dégagé » et de *dala*, « tête », signifie littéralement « tête pelée ». ³⁴ La coupe rase peut être remplacée par une coupe moins radicale, à la garçonne, n'obligeant pas les jeunes filles à perdre leur chevelure dans son intégralité, mais les empêchant de cacher leur visage sous leurs cheveux. Les deux termes alternatifs pour désigner cette coupe sont l'un et l'autre composés sur la racine *pu-ta*, « lumineux, clair » et *yee*, « femme » ou *dalla*, « tête ». Le terme, désignant la coupe de cheveux à laquelle se soumettent les jeunes filles, sert par métonymie à une appellation vocative, voire référentielle, lorsqu'il n'y a pas d'ambiguïté sur la personne à laquelle tout un chacun, mais surtout les proches peuvent s'adresser ou l'évoquer. ³⁵ Les cheveux des jeunes femmes, une fois coupés, ont une destination spécifique qui rappelle la manière dont on se défait des poinçons des saignées. À la lumière de torches, faites de faisceaux de roseaux qu'on incendie avant le jour, on les emporte en courant et en criant pour les déposer dans un palmier *sipe*. ³⁶ Il n'a pas été possible de savoir qui se charge exactement de déposer ces cheveux, ni pourquoi l'on tient à les placer dans cet arbre. En revanche, c'est explicitement que certains interlocuteurs identifient les cheveux à la "paresse" de la jeune fille – dont on se débarrasse ainsi, comme s'ils étaient en effet contaminés. La coupe des cheveux est souvent vécue comme une sorte d'humiliation par les jeunes filles qui estiment ainsi devenir laides. Mais il s'agit, selon le code rituel et afin qu'elles soient des mères heureuses, d'un acte propitiatoire réalisé pour éloigner toute forme de maladie susceptible d'affecter leur future progéniture. On peut indiquer aussi que ce traitement leur assurera une chevelure longue et soyeuse.

La coupe des cheveux en tant que telle, peut, dans certains cas, être précédée par un autre rituel pratiqué, semble-t-il, de manière optionnelle, ou conservé seulement par quelques communautés. ³⁷ Il s'agit d'une épreuve du feu qu'on impose à la jeune femme. Pour ce faire, on prépare une longue couleuvre d'étope faite de brins séchés de palmier *sipe*, que l'on maintient verticalement en le posant sur une poutre horizontale, et qui redescend vers le sol

³⁴ On doit distinguer ici le nom composé *sëmê-n-dala*, approprié pour désigner les jeunes filles qui sont soumises à cette coupe de cheveux rituelle, du terme *sëmêsëmê-n-dala* qui signifie « chauve » et qui s'applique à l'alopecie.

³⁵ Typiquement, les termes *sëmê-n-dala* et *pu-ta-yee* sont utilisés jusqu'à ce que les jeunes femmes qu'elles désignent se soient mariées ou aient mis au monde leur premier enfant.

³⁶ Certains interlocuteurs rapportent que les cris sont pareils à ceux réalisés juste après les saignées et sont également accompagnés de quelques pas de course. Ces informations relativement crédibles, mais pas suffisamment établies, permettraient de mettre en parallèle la coupe des cheveux avec les saignées elles-mêmes, dont elles ne seraient finalement qu'une variante, non sanglante, et spécifique pour les jeunes femmes.

³⁷ Ce rituel a été observé par Djup (2007, p 135). Je n'ai pas eu l'occasion de demander s'il était pratiqué sur le haut Sécure, en revanche, j'en avais été informé par un Yuracaré migrant du Sécure, au cours d'une visite sur le haut Isiboro. Les Yuracaré de ce dernier endroit ne le pratiquaient pas.

jusqu'au niveau du lit sur lequel est étendue la jeune femme. On boute le feu aux herbes sèches, qui se consomment progressivement, tout en leur donnant du lest pour qu'elles viennent lécher les pieds de la jeune femme qui doit conserver une attitude stoïque face à la chaleur.

À la suite de la coupe des cheveux qui se déroule avant le jour, la jeune femme est conduite dès l'aube par sa mère à la rivière, et on l'asperge copieusement d'eau. Certains interlocuteurs affirment que, lorsqu'elle remontait la berge, on s'accrochait à son cou en sautant sur son dos. Bien qu'il n'ait pas été possible de savoir qui, exactement, s'ingéniait à mettre à l'épreuve les dernières forces de la jeune fille, on peut comprendre que cette action visait autant à se moquer d'elle, de ses pas chancelants, de ses glissades ou des pauses qu'elle était forcée de faire, comme elles étaient sensées accroître, pour le futur, sa capacité à être une femme résistante, qui assumerait au mieux ses tâches, et notamment celle de charrier l'eau, les enfants ou les bagages lors des marches en forêt. On dit aussi que si elle glissait et tombait, c'était un mauvais présage et que ses enfants mourraient. À l'entour, pour voir ce spectacle, se pressaient les hommes du voisinage brandissant, selon certains, leurs arcs, leurs flèches et leur machettes, hilares et réjouis, se moquant tous de la *sēmê-n-dala* et de ses cheveux ras, la comparant avec un agouti *bëruyo* rasé. Pour certains, c'était entre une haie d'hommes la houspillant qu'elle devait passer. De retour à la maison, on présentait alors à la jeune femme une très grandealebasse remplie de bière de manioc, qu'il lui convenait de boire, et une fois qu'elle avait bu, elle avait droit, enfin, à son premier repas.

Un autre rituel, alternatif, auquel ne procédaient pas les habitants du haut Isiboro par défaut de la plante qui le rendait possible, consistait, à la suite du bain, d'ouvrir des fruits de genipa avec la pulpe desquels on enduisait le corps entier de l'adolescente. Selon d'autres, seules les parties du corps non couvertes, (visage, crâne, bras, pieds et mollets) étaient enduites ainsi. L'oxydation du principe actif du genipa sur la peau faisait que la couleur n'apparaissait pas immédiatement. Si c'était en priorité la jeune femme que l'on noircissait ainsi, d'autres convives pouvaient également souhaiter l'accompagner en se couvrant de *yënnë* (genipa).³⁸ On n'obtient en général que des informations très lacunaires sur la fonction de ce rituel. Selon A. Djup, il consisterait à donner une « nouvelle peau » métaphorique à la jeune femme et pourrait s'interpréter symboliquement comme une renaissance³⁹. Il y a cependant peut-être une interprétation alternative de cette pratique qui, davantage que comme une nouvelle peau,

³⁸ Certains interlocuteurs rapportent que le *yënnë* ne colore pas toujours ceux qui s'en recouvrent. Le « maître » du *yënnë*, ne « reconnaîtra » pas tout le monde.

³⁹ Djup (2007, p 151-152).

considérerait la peinture comme un enduit de protection contre l'adversité et les attaques d'esprits.

Durant toute la matinée qui suivait la coupe des cheveux et, le cas échéant, la réalisation des autres rituels, se poursuivait la consommation de bière. Lorsque subsistaient encore les spécialistes capables de les diriger, les chants et les danses *shila-ta* étaient réalisés à cette occasion. Ces danses et ces chants, aujourd'hui abandonnés, n'ont pu être observés, sinon dans des bribes de démonstrations sollicitées. Ils mériteraient certainement beaucoup plus de commentaires que ceux que l'on peut offrir en la circonstance (pour une explication sommaire de ceux-ci, cf. Fig. 35 *supra*). Le maître de la danse, que l'on devait prier pour qu'il se lève, invitait quelques hommes et motivait ensuite de plus en plus de convives à le suivre. Revêtus de leurs plus beaux atours, tuniques d'écorce peintes, ceints de brassards *polete* (cf. Fig. 38 *supra*), liés les uns aux autres dans une chaîne propre à transmettre l'énergie du guide, les danseurs, après quelques déplacements latéraux, appelaient les femmes qui venaient s'intercaler entre eux. Les informations recueillies ne permettent pas de se faire une idée très précise du contenu des chants qui les accompagnaient. Deux registres de chants toujours entonnés par le soliste et dont les phrases étaient répétées par le chœur des danseurs pouvaient avoir lieu. Les premiers mettaient en scène des espèces animales (oiseaux, mammifères), ou des arbres, et constituaient en eux-mêmes un répertoire fixé. Les seconds, plus libres, plus profanes, étaient improvisés sur le moment : réunissant des commentaires sur ce qui se passait, ils avaient un aspect à la fois espiègle et sentimental. Allusifs et métaphoriques, ils évoquaient des amours passées ou présentes, louaient la beauté des femmes, la réussite de la fête et la qualité de la bière qui y était consommée.

C'était alors, en fin de matinée, le soleil approchant du zénith, qu'on procédait aux saignées. Tous les convives pouvaient s'y soumettre, sauf les parents en deuil qui assistaient à la fête, et la jeune initiée qui, elle, restait cachée dans sa moustiquaire tandis que les festivités se poursuivaient. La séance de saignées constituait ainsi la clôture du rituel de la réclusion. Certains interlocuteurs précisait qu'on pouvait accorder de l'importance à l'heure où celles-ci avaient lieu : idéalement aux alentours de midi. Sans que l'on sache exactement quand, certains interlocuteurs du haut Sécure affirmaient qu'un autre rituel pouvait se réaliser dans cette ultime phase de la levée de réclusion de l'adolescente. Ce rituel, appelé plus spécifiquement *shuñe-ñe-të* (de *shuñe-ñe*, « faire grandir, éduquer »), n'était accompli que par des hommes et consistait à ingérer de la poudre de piment *winnu*, à la cuillère, chacun à son tour, pour s'éprouver et définir qui d'entre eux était le plus résistant.

La troisième phase du rituel d'intronisation des adolescentes au rang de femmes, qui succédait à la réclusion et aux cérémonies marquant sa levée, était de durée variable et dépendait de la rigueur à laquelle les jeunes filles voulaient bien se soumettre et du contrôle qu'on exerçait sur elles. Sur le haut Isiboro, cette phase était toujours pratiquée, mais avec moins de fermeté que pour les générations antérieures. Elle consistait à faire porter à l'adolescente des signes distinctifs indiquant son statut, et à lui imposer un comportement de retenue et de discrétion. Dès lors qu'elle avait les cheveux coupés, elle devait couvrir sa tête et sa face avec un morceau d'étoffe rectangulaire, originellement en écorce battue *tochore*, appelé *urupta-ta-w*, ou *shímpiru* suivant les régions. On peut traduire le premier terme par « cache », ou par « voile ». *Urupta* est un verbe qui signifie « recouvrir », « être recouvert » d'un tissu, mais il implique également l'idée de dissimulation. C'est ainsi qu'en entrant dans une moustiquaire, on se cache ou, littéralement en yuracaré, on se « recouvre ». La proximité entre la réclusion à l'intérieur de la moustiquaire et le voilage tend à indiquer que ce dernier consistait, en quelque sorte, à maintenir la jeune fille cachée sous une “moustiquaire portable”. Le terme *shímpiru* qui s'applique au voile paraît dérivé par extension. Il désigne en premier lieu le chapeau de paille, d'origine coloniale, autrefois très communément porté dans les basses terres boliviennes. C'est d'ailleurs vraisemblablement une corruption de l'espagnol *sombrero*.⁴⁰ Deux types de voiles étaient utilisés qui, à l'instar d'un drap posé sur la tête, pendaient dans le dos et retombaient sur les épaules.

Le premier d'entre eux couvrait totalement le chef, front compris. Seul le visage était laissé à nu. Le port de ce voile “intégral” n'était cependant imposé qu'au cours du premier mois jusqu'à la seconde menstruation. La jeune femme était alors une nouvelle fois recluse, mais pour une journée seulement, et le rituel était répété à petite échelle. On invitait les proches parents pour boire la *chicha*, on dansait *shilata* dans la matinée, puis on procédait aux saignées. À cette occasion, la jeune femme pouvait (devait) se soumettre à la saignée, est point qui n'a pas pu être totalement éclairé. Sur le haut Isiboro, on m'a affirmé que l'on peignait au roucou quelques motifs simples – en général trois raies – sous les yeux de la jeune femme. À la suite de cette répétition, elle avait le droit de porter un voile de plus petite dimension, ajusté plus lâchement, ayant la forme d'une capuche ou d'un foulard passé dans les cheveux. Attaché au niveau du cou, ou simplement assuré de la main, je l'ai vu porté sur le haut Isiboro avec des parures *pinñe* (cf. Fig. 36 et 37 *supra*) constituées d'un ensemble de toupets de plumes de couleurs vives, fixé chacun dans une graine évidée de palmier ou encore

⁴⁰ *Sombrero* a donné en Aymara *sumpiru* (données personnelles). *Shímpiru* pourrait être donc un emprunt à l'espagnol via l'aymara.

avec des peignes trapézoïdaux (*shejshe*), différents des peignes ordinaires, qui mettaient en valeur le visage.⁴¹ La durée de son port pouvait s'étendre sur plusieurs mois (une année, disent certains informateurs), mais un événement spécifique déclenchait automatiquement son abandon. Sans que l'on sache qui en donnait l'ordre ni quels étaient les critères qui déterminaient son accomplissement, on décidait, parmi les proches, de forcer à rire la jeune fille. Celle-ci, faisant mine de résister, était gentiment attaquée, tous les participants s'ingéniant à la chatouiller jusqu'à ce qu'elle demande trêve. Si cette lutte plaisante mettait un terme à l'ensemble des rituels commencés par la réclusion, elle s'associait sans doute à la repousse des cheveux de la jeune fille, et servait à effacer le sentiment de honte qu'elle pouvait avoir éprouvé lorsqu'elle avait le crâne rasé. C'est d'ailleurs pour cacher l'humiliation de cette apparence peu commune que certaines femmes justifiaient le port de la capuche. Pourtant, si les jeunes femmes pouvaient ressentir de l'inconfort en perdant leur chevelure d'enfant, ce n'était qu'un des éléments qui les portaient à adopter le comportement qu'elles avaient vu pratiquer par leurs aînées.

D'une manière générale, la règle comportementale des jeunes femmes récemment réglées et portant le voile, était déterminée par l'adjectif *ñu-ta* qui, suivant les contextes, peut être traduit aussi bien par « honteux », « timide », que « réservé ». La façon *ñu-ta* d'agir, correspondant à cette ultime étape du rite de passage féminin, consistait au premier chef en une interdiction stricte de parler à voix haute, de s'adresser à quiconque sinon par des chuchotements, ou de préférence encore, par le silence, en accomplissant les ordres donnés sans exprimer aucun assentiment verbal. Tout le quotidien portait donc la marque d'une vie différente de l'enfance, mais pas encore de celle d'une pleine vie d'adulte. Si le temps des amusements avec les frères et sœurs était irrémédiablement révolu, l'heure de l'entière participation à la vie sociale n'était pas encore venue. Prenant leurs repas généralement seules, les jeunes filles restaient dans l'ombre, ne participant à aucune activité de socialisation, s'éloignant le plus possible des rassemblements et des groupes d'hommes. Toutefois, cette extinction consentie de la vie sociale n'était pas forcément un moyen de limiter la visibilité de ces adolescentes. Elle pouvait provoquer chez les hommes et les adolescents une sorte de bonne humeur et d'excitation joueuse, qui visaient à mettre à l'épreuve le *no li me tangere* des adolescentes, en les mettant par exemple dans des situations inconfortables qui les forçaient à échanger un regard, à dissimuler en toute hâte leur visage derrière un évent à feu, à se voiler de leur capuchon, ou à faire quelques pas en courant pour

⁴¹ Le port d'un tissu de coton, auquel était attaché un pendant *pinñe*, a été observé sur le haut Isiboro.

s'éloigner. Confinant à des scènes de séduction, ces moments pouvaient servir de jeu aux adolescentes elles-mêmes : rien de plus visible que de monter explicitement son "invisibilité".

Une anecdote rendra peut-être mieux compte que de longs commentaires de ce type de situation. Tandis que sur le haut Isiboro, j'étais au bord d'un torrent, en train de laver du linge, apparaît sur l'autre berge un couple : à quelques pas de là, leur jeune fille, la tête entièrement couverte d'un tissu de coton, suivait, un peu séparée. Alors que ses parents prirent le gué habituel, la jeune fille, qui m'avait entrevu, manifestant emphatiquement sa gêne, refusa de les suivre, et resta un long moment de l'autre côté de la rivière sans savoir quoi faire. Et lorsque la conversation qui s'était engagée commençait à durer, elle se décida à traverser, prenant un autre chemin, une dizaine de mètres en amont. Se rapprochant finalement de ses parents, elle vint se tenir directement derrière son père, assis sur une pierre, resserrant les épaules pour se faire plus fine et se masquer le plus complètement possible à ma présence. Faisant en sorte d'être discrète, elle n'en était que plus visible, particulièrement lorsqu'elle déplaçait brusquement la tête derrière celle de son père, la cachant à l'instant même où je faisais mine de la regarder. Si la "timidité" et la "honte" sont les attitudes imposées socialement, celles-ci peuvent servir de prétexte pour déployer un luxe de coquetterie, situation qui varie suivant le caractère propre à chacune des adolescentes.

Pour conclure cette évocation des trois moments qui suivent la première menstruation, on ne saurait se passer de la description qu'en donne d'Orbigny. Avec des détails propres aux pratiques des Yuracaré qui lui étaient contemporains, ainsi que des variantes qu'il n'a pas été possible de répertorier, sa description comprend l'ensemble des éléments clés de la complexe agrégation des filles pubères à la classe des femmes nubiles.

« Les jeunes filles sont élevées par les femmes avec les mêmes soins que les garçons, sans qu'on les contrarie jamais et sans qu'on réprime leurs caprices. Arrivées à l'instant de la nubilité, les parents [sic.] en font leur fête la plus solennelle. Dès que la jeune fille s'aperçoit qu'elle est femme, elle en prévient ses parents [sic.]. La mère se met à pleurer et le père fait, près de sa maison, avec des feuilles de palmier, une petite cabane où il enferme sa fille, de manière à ce qu'elle ne puisse voir la lumière et la soumet quatre jours au jeûne le plus rigoureux. Pendant ce temps la mère avec toutes les femmes du voisinage vont en file chercher du bois, de l'eau, de la yuca (mandioca) de leurs champs, tandis que le père fabrique un grand nombre d'auges en bois ou de feuilles de palmier, dans lesquelles les femmes font de la chicha. Lorsque la boisson est fermentée, le matin du quatrième jour, trois heures avant l'aurore, le père, après avoir fait sa toilette, appelle successivement à grands cris tous ses voisins. On fait asseoir la jeune fille sur une pierre, on allume un paquet de feuilles de palmier, et chaque invité lui coupe à son tour une poignée de cheveux, et court, en criant, la cacher au sein de la forêt, dans le creux d'un arbre, puis revient gravement s'asseoir en cercle. Lorsque tous les parents [sic.] sont revenus et placés, la jeune fille offre à chacun [206] une petitealebasse remplie de très-forte [sic.] chicha, préparée pour la cérémonie. Avant de commencer à boire, les hommes prennent leurs fils assis près d'eux, et leur donnent des coups dans les bras avec un os de singe très-aigu. Tous ensuite boivent, jouent de la flûte, chantent et dansent jusqu'au soir. La pluie et le tonnerre ne les empêchent pas de continuer jusqu'après le coucher du soleil. Dans cette fête presque tous se couvrent de ces blessures

qu'ils appellent culucute. Ils pignent la peau des bras, frottent l'os très-aigu d'un singe avec du piment très-fors [sic.] et le font passer à travers la peau, comme pour faire un séton, de distance en distance sur toute la longueur comprise entre l'épaule et les doigts. On culucute ainsi les jeunes gens pour qu'ils deviennent adroits à la chasse, et à chaque blessure on promet au patient une nouvelle sorte de gibier ou de poisson. On fait subir la même opération aux jeunes filles aux bras et aux jambes, afin qu'elles aient du courage et de la force, et même aux chiens, afin qu'ils chassent mieux. J'ai vu un jeune homme dont les bras étaient ainsi chargés de trente-quatre doubles blessures ou soixante-huit trous.

Le jour suivant, les voisins se réunissent de nouveau pour boire de la bière de mani (pistachier de terre). Quinze ou vingt jours plus tard on recommence la fête, et alors la jeune fille se mêle aux femmes et prépare elle-même la chicha propre à la cérémonie. Cinq ou six mois de suite elle se couvre la tête avec de l'écorce d'arbre et ne parle jamais aux hommes. Les Yuracarès font subir ce jeûne rigoureux aux jeunes filles dans l'idée que s'ils n'en usaient ainsi, leurs enfants périraient d'accidens [sic.], soit de la morsure d'un serpent, soit par l'orage, sous les griffes d'un jaguar, par la chute d'une flèche ou d'un arbre. Ils le font encore afin que la jeune fille ne soit plus peureuse, qu'elle affronte, comme eux, tous les dangers. Les Yuracarès se culucutent encore les bras, s'ils manquent un coup de flèche, et les jambes, lorsqu'ils se fatiguent en marchant. »⁴²

c. L'inauguration des récipients à bière *laweta*

Les Yuracaré fabriquent deux types d'auges à manioc. Les plus courantes aujourd'hui sont des auges en bois, rectangulaires, ayant la forme d'un petit bassin, appelées *laweta*. Ces récipients pourraient être un emprunt culturel ancien, même s'ils sont parfaitement intégrés depuis passablement de temps. Le terme qui les désigne, en effet, dérive de l'espagnol *gaveta*⁴³. On peut supposer que leur développement s'est trouvé associé (sinon conditionné) par la diffusion d'outils métalliques post-conquête. Coexistent à côté de ces auges des récipients de caractère provisoire réalisés en spathe de palmier *winna* (*winna bole*), dont on peut estimer qu'ils correspondent à un objet plus ancien, puisqu'ils ne nécessitent aucun instrument particulier pour être fabriqués⁴⁴. On peut même dire que si l'on veut procéder à un rituel collectif de saignées, on décide de fabriquer une auge à bière. Si l'on a le temps et la matière première nécessaire on l'exécutera en bois, obtenant ainsi un objet durable ; au cas contraire, on utilisera les spathes de palmier dont l'approvisionnement est aisé, mais qui ne durent pas.⁴⁵

Le rituel qui accompagne le premier usage de ces deux récipients peut être considéré comme une variante des rituels de saignées réalisés lors de la nubilité d'une jeune femme.

⁴² D'Orbigny (1844, p. 205-206).

⁴³ Il est possible que l'introduction de ce terme se soit faite par l'intermédiaire des Mojeños. Ott et Burk de Ott (1983, p. 558) donnent la forme *raweta* comme traduction de l'espagnol « gaveta ».

⁴⁴ Ces récipients en forme d'auge ressemblent, mais en plus grand, aux récipients communs que font les Yuracaré, utilisés pour la cuisine et le rangement, appelés plus particulièrement *uppu*.

⁴⁵ J'ai demandé personnellement, sur le haut Sécure, qu'on organise une séance de saignées en ma présence. Un des membres de la communauté avait été d'accord de fabriquer une auge à bière en *winna bole*. Malheureusement son enfant tomba gravement malade et l'événement n'eut finalement pas lieu.

Comme il est de rigueur dans l'ensemble des basses terres, ce sont en effet les femmes qui sont chargées de préparer les boissons dont la fermentation est obtenue par adjonction de salive (bière de manioc doux, de maïs, ou de palmier *bactris*). Si des hommes peuvent de temps en temps aider les femmes à peler le manioc, ou à mastiquer celui-ci, ou encore à préparer eux-mêmes la boisson (lorsqu'ils sont veufs et vivent seuls), cette technique n'en demeure pas moins foncièrement féminine. Or, il existe pour les femmes une incompatibilité entre la préparation de la bière de manioc et la menstruation. Aucune femme n'en préparera si elle a ses règles, car la boisson est réputée s'altérer et causer de la "paresse" chez ceux qui la consommeraient. Les Yuracaré admettent cependant que cette règle n'est pas toujours appliquée, et que, par conséquent, ils peuvent être contaminés à leur corps défendant. Si des informations détaillées à ce sujet n'ont pas pu être obtenues chez les Yuracaré du haut Isiboro puisqu'ils pratiquaient l'abstinence, leurs voisins de la zone colonisée y étaient très attentifs. Cette pratique a été observée sur le haut Sécure, mais dans une maison où l'hôtesse qui avait fabriqué la bière était Chimane, communauté qui, avec plus de netteté encore que les Yuracaré, refuse de consommer toute bière ayant été préparée par une femme durant sa menstruation. Ses parents Chimane et les membres Yuracaré présents s'empressèrent de jeter leuralebasse de *chicha*, et l'auge à manioc qui contenait la boisson fut intégralement et immédiatement renversée.⁴⁶ La rigidité de cette prescription semble être moindre chez les Yuracaré qu'elle ne l'est chez les Chimane, mais sa présence corrobore cependant la connexion entre les règles et la *chicha* ainsi que l'effet nocif que celles-ci peuvent avoir sur la fermentation.

D'une façon plus générale, la fabrication de bière de manioc est également connectée à la sexualité et à la fécondité féminine, comme l'illustre un récit mythologique classique dont le héros principal est souvent nommé *Weche*. Ce récit commence par des relations sexuelles anormales et paradoxales : la mère du protagoniste qui lui donne son nom est, en effet, l'amante de Soleil, dont elle récupère le sperme, qu'elle utilise comme s'il s'agissait de purée de manioc afin de préparer une bière dont elle nourrit ses enfants. Ceux-ci, découvrant l'origine de la *chicha* qu'elle leur offre, en sont révoltés, et décident de se venger de leur mère et de son amant. Ce récit relie ainsi un rapport sexuel avec un personnage mythologique dont la fonction sexuelle est connexe à l'oiseau *shuyru* précédemment évoqué, dans la mesure où il

⁴⁶ L'incompatibilité entre *chicha* et menstruation est particulièrement forte chez les Chimane qui, semble-t-il, n'admettent pas comme les Yuracaré de pouvoir être trompés par l'hôtesse qui inviterait à consommer un tel breuvage. Il est d'ailleurs des Chimane qui n'hésitent pas à critiquer ces derniers et assurent que les Yuracaré ne font pas cas de cette prescription, essentielle à leurs yeux (Daillant, 2003, p. 72). Pour d'autres exemples de l'incompatibilité chez les Chimane entre consommation de la *chicha* et menstruations, cf. *ibid.*, p. 137.

renvoie à des relations sexuelles extra-humaines. Bien qu'elle soit impropre à la consommation et déclenche une vengeance, la bière fabriquée dans le récit indique que le sperme est une matière qui peut être substituée – mythologiquement – au manioc, faisant par conséquent de la transformation du manioc en alcool un processus parallèle à celui de la gestation, l'auge à bière pouvant, si l'on poursuit l'analogie, être comparée à une exo-matrice. L'étroitesse des liens qui existent entre la capacité génésique et la fabrication de la *chicha*, justifie que la pratique des saignées puisse intervenir dans un cas comme dans l'autre. Ce n'est toutefois pas le seul argument sur lequel on peut s'appuyer.

Dans la description qu'apporte d'Orbigny du rituel d'initiation féminine, la préparation de levée de la réclusion réclamait, dit-il, la fabrication d'auges à bière, préparées soit en bois, soit en palmier (dans ce dernier cas, il s'agit probablement de récipients en spathe de *winna*). Par conséquent, si l'on suit d'Orbigny sur ce point, la fabrication de récipients "neufs" peut être motivée précisément par la nubilité d'une jeune femme. La confirmation d'une telle coïncidence a été observée dans une famille de Yuracaré évangélistes du haut Isiboro, qui possédait, remisee, une auge à manioc qui n'était jamais utilisée, mais qui avait précisément été réalisée pour la nubilité de leur fille.⁴⁷ En dernier argument, on précisera que l'auge à bière, comme la femme ayant ses règles, est réputée capable d'ensorceler, de rendre malade ou d'être un vecteur d'adversité potentiel. On affirme donc, qu'au même titre qu'une femme nubile, une nouvelle auge à manioc peut être de mauvais augure ou *malagiüera*, en yuracaré *shamata* ou *nëttë*. Quelques interlocuteurs disent que si ce rituel n'est pas effectué, le « maître » de la *laweta* pourrait tuer les enfants des participants ou les rendre sourds (*lobbo*). Ils racontent ainsi, qu'afin d'éviter de tels inconvénients, tous ceux qui consommaient de la bière de manioc faite dans un récipient neuf, devaient apposer sur l'un de ses côtés une marque (*shajsha-ta*) réalisée à l'aide de roucou (*beymi*) ou de genipa et qui consistait en une petite croix, un rond ou un signe personnel quelconque, de sorte que, par cet acte propitiatoire, l'auge devienne inoffensive. On voit donc que l'usage de la peinture est ici clairement associé à une volonté de se protéger d'un objet ayant le potentiel de nuire, en lui apposant un vernis inoffensif. Les préoccupations que révèle cette pratique semblent ainsi

⁴⁷ De façon surprenante cependant, au Chapare, où la pratique des saignées a disparu depuis plusieurs décennies au moins, quelques interlocuteurs ne se rappellent plus de la connexion des cérémonies entourant la nubilité des jeunes filles et de la pratique des saignées. En revanche, ils se souviennent de la pratique lors de la fabrication d'une auge à bière. Ce type de modifications ne remet cependant pas en question l'ensemble des liens dont on peut attester aujourd'hui encore chez les Yuracaré de l'Isiboro-Sécure.

comparables au rituel au cours duquel on oint les jeunes filles lors de leur première menstruation⁴⁸.

En tous points, a-t-on dit, les rituels de saignées qui accompagnent l'inauguration d'une nouvelle auge à manioc, correspondent à ceux qui ponctuent la fin de la réclusion des jeunes femmes nubiles. Il est temps maintenant de décrire les différentes étapes de ce rituel et d'exprimer les commentaires qui s'y rattachent, à partir de l'observation de *visu* qui a pu en être faite sur le haut Sécure. Dans la maison où sont conviés, le matin, les habitants du village, se trouve disposée l'auge remplie de *chicha*, qu'a fait fabriquer récemment l'hôte et propriétaire de la maison. La bière préparée par les femmes de la maisonnée (l'épouse et ses filles) est recouverte de feuilles de bananier pour éviter que ne s'y noient des mouches ou d'autres insectes. Les participants à l'inauguration arrivent chacun pour soi, selon leur bon vouloir, et sont accueillis, sans autre formalité, par une volumineusealebasse (50 cm de diamètre et 20 cm de profondeur) servie des mains d'une des filles de l'hôte et qu'ils peuvent boire progressivement, en veillant à ne jamais la déposer sur le sol ou à en renverser le contenu, ce qui serait de mauvais présage. Tandis que la maison se remplit, règne une ambiance purement profane et calme, les femmes discutant entre elles, assises sur des nattes, tandis que les hommes se tiennent à part. Les participants aux saignées, cependant, ont déjà apporté leurs poinçons et décidé du nombre d'incisions qu'ils demanderont.

En cours de matinée, s'avance tout à coup à proximité du canot un adolescent d'une douzaine d'années, le fils de la maison, accompagné de son père. Le garçon est muni d'un arc et son père porte une éclisse de bambou d'une quinzaine de centimètres. Le jeune adolescent, debout, place verticalement l'arc devant lui, le tenant des deux mains, ses deux bras forment un arc de cercle allongé. L'usage de l'arc est ici essentiel pour que les saignées soient efficaces et que le postulant devienne un chasseur valeureux. Se plaçant face à son fils, un peu de côté, l'homme pince, entre le pouce et l'index, la peau de l'avant-bras, et y introduit l'éclisse de bambou, qui traverse la peau de part en part. Il réitère l'opération quatre fois, deux fois sur chaque avant-bras. Tandis que le sang coule, dégoulinant sur le sol, il l'étale sur les bras avec le plat de l'éclisse. Cette action est effectuée afin que le sang sorte "bien" de la blessure, il en effet essentiel que le sang coule, et que la "paresse" s'en aille. Une fois l'opération terminée, le père prend alors son fils par la main et fait en courant le tour de la

⁴⁸ Pour renforcer cette interprétation, disons encore que l'on peut peindre de roucou les tibias des jeunes mères (et les pieds des nouveau-nés) lorsqu'ils sortent pour la première fois de la moustiquaire après l'accouchement : une mesure évidente de protection. Enfin, lorsque d'Orbigny (1844, p. 201) rapporte que les peintures corporelles faites pour aller en forêt l'étaient « afin d'épouvanter les animaux féroces », il semble que soit accordée à celles-ci une même fonction.

maison, tout en criant : « e ! e ! e ! » Si une femme s'était chargée d'appliquer les saignées, elle aurait crié, en revanche : « peu ! peu ! peu ! », hommes et femmes réalisant des cris différents. Ce petit parcours, qui peut être symbolique puisqu'il suffit de faire quelque pas de course accompagnés de ces cris, a une fonction particulière. On lui attribue l'effet de prévenir ou de conjurer, dans la famille des participants, la naissance d'enfants sourds ou sourds-muets, porteurs de défauts physiques, ou la mort d'enfants en bas âge, un malheur qui pourrait survenir si, précisément, ils n'accomplissaient pas cette action. Cette crainte est récurrente dans de nombreuses pratiques contrôlées et rituelles, et également à la levée de la réclusion féminine.

Une fois de retour dans la maison, le jeune garçon, pieds nus, s'approche de l'auge à bière, contre laquelle il donne un coup de pied de toutes ses forces. Ce geste, que tous les Yuracaré ne pratiquent pas, est un geste de valeur, par lequel le postulant démontre son contrôle de soi et son insensibilité à la douleur. Les incisions sont d'ailleurs supportées sans aucune plainte par celui qui les subit, et sans plus de gêne que s'il s'agissait d'une prise de sang. Ce violent coup de pied met un terme à la participation de l'adolescent, qui reçoit une grandealebasse de *chicha* qu'il doit boire d'un trait. Durant la saignée, les spectateurs observent distraitement ce qui se passe, et n'en continuent pas moins leurs propres conversations. Le sérieux du rituel ne touche que ceux qui véritablement le réalisent. À la suite de cet adolescent, c'est sa sœur aînée qui se fait saigner deux fois par son père, de la même façon, une incision dans chaque avant-bras. À la différence de l'arc sur lequel son frère s'est appuyé, celle-ci se baisse, les fesses sur les talons, maintenant à bout de bras une tige de manioc : elle entend ainsi devenir une bonne cuisinière. Les femmes peuvent remplacer cette tige de manioc par un fuseau, si elles souhaitent exceller dans l'art de filer le coton.

À la suite des saignées proprement dites, qui ne se réalisent que sur des jeunes gens ou des adultes, un jeune homme décida, non pas de se faire saigner, mais simplement de se faire flageller sur les biceps avec une corde d'arc pour accroître ses talents de chasseur. Puis vient le tour d'enfants plus jeunes. À eux non plus, il ne leur fut pas infligé de saignées, mais simplement une série de coups de fouet sur les mollets ou sur le derrière des cuisses. D'autres parents que le maître de maison peuvent se charger de cette tâche, les postulants ayant liberté de choisir qui les fouettera (*bissa*), à l'aide d'un fouet constitué de fils de coton tressés, unis ensemble. On respecte cependant exactement le même déroulement lors des coups de fouet que lors de la saignée proprement dite : l'appui sur un support dépendant du sexe du postulant (arc pour les garçons, manioc ou fuseau pour les filles). Puis s'exécute le petit tour au pas de course accompagné des cris nécessaires, enfin le coup de pied final dans l'auge à bière. Le

nombre et l'intensité des coups varient en fonction de l'âge des postulants qui, bien souvent, ne choisissent pas, comme c'est le cas de postulants plus âgés, ce qu'on va leur infliger. On raconte que l'on peut corriger plus fortement les enfants "paresseux" que les autres. L'intensité du coup de pied, donc de la douleur auto-infligée, varie également suivant l'énergie qu'engage le postulant dans le rituel.

La décision de participer au rituel n'est pas toujours arrêtée de longue date. Si cela semble être le cas pour les participants qui le réalisent de la façon la plus ostentatoire – nombre d'incisions qu'ils acceptent, violence avec laquelle ils frappent l'auge à bière –, ceux qui choisissent simplement d'être fouettés et n'ont pas apporté de poinçons, peuvent participer spontanément ou être poussés à le faire sur le champ. Il n'y a d'ailleurs pas d'âge limite à la participation. La petite dernière du maître de maison, un bébé encore, y participera également. Après qu'une demi-douzaine de jeunes ont pris part au rituel, la mère qui prenait soin de sa petite fille, se lève, mi-sérieuse, mi-rieuse, tenant son bébé par les aisselles et l'amène devant un fuseau. Tandis qu'elle essaie tant bien que mal de faire tenir la petite sur les pieds, elle attrape le fouet d'une main et frappe avec douceur ses mollets potelés à deux reprises. Esquissant quelques pas de course sous le sourire bon enfant des spectateurs, elle s'approche ensuite de l'auge à bière et simule un coup de pied, en tenant le pied droit du bébé qui reste toujours aussi stoïque, ne sachant pleinement à quel jeu on le convie. On espère ainsi favoriser le développement de l'enfant et éviter que la paresse ne s'empare de lui. La partie publique du rituel se termine une fois que tous ceux qui voulaient y participer ont reçu leur "châtiment". Les impétrants doivent toutefois prendre soin d'eux-mêmes durant plusieurs jours (trois ou quatre, une semaine disent certains) au cours desquels ils sont astreints à ne plus avoir de relations sexuelles et à manger sans sel et sans piment (*bayba*). Cette phase de transition avant le retour à une vie normale s'achève par un bain pris très tôt à la rivière. Alors les participants aux saignées peuvent dire avoir « terminé » (Esp. *cumplir*, Yu. *ka-n-toro*). Négliger ces précautions pourrait rendre encore plus paresseux que l'on n'était auparavant et annuler tous les bénéfices escomptés !

2. Les domaines de manifestation de l'adversité

La pratique des saignées, à l'extérieur ou à l'intérieur des cérémonies qui accompagnent les débuts de la fertilité d'une femme, ou qui célèbrent l'inauguration d'une auge à bière, vise

à produire des agents idéaux. Mais ce n'est certainement pas pour le simple plaisir de se percer le corps que les Yuracaré ont accordé une telle vertu à ces usages, ni ne s'y adonnent avec autant de régularité. Au-delà des explications particulières (sur le sang et la paresse par exemple), c'est dans un contexte plus large qu'il faut placer ces pratiques pour prendre toute la mesure de *motus operandi* : la maîtrise de soi et le contrôle de la douleur que les saignées permettent d'éprouver – pléonasme que de le dire – dans sa propre chair, ne prennent sens qu'en s'opposant aux multiples situations où précisément la souffrance survient aveuglément, où l'adversité fait flancher les plus forts, bref dans toutes ces circonstances où l'on se trouve, sans jamais l'avoir souhaité, en position de patient ou de victime. Il n'est pas un aspect de l'expérience humaine qui en soit indemne, mais certains y sont plus propices. Les deux domaines que l'on entend explorer ici – il y en a d'autres sur lesquels on reviendra plus tard – sont ceux qui s'articulent le plus étroitement avec les rituels auxquels sont soumises les jeunes femmes lors de la puberté et constituent le contexte par excellence des saignées publiques ou cérémonielles : la sexualité d'abord, et ce qui peut en découler, la mise au monde de nouveau-nés. Ces deux champs de l'expérience humaine, que l'on peut traiter sous le label générique de la reproduction, réunissent à n'en pas douter les moments de l'existence où les Yuracaré éprouvent avec le plus de vivacité leur fragilité, où ils se sentent plus particulièrement menacés par les esprits et redoutent par-dessus tout d'être victimes d'événements adverses.

On s'en rendra compte par la multiplication des mesures de précautions dont les Yuracaré entourent leur quotidien : la suspension des rapports sexuels est une condition imprescriptible, lorsqu'ils estiment devoir accomplir une tâche périlleuse (ou impliquant de près ou de loin des esprits ou des maîtres spirituels divers) ; quant à la mise au monde des enfants et aux premiers mois qui la suivent, ils représentent par excellence le moment de toutes les inquiétudes. Pour préserver ce nouveau-né marqué par l'inachèvement ontologique, les Yuracaré déploient un luxe de mesures préventives qui n'empêchent pas malheureusement qu'ils soient presque tous condamnés à perdre un jour ou l'autre un enfant. Les paragraphes que l'on consacrera dans la foulée à la maladie, entendent éclairer pour leur part trois points de nature un peu distincte, mais dont chacun n'est pas sans pertinence pour juger de la prégnance de l'interprétation proposée des saignées : même sans qu'il soit question d'esprits, les Yuracaré estiment que beaucoup d'êtres sont par nature vecteurs de maladies, et de ce fait redoutent d'entrer en contact avec eux. Ils peuvent même redouter leurs propres parents : la figure du sorcier ou *brujo* est décrite en des termes dont on verra qu'ils contrastent particulièrement avec l'agent idéal que permettent de façonner les saignées.

a. Les risques de la sexualité

Parler de sexe n'est pas pour les Yuracaré un tabou, et sans constituer forcément un sujet de conversation courant, c'est un thème évidemment plaisant et piquant. Lorsqu'on en parle ouvertement, ce type de propos se situe dans le registre général du jeu : il s'agit de mentir, d'exagérer, de provoquer un compagnon sans pour autant le mettre mal à l'aise, d'en rire en définitive. Parler de sexe est davantage, semble-t-il, un discours masculin qui se déroule dans des rapports de coaffinité (rapports de *chee*) et d'affinité, plutôt qu'entre frères ou entre père et fils. Si l'on ne saurait exclure que ce thème est traité également entre femmes, il est difficile de l'établir avec autant de certitude, l'appartenance de l'ethnologue au monde masculin pouvant précisément inhiber la libre expression de discours qui doivent nécessairement être tenus entre femmes.

Il existe, en yuracaré, un verbe, *a-sañe*, qui décrit ce genre de plaisanteries, instructif à la fois quant au contenu et au type de situations qu'il met le plus souvent en évidence : ce verbe partage une même racine avec *-sañe*, un nom utilisé exclusivement par les hommes pour désigner une partenaire sexuelle autre que leur épouse. Il révèle derrière l'amante, un *chee*, un double de soi – ami, rival – tout en montrant l'importance de la connotation adultérine et masculine de ces plaisanteries. Dans ce type de discours plaisants, bien que le verbe qui le désigne fasse référence à l'adultère, la sexualité reste cependant abstraite de la dimension réellement vécue de chacun. La plage d'informations personnelles, intimes, délicates, ne s'exprime donc pas par cet humour générique, mais prend davantage la forme de confidences, confiées spontanément, parfois sollicitées discrètement, dans des relations de proche amitié ou des interactions personnalisées. On peut plaisanter sur le sexe – et donc mentir, dire des bêtises –, mais lorsque l'on communique des informations vraiment personnelles, on le fera en se protégeant du qu'en-dira-t-on, en réclamant parfois même le secret : « Ça, tu ne vas pas le raconter à d'autres ».

Le thème privilégié des plaisanteries à caractère sexuel, comme le verbe qui les désigne de façon générique, se rapporte aux relations sexuelles extramaritales. Sur le haut Isiboro, ce type de discours était fréquemment lié à la dénonciation, dans un groupe d'hommes, de relations adultérines avec de jeunes femmes non mariées, et le plus souvent en présence de la personne dont on plaisantait : « Tu vois, ton oncle, machin, il a couché avec une telle ! » - « Mais non, c'est pas vrai, c'est toi ! » Ces taquineries pouvaient inclure des commentaires, plus ou moins égrillards, sur les capacités viriles des uns et des autres, ou encore évoquer la

sexualité par le seul biais de la sensation de plaisir, de la mécanique du rapport sexuel, accompagnées parfois d'une gestuelle allusive, sans omettre l'association à la bonne chair.⁴⁹

Ces plaisanteries étaient parfois sujettes à des dérapages, ou étaient mal prises, tenues pour grossières, et davantage encore lorsqu'elles se faisaient personnelles, qu'elles étaient énoncées en vue de produire un effet sur les relations de parenté des personnes en interaction, et que ceux qui les proféraient avaient trop bu pour contrôler ce qu'ils disaient. D'ailleurs, si quelqu'un en état d'ébriété aborde ce thème, on n'hésitera pas à déclarer qu'il dit des « insanités » (*neynte*), en ne le prenant pas trop au sérieux. Mais, la boisson aidant, et si les limites de la grossièreté tolérable sont franchies, c'est en bagarre que de tels quolibets peuvent se terminer. Les allusions sexuelles prendront alors le sens d'insultes dont on a vu qu'elles étaient particulièrement de rigueur dans le cadre du duel de flèches, en somme un échange de flèches à deux niveaux.

La métaphore la plus courante qui permet d'évoquer plaisamment la sexualité – outre le recours à des termes propres à ce type de contexte, attribués au membre viril, et que l'on pourrait classer dans les termes anatomiques sujets à plaisanterie (comme *chonde-w*, *pink*, voire certains usages de *wiwi*) – est soit de l'ordre cynégétique, soit de l'ordre de la nourriture (en particulier la viande), reprenant un modèle courant dans nombre de sociétés des basses terres. Le membre viril peut ainsi être associé à une flèche, mais par jeu sur un euphémisme, on n'emploiera pour cette comparaison non pas tant les flèches qui servent à tuer, que les fléchettes avec lesquelles s'amuse les enfants, *shapta-ñu*. Quant à ses conquêtes, on les désignera comme ses *dujnë-w*, terme ordinairement utilisé par le chasseur pour parler de la venaison, c'est-à-dire des proies qu'il a abattues. Enfin, par métonymie, une amante "consommée" sera également dite *ti-chata*, « ma nourriture ». Le verbe *che* qui, dans sa valeur ordinaire, signifie « manger », peut, prenant le sens de « goûter », « savourer », s'employer dans un tel cas sans ambiguïté. <*Abibi ma-che-m ?*>, « As-tu savouré son vagin ? » Quant à la forme dérivée, *li-che*, elle peut signifier aussi bien « manger à nouveau », « manger ce qui reste », que s'employer pour dire « réitérer un acte sexuel » à peu d'intervalle.

⁴⁹ À titre d'exemple, on citera cette plaisanterie, qui fera bien rire un habitant du haut Isiboro : il voulait absolument que je m'exclame sur le plaisir que me procurait le fait de manger un morceau de viande. Après m'avoir demandé si cela me plaisait (<*Mi-n-kukku ?*>, « Cela te plaît ? » ; <*Mi-wë-che-w ?*>, « Tu perçois comme c'est bon ? » ou lit. « Cela te fait sentir ? »), il insista, en sautant directement à l'évocation du plaisir sexuel : <*Mi-uli setik setik li-ssë ?*>, « Ton pénis fait *setik setik* quand il est dedans ? » Sous-entendant le parallélisme suivant : ton plaisir gustatif est-il aussi agréable que celui que te procure le va-et-vient de ton pénis au cours du coït, évoquant ce mouvement par un idiophone égrillard *setik setik*.

Lorsque les informations se font plus personnelles et que l'on entre dans le cadre de confidences ou de discours adressés à un auditeur précis, sans intention de plaisanter, mais que l'on souhaite constater ou raconter des événements vécus, ou supposément vécus par d'autres, les expressions lestes sont écartées. Dans ce genre de situations, domine, du côté des hommes, la volonté de raconter comment ils ont eux-mêmes été séduits, provoqués même, si c'est de façon particulièrement ostensible, par des femmes, à la concupiscence desquelles ils n'ont fait que répondre. Dans ces confidences d'hommes mariés ou encore célibataires, mais dans les médisances aussi, c'est, de façon récurrente, le désir des femmes qui est mis en valeur et la nécessité pas toujours facile pour les hommes de les satisfaire, ceux-ci n'hésitant pas parfois de se défaire de toute sécurité phallocrate. Tel jeune homme, accompagnant ses parents chez des voisins lors d'une visite qui avait trait à un possible mariage, rapportait ainsi la mauvaise surprise qui lui avait fait perdre tous ses moyens, quand une de ses promises potentielles était entrée dans sa moustiquaire au cœur de la nuit. Tel autre homme marié, vantant des relations adultérines avec une femme non mariée, relatait comment il avait fini par céder à cette femme qui avait eu l'audace de le provoquer au cours d'un enterrement. Enfin, plus sérieuses cette fois, ces rumeurs d'impuissance qui couraient sur un homme dont l'épouse, disait-on, irritée de ne plus avoir de relations sexuelles, lui avait donné une chiquenaude sur le sexe, le rendant ainsi définitivement inopérant.

Le rôle actif des femmes dans la sexualité, que se plaisent à commenter les hommes, n'échappe pas aux scènes rapportées par la mythologie. La geste de *Tiri* décline ce type de situations à plusieurs reprises : c'est la mère de *Tiri* qui séduit l'arbre *Ulë* et le conduit à se montrer en personne ; la même jeune femme, cachée par la grand-mère des jaguars et séduite par l'un des fauves, dévoile sa présence en laissant échapper (à dessein ? sous l'effet de la surprise ?) une goutte de lait de son sein. Et dans ce même récit, ce sont les ébats des femmes *Kochókkochó*, tandis qu'elles se baignent et se parent, qui font monter le désir des hommes. Dans l'histoire de *Weche*, c'est clairement la femme qui attire Soleil et le séduit, plutôt que l'inverse. Si ces discours donnent aux femmes un rôle d'initiatrice dans la sexualité, on ne saurait cependant en déduire qu'ils sont un juste reflet de la pratique. Ce serait oublier que ce sont en effet les hommes qui vont en cachette de nuit en quête d'aventures, attirés surtout par des filles célibataires et peut-être consentantes, mais de loin pas toujours initiatrices, et que ce sont eux aussi qui vont les surprendre en forêt lorsqu'elles s'éloignent pour faire leurs besoins, selon un scénario classique que les femmes n'hésitent pas à dénoncer, incitant leurs filles à la prudence.

Plus on se rapproche de l'évocation de l'acte sexuel en lui-même, plus émerge, outre l'évocation du plaisir, une dimension problématique que l'on pressent déjà dans la complexité du vocabulaire. Parmi les termes anatomiques, *siribi*, « vulve », est ainsi particulièrement connoté et d'un usage vulgaire bien qu'il n'apparaisse pas comme tel au plan strictement sémantique puisque le dérivé *siribi-ñu*, « petit *siribi* », ne signifie rien d'autre que « petit oiseau ». L'aspect vulgaire de *siribi*, malgré la connexion aviaire du terme, est tel que beaucoup de Yuracaré n'hésitent pas à altérer la prononciation du terme générique désignant les petits oiseaux pour obscurcir le rappel trop notoire qu'il entretient avec cette partie de l'anatomie. On entendra alors *siribi-ñu* prononcé *sirim-ñu* ou même *sim-ñu*, une volonté de masquage qui ne laisse pas de surprendre, puisqu'il y a tout lieu de penser que c'est la désignation des oiseaux qui a servi d'euphémisme pour dénommer la vulve, au terme d'une comparaison que l'on retrouve également dans le mot moins vulgaire *karawa* désignant un bivalve d'eau douce.⁵⁰ L'euphémisation des termes de vulve n'est, de ce point de vue, qu'un autre aspect du même phénomène de désignation euphémistique que l'on a vu à l'œuvre dans le cadre de la terminologie appliquée à la menstruation.

Du côté masculin, le même genre de flottement terminologique domine lorsqu'il s'agit de désigner le sperme : la plupart des Yuracaré emploient *bonto-w*, une construction plurielle tirée de *bonto*, fils. Mais certains, n'appréciant guère cette corrélation, substituent à ce terme *bëli-w*, qui peut s'utiliser pour toute matière visqueuse d'origine végétale ou animale. Par ailleurs, on emploiera également la formule *-uli-bubu*, construction qui repose sur un terme indiquant aussi le pollen des fleurs ou encore le jaune d'œuf. D'autres enfin feront usage de *pujshë-w*, un terme généralement utilisé pour désigner le pus. Enfin, on se simplifie la vie en nommant le sperme de manière encore plus neutre, comme un simple « quelque chose », *a-bëshë-w*, « son truc ! »⁵¹ Quant au rapport sexuel lui-même, les Yuracaré ont bien un verbe pour le désigner, *a-nene*, mais il est aussi particulièrement marqué de vulgarité et, dans la majorité des cas, on recontextualisera avec un sens sexuel des verbes comme *ku-chamashi*, « s'occuper de » (qui peut s'employer pour n'importe quelle activité), *ku-bushu*, « se coucher, s'étendre auprès de quelqu'un » ou encore *lí-dele*, « tomber » (dans un lieu déterminé).

Cette diversité terminologique, ces jeux d'euphémisation et de neutralisation s'associent à des émotions ambivalentes qui, si elles peuvent être vues comme un témoignage général d'inconfort, recouvrent une appréhension de la sexualité, perçue en tant qu'activité

⁵⁰ Il n'est pas possible de savoir si *karawa* est une appellation endogène ou une adaptation de l'espagnol *concha*, « coquille de mollusque », « carapace de tortue », désignant également la vulve.

⁵¹ Tous les termes désignant le sperme sont considérés grammaticalement comme intrinsèquement pluriels.

porteuse d'atteintes potentielles, aussi bien à soi-même qu'à ses proches suivant les cas. Des précautions doivent être suivies durant l'acte sexuel pour qu'il ne provoque pas de conséquences fâcheuses et ne remette pas en question cet idéal de la division sociale du travail que les saignées servent à garantir. On prétendait sur le haut Isiboro que la femme ne doit pas guider la pénétration de l'homme en manipulant son pénis : elle risquerait de ne plus savoir cuisiner. Quant à l'homme, il verrait son pénis irrémédiablement tordu ou vrillé (*wayle*). Dans les deux cas, ce détail du comportement sexuel présente une situation inversée par rapport à celle des saignées. Tandis que celles-ci permettent aux femmes de devenir bonnes cuisinières et aux hommes de devenir bons chasseurs, ce comportement sexuel a l'effet opposé : il est explicite dans le cas des femmes, implicite dans celui des hommes puisqu'un pénis vrillé évoque, bien entendu, une flèche tordue ou une flèche qui manque son but.⁵²

Avoir des rapports sexuels peut aussi altérer la vigueur et le dynamisme, la capacité d'action des hommes ou des femmes, provoquant un état général auquel les saignées sont réputées apporter remède. C'est ainsi que, pour les Yuracaré du haut Isiboro, les rapports sexuels étaient censés laisser des traces visibles sur le corps même de ceux qui s'y étaient adonnés ; ils impliquaient la transformation connotée négativement de la qualité du sang. On notait ainsi, et à l'occasion on pouvait en plaisanter, que les veines d'une personne ayant eu des rapports sexuels tendaient à devenir peu visibles et qu'en transparence, sous la peau, elles se distinguaient par une tonalité décrite comme « bleu / vert », *sëjsëshi*, alors que les veines d'un corps chaste et sain étaient non seulement bien conformées et saillantes, mais servaient de canal à un sang décrit comme « rouge », *tëbëttëbë*. La normalité du « sang rouge » face à l'anormalité du « sang bleu / vert » se trouve renforcée par le fait que *tëbëttëbë* est un adjectif de couleur construit par réplication du terme désignant le sang *tëbbë*. C'est d'ailleurs également par une transformation de la coloration des lèvres que, dans la même communauté, on subodorait que certains pouvaient s'adonner à des pratiques de sorcellerie (*brujería*). Ceux-ci étaient réputés avoir des lèvres «bleu-vert» et non rosées. Un tel parallélisme est un premier indice de contiguïté entre la sexualité et le monde général des esprits (envisagés sous leur forme négative), en raison des altérations relativement similaires qu'ils provoquent dans le corps, et qu'on aura l'occasion *infra* de voir exprimées d'une façon encore plus explicite.⁵³

⁵² Ce n'est d'ailleurs sans doute pas un simple hasard que l'évocation de ces précautions sexuelles apparut dans une conversation qui se poursuivra sur les effets pernecieux de la consommation du foie de raie *isuna chashta*, qui rend les chasseurs incapables d'atteindre leur cible.

⁵³ D'autres altérations corporelles, plus ou moins clairement liées à la santé et au sang, s'expriment par le registre des couleurs. Un visage ou des lèvres pâles, *püjtüshi*, est un signe de mauvaise santé, de maladie, de faiblesse corporelle. Certains Yuracaré du Chapare associent ce symptôme avec l'anémie. Il en va de même

Les transformations corporelles ne sont cependant pas les seules implications incontrôlables qui découlent des rapports charnels et ceux-ci peuvent également provoquer d'autres symptômes. C'est ainsi qu'un jeune homme célibataire qui se plaignait un jour de son peu d'envie de manger, subira les quolibets de son beau-frère, qui lui demanda ce qu'il avait fait la nuit antérieure. Bien qu'il ait répondu que son manque d'appétit était dû à une insomnie, son interlocuteur conclura, niant ce qu'il avait entendu, facétieux : « On va dire ça à ton papa, tu vas voir, et il va te fouetter (*chicotear*) ». Enfin, sur le haut Isiboro toujours, pour des raisons sans doute complexes, et qui n'ont pas trait exclusivement à la sexualité, mais aussi à d'autres influences (notamment évangélistes), le seul homme polygyne de la communauté était décrit comme "paresseux". Non seulement, avoir deux épouses c'était mal, parce que ce n'était pas recommandé par les pasteurs évangélistes, mais aussi, parce que ce type de situation allait de pair avec une sexualité redoublée et, par conséquent, plus encline à faire perdre au mari une part de son énergie et de sa puissance. Le danger intrinsèque de la sexualité et de ses effets sur le dynamisme des personnes, s'il est attesté clairement dans les rapports entre parents, se voit confirmé dans le cas des rapports sexuels interethniques. Comme on a eu l'occasion d'en faire la mention⁵⁴, les rapports sexuels avec des non-Yuracaré étaient (et sont encore sur le haut Isiboro) réputés provoquer une altération définitive du corps. Il s'agit ici d'une altération bien plus importante qu'un simple changement de couleur du sang. On évoque ainsi le vieillissement prématuré qu'ils entraînent, ou l'assèchement mortifère des viscères.

Les altérations du corps consubstantielles à la pratique de la sexualité sont associées de plus, sinon toujours du moins de manière récurrente, au domaine des esprits. Ce type de connexions se retrouve de manière explicitement attestée dans le cas du problème des odeurs sexuelles. Si les odeurs de règles sont en elles-mêmes définitivement peu salubres, de façon générale, seront considérées comme telles toutes les odeurs émanant des organes génitaux. Aussi les Yuracaré préconisent-ils un précautionneux nettoyage de ceux-ci après un rapport sexuel, pas tellement pour des raisons hygiénistes, qu'en raison de conséquences "spirituelles". Les esprits, quels qu'ils soient en effet, sont fortement incommodés par ces odeurs, qualifiées de *oyyo*, « puantes », au même titre que les menstrues. D'un odorat très développé, ils se sentent incommodés par ces exhalaisons pour eux méphitiques et risquent par conséquent de se venger de la souillure qui leur est imposée par les humains, en

lorsque l'on décrit quelqu'un à travers l'expression *bubush i-tanti*, « il a le visage jaune ». Cette expression peut également dévoiler le sorcier, une personne malade chroniquement ou encore à l'agonie.

⁵⁴ Cf. chapitre VI/3/a.

“envoyant” des maladies, directement aux coupables, ou indirectement à leurs proches, les jeunes enfants étant les proies plus faciles à surprendre.

Cette pollution d’ampleur cosmologique, touchant les règles féminines et les fluides sexuels, s’étend également aux déjections corporelles – urines et défécations – qui, elles aussi, sont susceptibles de provoquer le mécontentement des esprits, maîtres de certains lieux ou de certaines plantes. C’est ainsi qu’une série de prohibitions particulièrement notoires touchent les esprits / maîtres de la terre, *elle a-eme* ou *tüjüssa a-tíbata* pour les nommer par leurs noms les plus communs. On recommande vivement aux jeunes enfants de ne jamais déféquer dans les lieux habités par ces esprits, plus particulièrement des affleurements d’argile, ce qui risquerait de provoquer fièvre ou autres complications de santé aux contrevenants. De même, il peut être dangereux d’uriner ou de déféquer sur, ou à proximité de certaines plantes, qui (s)ont des maîtres puissants, capables de rendre malades ceux qui les souillent. La connexion entre ce type de maladies et des maladies sexuelles est parfois d’ailleurs patente. Ainsi, un homme du haut Isiboro se plaignait d’être atteint de diarrhées récurrentes qu’il n’était pas en mesure de soigner. On attribua la faiblesse généralisée de son tube digestif à des relations sexuelles qu’il aurait eues avec des femmes d’origine andine de la zone colonisée. Il refusa cette étiologie, en disant qu’il avait malencontreusement déféqué sur une plante appelée *chitchi* et que c’était à cela qu’il devait son incontinence.

Enfin, au-delà de ces troubles de cohabitation avec les esprits, c’est aussi dans le cadre des initiations chamaniques que l’aspect pernicieux de la sexualité se retrouve. Un apprenti chamane, s’il entend se familiariser avec les esprits – et plus spécialement les esprits *Mororuma* – doit être puceau, car ces esprits sont particulièrement exigeants et détestent par-dessus tout la sexualité humaine. L’incapacité des apprentis à refréner leurs désirs est souvent invoquée pour décrire des vocations chamaniques gâchées par la fuite des esprits dans la phase cruciale de rapprochement avec ces existants. Il n’est pas encore le lieu ici d’entrer plus avant dans le vaste problème du commerce avec les esprits, en raison de sa complexité, et l’on reviendra sur ce sujet⁵⁵. Il suffit cependant de remarquer pour l’instant que la sexualité, en plus d’être potentiellement nocive pour soi, est une activité également “anti-chamanique” par excellence.

La dernière dimension des dangers inhérents à la sexualité – l’impact indirect sur des situations en cours ou des événements à venir – appartient *lato sensu* également à leur connexion au monde des esprits, mais moins directement que dans le cas du dégoût explicite

⁵⁵ Cf. chapitre IX/2/b.

dont ceux-ci font preuve. Plusieurs cas de figure peuvent être évoqués qui tous démontrent l'espèce de causalité néfaste qui fait de la sexualité un vecteur d'adversité. En premier lieu, les rapports sexuels sont nuisibles à un certain nombre de maladies, et particulièrement celles qui sont liées à des infections cutanées, des ulcères, des plaies purulentes, dont elles ne font qu'aggraver les symptômes (*a-dyolti*, « mettre en colère »).⁵⁶ Plus sérieusement, dans le cas de morsures de serpent, la personne malade peut voir son état empirer si des proches ont de tels rapports, ou si, dans sa proximité, un couple aura eu des rapports sexuels, avec en dernière extrémité des conséquences mortelles. Lors de maladies graves atteignant un proche, il est préférable, par mesure de sécurité, d'éviter ce type d'échanges corporels ; au mieux, ils seront mal vus ; au pire, ils feront l'objet de médisance, voire même, s'ils interviennent dans le cadre de mauvaises relations interpersonnelles, d'une imputation plus ou moins voilée de responsabilité en cas de recrudescence des symptômes de maladie.

On a vu que l'abstinence était essentielle pour les duellistes, ainsi que pour ceux qui se soumettent aux saignées ; elle est également nécessaire lors de certaines activités productrices ritualisées. Lorsque l'on organise une pêche à la nivrée, il est impératif qu'aucun des membres de l'équipe mixte qui ira empoisonner la rivière, n'ait eu de relations sexuelles, sinon c'est le venin de pêche qui perd son effet et la nivrée sera un échec. Si, dans l'ensemble de ces cas, les rapports sexuels ont un pouvoir de condensation venimeuse (maladies purulentes, morsures de serpent), ou d'anti-venin (nivrée), ils n'agissent pas seulement sur ce registre. On prétend ainsi (haut Sécure) que les rapports sexuels étaient prohibés lors de la confection de céramiques. D'un simple regard, la potière non chaste pouvait faire éclater les poteries en cours de confection. Le bon déroulement de récoltes des dattes du palmier *uruppa* (esp. : *majo*), desquelles les Yuracaré extraient de l'huile, dépend également de la chasteté de ceux qui les réalisent. L'homme qui grimpe au palmier pour faire tomber les dattes que recueillent les femmes, se doit d'être continent : en cas contraire, les dattes ne produiront pas d'huile, mais seulement une écume dépourvue de toute qualité. Il en allait de même lors de l'extraction de sel par évaporation dans des rivières salées, mais cette fois, il s'agissait vraisemblablement plus de se protéger des entités tutélaires rattachées à ces lieux, et certains admettent qu'un même interdit serait de rigueur lors d'extraction d'or alluvionnaire. Mais toute action qui sort de l'ordinaire peut demander comme mesure de précaution de pratiquer

⁵⁶ D'Orbigny relate à ce propos que si les Yuracaré « ont des abcès, ils donnent le pus à certaines fourmis, afin que l'humeur ne revienne plus dans leur corps. » (1844, p. 208). Ce mode de traitement ancien était probablement identique à celui que l'on peut réserver toujours aujourd'hui aux poinçons des saignées. Il confirme ainsi le lien étroit entre les plaies purulentes et la paresse dont on se débarrasse grâce à une "décontamination" opérée par le venin de certaines espèces de fourmis.

l'abstinence. C'est ainsi que peu avant un retour en Europe, dans une discussion menée à la veillée sur le transport aérien et ses risques, un habitant du haut Isiboro viendra le lendemain me dire qu'il ne fallait surtout pas que j'aie de rapports sexuels avant de prendre l'avion.

b. Élever sa progéniture

Si l'activité sexuelle est susceptible d'entraîner des conséquences pouvant nuire à son entourage ou à soi-même, et requiert de prendre des mesures préventives pour en minimiser les impacts, elle demeure un souci marginal au regard des préoccupations que conçoivent les parents vis-à-vis de leur progéniture : la crainte que leurs enfants ne survivent pas. On a vu qu'une des craintes majeures qui transparaît dans les rituels de la première menstruation, voire lors de l'inauguration d'une auge à manioc, est celle de concevoir des enfants difformes (plus spécialement sourds-muets) ou qui n'atteindront pas l'âge adulte. Si la mortalité infantile et enfantine peut donc être interprétée *ex-post facto* comme le non-respect des comportements formels liés à ces rituels, elle tient aussi à l'inachèvement du développement ontogénique et à l'incapacité d'exercer un véritable contrôle sur eux-mêmes des enfants, que les parents, par leurs attentions et leurs soins, doivent compenser. Mais l'incomplétude des enfants ou des bébés, se rapporte en cela à leur étroite (et involontaire) connexion avec le monde des esprits. Les difficultés particulières qui entourent la naissance et les premiers mois de vie, sont le prolongement logique de la problématique mise en évidence lors de la puberté féminine. La naissance est un événement particulièrement problématique pour les Yuracaré, une ouverture et une expulsion du corps de la femme, accompagnée de saignements qui évidemment aussi sont susceptibles de réveiller la colère des esprits. Elle nécessite de la part des parents surtout, mais aussi des proches, de nombreuses précautions et un contrôle de ses activités redoublé pour que la santé de tous et du bébé en particulier soit préservée.

Le discours sur la procréation n'est pas extraordinairement développé parmi les Yuracaré. On retrouve exposés, comme c'est le cas dans de nombreuses populations des basses terres, les mêmes principes minimaux. Le fœtus est le fruit conjoint de la mère et du père, en témoignent les cas de stérilité qui affectent l'un ou l'autre sexe. Le mélange du sang de la mère et du sperme du père donne naissance à un enfant qui se développe dans un utérus associé à une maison, <*á-nñu sîbë-të*>, lit. « l'abri du nourrisson ». Le fœtus est appelé *a-wuchi* (terme qui peut se donner également à un nouveau-né), et le placenta (avec le cordon ombilical), comme on l'a vu dans un chapitre antérieur, *a-che-te*. Le rôle davantage passif de

la mère en comparaison de celui du père peut se noter cependant dans l'opposition entre les verbes *li-mujushi*, « être enceinte » (l'état de la femme) et *li-mujush-ë*, « mettre enceinte », une forme causative qui ne peut être prédiquée qu'à un sujet masculin.

La capacité procréative des hommes n'est toutefois pas absolue et dépend de la qualité du sperme. C'est ainsi qu'un sperme dilué, clair, *chawchawa*, pourra être considéré comme improductif. Néanmoins, la conception n'est pas forcément appréhendée seulement comme le résultat de la sexualité. Sans que l'on puisse indiquer s'il s'agit d'une élaboration strictement chrétienne, ou d'une réélaboration d'idées plus anciennes, les habitants du haut Isiboro – convertis à l'évangélisme, rappelons-le – admettaient qu'il fallait que Dieu “envoie” l'enfant, pour que la conception ait lieu. La fécondation, par ailleurs, peut être annoncée en songe à la mère, si celle-ci rêve de l'un de ses animaux familiers. Durant la grossesse, le développement du fœtus n'est cependant pas exclusivement réalisé par l'alimentation : s'il n'a jamais été possible d'obtenir des informations explicites sur le rôle fabricant du sperme masculin au cours de celle-ci, et que les Yuracaré ne font jamais référence à la possibilité qu'un enfant, puisse avoir plusieurs pères, si la mère enceinte a plusieurs partenaires, en revanche la référence à une contribution intentionnelle, extra-utérine, à la fabrication de l'enfant peut être évoquée. Certains Yuracaré admettent, comme ceux du haut Isiboro, que la bonne conformation du fœtus, et surtout le développement d'une ossature sans défaut, est à mettre au compte du travail de l'âme des mères qui, en rêve, vont chercher ou récupèrent les os du gibier ou du poisson et les transmettent à leurs enfants.

L'ensemble des principes de précaution observés durant la grossesse par les femmes, tels qu'elles pourraient en faire part n'ont pas été suffisamment étudiés pour qu'on puisse en proposer une analyse plus détaillée. On relèvera deux pratiques de contrôle, l'une alimentaire et l'autre comportementale : les femmes enceintes ne doivent pas manger de fruits doubles (particulièrement les bananes *tëllë* ou *ishmanshi*), qui pourraient entraîner la naissance de jumeaux. Un interlocuteur de l'Ichoa relevait que les femmes enceintes ne doivent pas s'approcher de cadavres, car l'enfant à naître pourrait être contaminé par l'odeur du mort *in utero*, naissant par la suite avec des ongles noirs.⁵⁷ Il est possible que la faiblesse relative de

⁵⁷ Cette maladie a été identifiée sous le nom de *pasmo*, mais il est plus vraisemblable que l'interlocuteur faisait référence à une maladie plus communément appelée *mocheo*. Ces deux termes étant traités à juste titre comme des catégories nosologiques importantes pour les Yuracaré comme en témoigne le travail de Djup (2007), il convient ici d'en préciser les limites de l'usage et l'origine. *Pasmo* est un terme alternatif qui est donné comme synonyme de tétanos (cf. Lara Delgado, 2002, p. 109, Djup, 2007, p. 103). Cette équation ne doit pas laisser penser que *pasmo* désigne ce que la biomédecine entend par tétanos. Pour les Yuracaré, le *pasmo* est, sous sa forme stéréotypée, une maladie provoquée par un excès de chaleur, dont on peut souffrir par exemple lorsque l'on s'assoit sur un banc surchauffé par le soleil. Par extension il peut servir à désigner toute forme d'insolation. Les symptômes associés sont généralement de la fièvre (yu. : *ushuri*), de la constipation et des difficultés à uriner

soins et de préoccupations entourant la gestation, corresponde au statut non pleinement “humain” du fœtus. D’Orbigny rapporte ainsi dans un texte qui révèle l’intérêt de celui qui en est la source première, le père Lacueva, que les Yuracaré ne voyaient ni dans l’avortement ni dans l’infanticide postnatal, la cause d’un dilemme moral. De telles pratiques, alors courantes, permettaient un véritable contrôle des naissances avec une élimination de la progéniture pour des raisons aussi bien sociales que biologiques. Il était possible de se défaire d’un enfant si l’on estimait qu’on n’allait pas pouvoir prendre soin de lui, s’il était d’origine adultérine, ou encore s’il se présentait contrefait à la naissance, et probablement aussi lors de naissances multiples⁵⁸.

L’avortement et l’infanticide sont des pratiques qui semblent se maintenir jusqu’à ce jour, mais, fortement muselées par le sceau du secret, elles demeurent clandestines, et l’on doit se contenter de s’en tenir à des rumeurs plus qu’à des faits. On remarquera, toutefois, que si des Yuracaré présentant des malformations de naissance ont pu être rencontrés, aucun cas de gémellité n’a été observé, dans aucune des communautés où l’on a eu l’occasion de séjourner.⁵⁹ La libéralité avec laquelle les Yuracaré pouvaient se défaire de nouveau-nés provient du fait que ceux-ci ne sont pas considérés comme des êtres sociaux : ils ne sont que des êtres en puissance, mais non encore accomplis. Lorsque les Yuracaré se plaignent d’avoir perdu un enfant, ils admettent que cette souffrance s’accroît à mesure qu’il s’approche de l’âge adulte et que cet être a permis le partage d’une vie commune. Si la mort d’un bébé est évidemment regrettable et regrettée, c’est à un moindre titre, car sa brève existence ne permet

(ces informations sont corroborées par Thomas et Vandebroek, 2006, p. 24). Certains Yuracaré partagent cette catégorie nosologique avec les Mojeños (Trinitarios). On la retrouve d’ailleurs avec des variantes chez les Chiquitanos (Lachner-Eitzenberger, 2006 p. 83). Pour ma part, je n’ai entendu le terme utilisé que par les Yuracaré du haut Sécure. Il était inconnu des Yuracaré du haut Isiboro, et il semble que ce soit le cas également d’une grande partie des Yuracaré du rio Chapare. Le terme mocheo – et la maladie qu’il désigne : une infection par l’odeur des morts (ou de dépouilles d’animaux morts) – présente un cas similaire à celui de *pasmo* (cf. Thomas and Vandebroek, 2006, p. 24). Il s’agit d’une catégorie nosologique qui s’est vraisemblablement diffusée chez les Yuracaré par contact avec les Mojeños. Ce terme, dont on n’a pas pu tracer l’origine, est également bien diffusé dans les basses terres métisso-créoles de Bolivie (Lachner-Eitzenberger, 2006, p 92). Bayo (1910, p. 146) en fait déjà mention comme le nom d’une couleur jaune cadavérique.

⁵⁸ « Afin de s’épargner la peine d’élever leurs enfants [sic.], elles emploient des moyens pour se faire avorter ou pour ne pas concevoir. L’infanticide est aussi très-fréquent [sic.]. Les enfants [sic.] illégitimes sont immédiatement étouffés par la mère ou tués par le père ; et même dans les bons ménages, lorsqu’ils croient avoir assez d’enfants pour les soutenir dans leur vieillesse, ils tuent les autres. Ils en font ainsi des enfants contrefaits, des enfants adultérins, et lorsqu’ils en ont plusieurs du même sexe, ou lorsque leurs premiers enfants meurent ; car alors ils auraient la peine d’élever les derniers, sans pouvoir profiter de leur travail. Du reste, la femme ne fait nulle difficulté de publier d’avance qu’elle n’élèvera pas l’enfant [sic.] qu’elle porte dans son sein » (d’Orbigny 1844, p. 207).

⁵⁹ Ces observations sont confirmées également pour plusieurs communautés du Sécure et de l’Isiboro. Communication personnelle de Rik van Gijn et Sonja Gipper, et pour quelques communautés du rio Chapare. On peut en conclure qu’il y a effectivement, dans ce cas, élimination d’au moins un des jumeaux.

pas à ses proches d'accumuler de souvenirs saillants qui le concernent, et qui puissent l'individualiser.⁶⁰

Si la grossesse semble susciter peu d'inquiétudes, il n'en va pas de même de l'accouchement qui entraîne de nombreuses précautions, afin d'éviter des dommages, non seulement à l'enfant, mais aussi aux parents et proches parents. Il s'agit du phénomène bien connu de la couvade. La naissance est un événement essentiellement féminin, auquel, parfois, le père participe, mais il n'a plus lieu "en forêt" comme l'indiquait d'Orbigny⁶¹. La parturiente, si besoin est, prend place dans la moustiquaire et se trouve aidée par une femme expérimentée, ses sœurs ou parentes sont souvent présentes au moment de la délivrance, voire toute la communauté dans le cas d'un accouchement difficile. Le placenta est généralement enterré à proximité d'une maison, à la lisière de la forêt, sous un bananier, souvent emballé dans un tissu, afin qu'aucun animal ne puisse s'en approcher et recouvert d'un petit monticule de terre, que l'on doit entretenir au moins jusqu'à ce que le bébé ait environ six mois. On redoute particulièrement que le lézard *koyosho* ne vienne faire son terrier à proximité. Si l'on ne désherbe pas régulièrement le monticule, ou si le placenta est mangé par un animal, le bébé risque de pleurer exagérément⁶². Contrairement à ce qu'indique d'Orbigny⁶³, une femme ne reprend pas après l'accouchement ses tâches ordinaires. Les observations effectuées lors de deux naissances, sur le haut Isiboro, en témoignent. Les jeunes parturientes restent durant une semaine en repos et ne se remettent que progressivement à leurs activités.

Lors d'un premier accouchement, les parturientes sont soumises au même isolement que lors du rituel qui entoure leur première menstruation, absence de nourriture mise à part et elles ne sont pas appelées *shama-ta*. Elles restent cloîtrées en permanence à l'intérieur de leur moustiquaire, allaitant leur bébé, et seules leurs proches parentes féminines, sœurs, mère, tantes, s'occupent d'elles, leur apportant la nourriture dont elles ont besoin et les ustensiles nécessaires à leur toilette. En aucun cas, elles ne se promènent ou ne participent à la vie sociale environnante, ni ne montrent leur enfant qui reste durant toute cette période caché à la vue de ses proches, à l'exception du père qui peut s'en approcher. Ces précautions sont liées à la crainte des esprits (plus particulièrement des esprits *elle tibatá*) qui, dans les premiers jours,

⁶⁰ Une jeune mère ayant perdu un bébé de quelques mois, sur le haut Isiboro, ne laissait en rien remarquer qu'elle venait de vivre un tel événement, ce qui n'était pas le cas de personnes qui furent endeuillées, dans la même communauté, par la mort d'enfants âgés entre 5 et 10 ans qui, des semaines après le deuil, laissaient voir la détresse provoquée par cette perte.

⁶¹ D'Orbigny (1844, p. 207).

⁶² Je n'ai pas eu l'occasion d'entendre, comme Djup (2007, p. 104) que certains considéraient important de placer le fœtus à proximité d'un arbre ou d'un poteau de soutènement de la maison, ou encore à l'ombre, pour éviter qu'il soit atteint de *pasmo*, entendu ici comme une insolation.

⁶³ *Ibid.*

sont attirés par les odeurs dégagées par les écoulements de sang qui suivent l'accouchement, et pourraient provoquer la mort de l'enfant, voire sa disparition physique, tout en mettant en danger la mère au premier chef. Cette crainte est parfois commentée d'une façon extrêmement explicite. Dans une communauté du haut Chapare, une femme expliquait ainsi comment elle avait entendu dire qu'à la suite d'un accouchement, un bébé avait été littéralement "enlevé" par des esprits (dans ce cas des *Mororumas*), qui dès lors se chargèrent de l'éduquer.⁶⁴ Au même titre que les femmes qui ont leurs règles, une nouvelle naissance nécessite de mettre entre parenthèses durant un certain temps tout rapport sexuel qui pourrait s'avérer nocif pour la famille et pour l'enfant, dont on prétend qu'il en perdrait du poids et pourrait en mourir. Les défécations du bébé et son urine sont également considérées particulièrement dangereuses et d'une odeur propice à mettre en colère les esprits. Pour éviter qu'un quelconque type de vent qui pourrait être une de leur manifestation sensible, ne se propage à l'intérieur de la maison, on peut placer des bâches de plastique à proximité de la moustiquaire (haut Isiboro). Cette précaution était expliquée par le fait qu'elle permettait autant de protéger de la maladie (produite par des esprits et souvent appelée en espagnol *mal viento*) qu'elle permettait de faire de l'ombre à l'enfant. La crainte de l'exposition solaire est une préoccupation récurrente des parents, elle est liée à la possibilité que l'enfant ait de la fièvre (*ushuri*) ou soit atteint de *pasmo* et s'associe à l'idée qu'il pourrait se raidir et se « sécher ». La fragilité ontologique du nouveau-né est telle que le père doit s'abstenir, à tout le moins les premiers jours qui suivent la naissance, d'aller en forêt, de peur de déchaîner les esprits. Il doit même éviter tous travaux importants, car en se fatiguant (*ka-ushi*), il pourrait fatiguer le nourrisson et provoquer sa mort. La crainte des parents, durant les premiers jours de la vie de l'enfant, concerne ces attaques fulgurantes d'esprits et est clairement notée par le rituel de sortie de la moustiquaire de la mère et du bébé. En guise de protection, la mère doit se peindre les tibias avec du roucou, et l'on dessine sur le front du bébé une petite croix (avec du roucou également ou du charbon)⁶⁵.

La crainte des esprits est encore attestée par le fait que ni la mère, tant qu'elle n'a pas fini d'éliminer le sang de son accouchement, ni le bébé, au moins durant environ six mois, ne peuvent aller se baigner à la rivière et pas même au ruisseau. À l'approche des cours d'eau, l'odeur du sang risquerait d'indisposer les *elle-tibata* qui pourraient s'en prendre au bébé. On utilise aujourd'hui des bassins en plastique pour baigner les nourrissons à la maison.

⁶⁴ Il n'est pas impossible que l'enlèvement des nouveaux-nés par les esprits soit pas connecté aux pratiques de l'infanticide, et précisément permette de les masquer en sauvant les apparences.

⁶⁵ Pour d'autres stratégies de protections ou des rituels similaires, cf. Djup (2007, p. 108).

Autrefois, on creusait dans le sol un petit puits qu'on remplissait d'eau. Si on évitait de cette façon un contact négatif avec les *elle-tíbata*, on pouvait même provoquer, avec un peu de chance, une association positive avec un serpent considéré comme un maître du gibier, et qui représente dans un certain sens un avatar positif de ces derniers. On raconte, en effet, qu'un minuscule serpent *wináptere* pouvait, comme par enchantement, apparaître dans le petit puits. Ce serpent, bébé lui aussi, devenait le compagnon du nouveau-né et grandissait en parallèle avec lui. Une fois adulte, ce serpent, étant lui-même un maître du gibier, se chargeait de donner à son compagnon toutes les proies qu'il souhaitait. S'il s'agissait d'un garçon, il ne rentrait jamais bredouille de la chasse, et s'il s'agissait d'une fille, elle pouvait aller chercher en forêt les proies que le serpent lui laissait⁶⁶. Le nourrisson, lorsqu'il est nourri au sein et vit une grande partie de son temps collé au corps de sa mère, est un être à la fois fragile et non socialisé, totalement dépendant des soins dont on l'entoure ; son manque d'autonomie se marque particulièrement par son incapacité à se déplacer et à communiquer à ses proches ce qu'il ressent, sinon par des larmes. Contrairement à d'autres populations des basses terres, les Yuracaré ne disent pas que les bébés ont une âme plus facilement détachable du corps que les adultes. En revanche, ils remarquent qu'à la différence des adultes, ils sont beaucoup plus facilement effrayés, c'est-à-dire encore incapables d'exercer un contrôle effectif sur eux-mêmes. Cette capacité d'être effrayés pour un rien fait, estime-t-on, des bébés et des enfants en bas âge des proies faciles pour des esprits mal intentionnés, qui utilisent ou provoquent ces moments de peur pour s'emparer de leur âme. C'est ainsi que l'on redoute particulièrement qu'un bébé pleure sans que l'on puisse attribuer cet état à des symptômes de douleur ou à la faim, de même s'il se réveille effrayé dans son sommeil. On prétend en effet que les esprits peuvent se manifester à eux sous des formes effrayantes, par exemple un « chien aboyant » et agressif.

Pour éviter ce type d'atteintes et pour assurer aussi bien sécurité que protection à leurs enfants, les parents Yuracaré utilisent l'emmaillotement comme un remède préventif. À la différence de l'usage, commun dans les Andes, où il est surtout associé à une volonté de donner à l'enfant un corps sain – un dos droit, une ossature bien formée – c'est davantage ici une technique qui vise à protéger l'enfant de périls extérieurs, autant qu'à l'aider à être calme lorsque l'on commence à le faire dormir sans la présence réconfortante du corps de sa mère. Avec des tissus que l'on ne serre pas trop, mais qui assujettissent néanmoins les bras au corps et maintiennent les jambes l'une à l'autre, la mère peut ainsi déposer son enfant dans un petit

⁶⁶ On raconte qu'une telle apparition, il y a de cela peu d'années, a eu lieu sur le Chapare, pourtant la zone la plus acculturée du territoire yuracaré. Cette anecdote est tenue pour vraie par la plupart de ceux qui en parlent.

hamac⁶⁷ à proximité du lieu où ses tâches l'appellent. Cette technique peut être nommée de différentes façons en yuracaré par des verbes de sens généraux qui, dans chaque cas, soulignent l'un ou l'autre de ses aspects. *Pilolo* et *soso* désignent l'acte d'envelopper d'une couche protectrice quelque chose et dont le dérivé *sos-to-w* peut signifier « langes » (esp. : *pañales*) ; *pimpë* signifie plus spécifiquement « enruler », ou « faire tourner quelque chose autour d'un axe », dans le cas de l'emballotement, le tissu autour du corps ; *tunta* fait référence à l'absence de mouvement et signifie littéralement « attacher » ou « enchevêtrer ». La technique de l'emballotement ne se réalise toutefois pas seulement dans le cas des bébés que l'on veut protéger et calmer, mais également dans celui de jeunes animaux familiers retirés de leur milieu afin de les socialiser⁶⁸.

Ces efforts, néanmoins, n'empêchent pas les enfants de tomber malades. Dans de tels cas et selon leur gravité, les parents peuvent prendre très à cœur la situation afin de favoriser la guérison et d'éviter une recrudescence de la maladie. Si tous les parents ne sont pas affectés de la même manière, certains, particulièrement s'il s'agit de leur premier enfant, disparaissent complètement de la vie sociale environnante, un luxe de précautions dont on n'use pas avec des malades adultes, sauf lorsque l'on entoure un mourant dans son agonie. Non seulement on ne repliera pas la moustiquaire où repose l'enfant en compagnie de ses parents, qui sont à ses côtés en permanence et le veillent avec d'autant plus d'inquiétude que les symptômes sont graves, mais on disposera encore des coupe-vent, par exemple des bâches en plastique, pour éviter qu'il subisse des courants d'air. On rappelle d'ailleurs, à cette occasion, que le vent est mauvais, pouvant être provoqué par les esprits. Enfin pour éviter la moindre perturbation, on peut aller même jusqu'à ne plus parler qu'à voix basse, non seulement entre les parents, mais également avec un visiteur qui se présenterait inopinément. Sur le haut Sécure, un couple est ainsi resté deux jours sans s'éloigner de son enfant de deux ans, lequel heureusement se remit par la suite.

La crainte directe des esprits est certainement la préoccupation principale des parents yuracaré, mais élever un enfant ne signifie pas le protéger seulement de ces agressions invisibles. L'incomplétude ontologique rend également fragile le propre développement physique du petit. Les Yuracaré donnent de l'importance à un grand nombre d'interdits alimentaires, qui s'expliquent par des raisons variées, et concernent tout ou partie de la chair d'espèces animales, plus rarement des espèces végétales, dont on dit qu'elles sont *ka-li-bene*

⁶⁷ Le hamac *chipchi* n'est utilisé par les Yuracaré que pour déposer des bébés préalablement emballotés, et permet de les bercer pour les tranquilliser.

⁶⁸ Cf. chapitre VIII/3/b.

(nuisibles à la santé)⁶⁹. Parmi les différents aliments dont la mère yuracaré doit se priver après l'accouchement, et pour environ une année afin de ne pas mettre en danger son enfant, on trouve ceux qui causent la maladie dite *tëju* (*tëju-ja*, « rendre *tëju* »). Les symptômes principaux de cette pathologie sont, pour les bébés, l'impossibilité de prendre du poids, ou pire encore la perte de poids ; en espagnol quelques Yuracaré peuvent nommer cette maladie *anemia* « anémie » ou *desnutrición* « malnutrition ». Mais elle est réputée provoquer aussi d'autres symptômes comme des maux de tête, des nausées et des vertiges (esp. : *mareo*) voire, dans les cas les plus graves, aller jusqu'à la folie. Il s'agit d'une maladie prise très au sérieux car elle peut entraîner la mort, dont le nom, un peu surprenant, signifie littéralement « cru », et est, sous cette acception, équivalent des termes *sosto*, *sónsoto* ou encore *sonso* qui tous viennent décrire la chair fraîche d'un animal. Il est difficile en synchronie de savoir exactement pourquoi ce terme a pu servir à désigner une catégorie nosologique, puisque les aliments qui « rendent *tëju* » n'ont pas besoin d'être consommés sans cuisson pour rendre malade d'un côté et, réciproquement, la consommation d'un aliment cru ne rend pas *tëju*. Mais il demeure plus que probable que la source de cette désignation est bien une capacité nuisible intrinsèque à la chair (cru) de certains aliments, à leur « composition » ou leurs propriétés internes. On dit d'ailleurs que ces aliments sont « poisons » (Esp. *veneno*) ou simplement « forts » (*binta*).

Plusieurs espèces sont très systématiquement considérées comme génératrices de *tëju* : pour la viande de chasse, les plus systématiquement et stéréotypiquement considérées comme vecteurs de cette maladie sont la chair des cervidés *bënñu*, celle des aras rouges *túshija*, à quoi s'ajoute parfois le tapir ; pour les poissons, celles du siluridé *chinkuyna*, et dans une moindre mesure ses espèces parentes *uruchilë* et *kapu*. On peut ajouter à cette série les œufs de tortues *tarrakiya*. Pourquoi ces espèces en particulier ? Aucune explication générale ne semble se dégager. A. Djup, a recueilli l'information selon laquelle certaines de ces espèces sont associées aux esprits maîtres du gibier (*tüjüssa tíbata*), par exemple le poisson *chinkuyna*, ou encore que vaudrait au ara d'entrer dans cette liste le fait qu'il consomme beaucoup de graines vénéneuses de l'arbre *tomochi*⁷⁰, mais ces explications particulières ne peuvent par exemple expliquer l'association des œufs de tortues aux espèces périlleuses. Il n'est pas impossible que les espèces génératrices de *tëju* l'aient été historiquement sur la base de critères différents. Mais que la nocivité intrinsèque réputée de leur chair en soit le facteur commun sur lequel

⁶⁹ Le verbe *ka-li-bene*, est construit sur la racine *bene* : c'est cette racine redoublée qui donne l'adjectif *benébene* à travers lequel le sentiment de dérégulation cosmologique des Yuracaré peut être décrit. En l'occurrence ce sont des aliments qui « font du mal ».

⁷⁰ Djup (2007, p 206).

leur regroupement s'est opéré, nous est confirmé par une autre série d'aliments dont la consommation est également prohibée et qui, s'ils ne rendent pas *tëju*, provoquent la malnutrition : ce sont des condiments accessibles aujourd'hui à certains Yuracaré et qualifiés de fort (*binta*) : l'ail, l'oignon, le cumin (esp. : *comino*), ou encore l'alcool à 90° consommé comme boisson.

D'autres espèces animales que celles qui provoquent le *tëju* (parfois les mêmes) sont évitées, parce qu'on considère qu'elles peuvent entraîner un transfert métonymique de propriétés comportementales ou physiologiques au corps du bébé ; on entend de ce fait éviter un mauvais développement ontogénique de ses enfants, souvent éviter aussi qu'ils ne deviennent ainsi paresseux. Outre qu'elle est génératrice de *tëju*, la chair de cervidé ne doit pas non plus être consommée, car elle génère des jambes grêles, de même celle du singe araignée *soto* provoque des bras trop longs et trop fins, un muscle non identifié en forme de boule que l'on trouve dans les pattes de l'agouti *ishete* empêcherait l'endurance à la marche, enfin la chair du kinkajou et de l'olingo (mammifères nocturnes appelés tous deux *utushi*), ne doit pas être consommée, car elle empêche les bébés de dormir. Mais plus généralement, sans qu'ils soient considérés systématiquement comme générateurs de *tëju* ou qu'on redoute un transfert métonymique de qualités physiques, tous ou presque tous les quadrupèdes peuvent passer pour dangereux, au principe qu'ils sont les animaux familiers (*a-tiba*) des maîtres du gibier⁷¹. Les comportements et les commentaires sont variables d'une communauté, voire d'une famille, à une autre ; reste que les parents yuracaré redoutent aussi certaines espèces animales, notamment certaines espèces de singes, pour leur capacité à ensorceler (*ka-li-jore-rë*) les bébés, et à emporter leurs âmes (pour les donner à leurs maîtres). On a relevé ainsi le cas d'un nourrisson tombé malade parce que son regard se serait malheureusement croisé avec celui d'un singe araignée mourant.

Les difficultés à maintenir en santé un enfant ne se limitent pas à suivre le réseau des prohibitions alimentaires décrites ci-dessus. La mère, en particulier, après avoir mis au monde un enfant, doit être attentive à de nombreux détails pour recouvrer la santé et pour éviter que l'adversité ne touche son ménage. Durant plusieurs semaines, elle doit renoncer ainsi à se livrer à des travaux trop pénibles, notamment porter des charges, car, dit-on, cela pourrait provoquer le retournement et l'expulsion de l'utérus hors de son corps. Cantonnée à la maison, la jeune mère ne peut pas non plus filer le coton ou coudre, autant d'activités de nouage et de perçage réputées avoir des conséquences néfastes sur le rétablissement de sa

⁷¹ Semblent échapper cependant à ces interdits l'agouti, le paca et le singe apelle.

matrice. Elle doit prêter par ailleurs une attention redoublée à l'âtre et surveiller que des enfants en bas âge n'urinent pas dans le feu, ce qui risquerait de couper la production de lait ; de la même manière, il n'est pas recommandé d'utiliser des bois ayant des épines, car ils pourraient provoquer l'apparition de verrues sur le corps du bébé. Enfin elle doit faire attention de ne jamais jeter les cheveux de ses jeunes enfants, en effet, si un bébé meurt en bas âge, on dit qu'il ne peut pas s'en aller, car il continue à chercher ses cheveux (il faut donc les enterrer avec lui)⁷².

À partir du moment où les enfants deviennent autonomes, apprennent à se mouvoir et à s'exprimer, les craintes diminuent, bien qu'elles demeurent latentes. Le bon développement des enfants est conditionné par une éducation peu coercitive, marquée par l'absence de deux comportements qui, s'ils peuvent se produire, sont socialement mal vus : la colère et les réprimandes agressives d'une part, les punitions et les châtiments corporels de l'autre. Ces comportements sont en effet réputés provoquer chez l'enfant une transformation interne qui met en péril son équilibre. Frapper un enfant dans un cadre qui sort précisément des saignées ou des coups de fouets acceptés, et auxquels il se prête, peut nuire à ses capacités mentales, lui faire perdre la mémoire, voire le rendre bègue, disent certains, ou encore en faire pâtir son développement physique. En général faire preuve d'agressivité à son égard pourra le rendre lunatique, excessivement peureux, ou tout simplement l'attrister, état qui favorisera la maladie. On n'éduque pas un enfant par de tels biais, mais davantage par le conseil. Frapper, donner des coups n'est d'ailleurs qu'une acception spécifique du verbe *bobo* qui signifie également « tuer » et qui, dans la construction *li-m-bobo-to*, signifie faire la guerre (lit. s'entretuer). L'attitude valorisée en cas de difficultés éducatives est bien exprimée par le verbe *kala-ya* que l'on peut traduire par « admonester » ou « réprimander », mais qui signifie également « calmer, tranquilliser, conseiller », suivant le contexte dans lequel on l'emploie.

L'ensemble de la transmission des savoirs est, pour sa part, entièrement lié à cette éducation dépourvue de mécanismes de coercition ou d'imposition, et se réalise par la participation à des tâches sous forme d'aide. Qu'il s'agisse de l'apprentissage d'un récit mythologique ou du savoir-faire nécessaire à la fabrication d'un type de panier, aucun Yuracaré ne dira qu'on le lui a « enseigné », mais qu'il a simplement « écouté » dans un cas, « vu » dans l'autre, ce que son père, son grand-père faisaient, et assimilé ces savoirs en raison de son propre intérêt. Le savoir est donc essentiellement « absorbé » par l'apprenant à la source de ceux qui savent sans que ces derniers ne se transforment en professeurs. Une telle

⁷² Pour des informations complémentaires sur les interdits post-partum, cf. les riches données ethnographiques réunies par Djup et ses commentaires (2007, p. 104-107).

dimension de l'apprentissage, qui n'est faite que d'écoute et de participation, s'articule finalement relativement bien avec les objectifs liés à la pratique des saignées : en agissant sur la capacité d'agence de chacun et sur ses motivations d'exister. Cette technique d'apprentissage n'est pas magique au point de faire apparaître par science infuse des savoirs non maîtrisés, mais en revanche, elle tend à développer une curiosité, un désir de faire, un désir de se réaliser.

c. La maladie et son emprise sur soi

La maladie est un problème éminemment complexe, offrant de multiples prises à l'analyse. Il n'est donc pas question ici d'en donner une vision d'ensemble, mais simplement d'en approfondir quelques aspects, dans le prolongement des données exposées dans les commentaires consacrés à la sexualité et aux soins entourant les premières phases de la vie. On a vu, avec quelques détails déjà, la place qu'occupent pour les Yuracaré les maladies qui résultent de propriétés intrinsèques des choses et des êtres, et que seules des précautions adéquates permettent d'éviter. La diversité de ces maladies n'a été encore que partiellement saisie, et il convient de s'arrêter maintenant sur celles qui appartiennent à des domaines que l'on n'a pas encore abordés, notamment celles qui peuvent être attribuées à des propriétés intrinsèques d'autres types d'humains et que l'on ne peut pas forcément prévenir en adoptant un comportement adéquat. D'autre part, si les maladies abordées jusqu'à présent manifestent, chacune à leur façon, l'importance que les Yuracaré attribuent au contrôle de soi (par leur astreinte à un réseau complexe d'interdits comportementaux et alimentaires), on ne doit pas oublier qu'elles côtoient des maladies dont les causes sont aussi dépendantes de la qualité des relations que l'on a avec autrui, et dont la survenue ne peut s'expliquer précisément par l'oubli de telle ou telle pratique préventive : les attaques de sorcellerie. Bien qu'elles puissent en paraître éloignées, ces attaques, que les Yuracaré estiment toujours être générées par des gens dont le visage est connu, sont liées elles aussi à la problématique du contrôle de soi : le sorcier, c'est en effet, pour eux, celui qui perd le contrôle de lui-même, soit qu'il réponde de manière démesurée aux préjudices dont il se sent victime, soit qu'il succombe à l'irrépressible "besoin" de tuer. Quant à la conception générique de la maladie, on verra qu'elle est considérée précisément et essentiellement comme un événement adverse : pour les Yuracaré, on ne tombe pas malade, mais c'est la maladie qui nous trouve.

Parmi les maladies qui font partie du monde et qu'aucun être mal intentionné ne dirige, on peut placer celles qui ont pour vecteur la contagion, ou des causes qui peuvent lui être assimilées. Le meilleur moyen de s'en préserver est soit de s'éloigner de la source qui les produit, soit de ne pas la manipuler (*ka-chamashi*) inconsidérément. Les responsables par excellence des pathologies contagieuses, dont le seul remède est l'éloignement, ont sans doute été, s'ils ne le sont plus véritablement aujourd'hui, les *Karay* ou "les Blancs", dont on a déjà mentionné à plusieurs reprises la capacité d'affecter les Yuracaré au cours de relations sexuelles. Que les Yuracaré aient pu se convaincre que les *Karay* fussent porteurs latents d'affections particulièrement périlleuses n'étonnera guère au regard de l'expérience historique du choc épidémiologique qu'ils ont vécu. Aujourd'hui, la systématique de ce type d'imputation tend à disparaître, mais elle était particulièrement d'actualité à l'époque de d'Orbigny :

« Les Yuracarès croient que les blancs apportent toujours avec eux des maladies qu'ils n'auraient pas sans cela ; aussi ne manqua-t-on pas d'attribuer à notre arrivée une coqueluche qui se déclara pendant notre séjour. Il en fut de même de fortes douleurs rhumatismales que ressentit à la jambe la femme du propriétaire de la maison que j'habitais. ⁷³

Le pouvoir pathogénique des Blancs, comme le démontre cet exemple, n'est pas forcément lu en clé intentionnelle, il est vu comme un trait des propriétés ontologiques des Blancs. À la différence d'une maladie causée par une agression chamanique, commanditée par un parent devenu ennemi, les maladies dont on imagine que les Blancs sont le vecteur, ne nécessitent pas l'existence d'un conflit effectif ou concret, d'une "raison", pour se déclencher. Cette conviction peut teinter les *Karay* d'une connotation morale et renvoyer à leur caractère génériquement "mauvais" qui finit par les rendre connexes aux esprits, en tant qu'êtres spéciaux, au comportement peu prédictible, et dotés d'une puissance (néfaste) caractérisée, mais celle-ci est toujours propre à leur espèce. Une telle situation n'a pas été sans déteindre sur le fond d'angoisse qui pouvait, à une certaine époque, marquer les échanges et les contacts des Yuracaré avec eux : « Quand des étrangers arrivent chez eux, s'il éclaire ou s'il tonne du côté d'où ils sont venus, ils en attendent des maladies et les voient avec peine. Par cette même raison, un étranger ne doit jamais parler de souffrances ; car les Yuracarès le fuiraient, de peur de gagner sa maladie. » ⁷⁴

De telles attitudes, liées au traumatisme des épidémies, n'ont pas encore totalement disparu ; elles subsistent ici ou là sous forme de traces dans les communautés Yuracaré qui ont jusqu'à aujourd'hui tenté de maintenir le plus de distance possible avec leurs voisins. Lors

⁷³ D'Orbigny (1844, p. 191).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 208.

de ma première visite sur le haut Isiboro, durant quelques jours, on me servira mes repas précautionneusement, à l'écart et à des heures différentes de ceux de mes hôtes. C'était, m'expliquera-t-on plus tard, qu'un bébé venait de naître, et qu'il fallait faire attention à ce qu'il ne tombe pas malade. Si la connexion s'établissant entre les prises de nourriture et de possibles maladies n'a pas pu être explicitée, on comprend en revanche que le statut de *Karay* – et de *Karay* alors à peine connu – qui était le mien, incitât mes hôtes à prendre des précautions qu'ils jugeaient utiles. N'ai-je pas été également perçu, par certains, sur le haut Sécure, comme un dangereux cannibale qui, en voulant apprendre le yuracaré, préparait l'invasion et l'extermination de ses hôtes ?

Certains fragments de récits mythologiques maintiennent vivace cette appréhension des *Karay*. Le récit de *Choppo* évoque ainsi le danger mortifère des haches de métal, objets *karay* que certains recommandaient de ne pas utiliser en raison du pouvoir létal dont ils étaient porteurs⁷⁵. Il est indirectement question du même thème dans l'évocation de l'extermination de la descendance de *Tiri* par des maladies qui auparavant n'existaient pas, comme le cathare et la diarrhée, quand survient la nouvelle humanité du monde du dessous, selon la version racontée sur le haut Isiboro. Bien qu'il ne soit pas explicitement fait référence aux *Karay*, la mise en scène d'un contact entre des humanités, dont l'une apporte des maladies qui font disparaître l'autre, peut difficilement être déconnectée de l'expérience historique du choc épidémiologique dont les Yuracaré ont eu à maintes reprises l'occasion de pâtir.

La connexion des Blancs à des esprits et à des êtres foncièrement méchants – visant à détruire gratuitement – apparaît également dans la mythologie, mais liée à d'autres problématiques. On la retrouve ainsi élaborée dans un autre récit, raconté sur le haut Sécure, l'histoire du hibou / esprit *Tewéttewe*. Cet esprit, désigné par le nom d'une espèce de rapaces nocturnes considérés de mauvais augure (*shama-ta*), était également identifié à un *Karay*. S'il n'est pas décrit dans le récit comme un propagateur d'épidémies, il est considéré comme « un voleur et un mangeur d'œil », qui utilisait cette stratégie pour exterminer les aïeux, et / ou les emmener avec lui, après avoir remplacé leurs yeux par des graines de palmier. À travers le thème du voleur d'œil, ce récit se rattache à un cycle de narrations dont l'extension va bien au-delà des Yuracaré, et qu'ils ont probablement adapté, sans forcément en être les auteurs.⁷⁶

Face aux dangers intrinsèques de la diffusion des épidémies, frappant de manière aveugle, les Yuracaré n'avaient aucun remède, sinon la fuite, seule solution face à des pathologies dont

⁷⁵ Pour des développements plus nourris sur ce personnage, cf. chapitre VIII/2/a.

⁷⁶ Ce récit se connecte évidemment au thème très diffusé dans les Andes, ainsi que dans le piémont andin, du « *saca-ojo* » (voleur d'œil). Pour des exemples de cette figure d'agression parmi les populations du haut Urubamba au Pérou, cf. Gow (2001).

la capacité de propagation était différente des maladies endogènes. De telles pratiques sont régulièrement attestées dans les sources historiques. 1832 : d'Orbigny descend l'Ichoa et rencontre un village abandonné. Il apprend que ses habitants ont fui en direction du Sécure, de peur d'une maladie contagieuse qui sévit dans la région⁷⁷. 1895 : une commission exploratoire, chargée de reconnaître le terrain pour l'ouverture d'un chemin de Cochabamba vers les basses terres, atteint les environs de Todos Santos, et rapporte n'y avoir rencontré qu'une seule famille de Yuracaré, dont les membres expliquèrent que tous leurs parents s'étaient réfugiés en forêt, une épidémie de grippe s'étant déclarée⁷⁸. Fin 1917 : plus de 90% de la population de l'ultime mission franciscaine de San Antonio, sur le rio Chapare, s'échappe suite à l'apparition d'une épidémie de variole (*viruela*), ne demeurent à la mission que 15 des 250 familles qu'elle comptait.⁷⁹ Cette stratégie de survie – qui implique le repli dans des zones isolées et la volonté de ne plus fréquenter les *Karay* – explique probablement en partie (conjointement avec le problème de la guerre) l'isolement dans lequel ont cherché à se maintenir les Yuracaré, au cours de l'époque coloniale ancienne jusqu'à l'arrivée des missionnaires à la fin du XVIII^e siècle.

Si les *Karay* ont pu être considérés par les Yuracaré comme les détenteurs “intrinsèques” de maladies contagieuses, d'autres affections, en général beaucoup plus bénignes, mais qui s'inscrivent dans la même logique, peuvent être mentionnées. Dans ce cas, la seule façon de s'en préserver consiste à ne pas toucher ceux qui en sont les vecteurs. Il existe ainsi un certain nombre de petits animaux, dans la plupart des cas des insectes, qui sont craints pour les maladies que leur seul contact pourrait provoquer. Parfois ces insectes sont désignés comme les maîtres de la pathologie qu'ils provoquent, par exemple *newe-tíbata*, « le maître des excréments », qui provoque la diarrhée.⁸⁰ Une autre espèce indéterminée d'insectes était réputée provoquer la maladie *enne*, dont les symptômes sont des ulcères blanchâtres dans la bouche et autour des lèvres, maladie fort crainte et considérée comme mortelle.⁸¹ Sur le haut Isiboro, les lucioles *ushuja* étaient censées transmettre des maladies, et particulièrement leur organe luminescent, de sorte que l'on recommandait aux petits enfants de ne pas les attraper

⁷⁷ D'Orbigny (1844, p. 216).

⁷⁸ Anonyme (1895).

⁷⁹ Rodríguez Ostría (1997, p. 88-89). La fuite des Yuracaré de la mission sera provisoire et une partie d'entre eux revinrent en 1918, mais le nombre de ceux qui vinrent s'y rétablir sera bien inférieur à celui de ceux qui en partirent. Cette épidémie et la déstabilisation qu'elle provoqua dans l'ultime mission franciscaine a certainement dû hâter sa fermeture au début des années 1920.

⁸⁰ On reviendra sur la construction particulière de ce nom d'espèce, en se penchant plus systématiquement sur les significations du terme *tíbata* au chapitre VIII/3/c.

⁸¹ Selon Thomas et Vandebroek (2006, p. 26), cette maladie pourrait être provoquée par des champignons du type *Candida*.

pour s’amuser avec elles, affirmant que ces animaux « ne servent pas » (*no sirven*), sont *ishtata* « malpropres », « sales ». D’une manière générale tous les insectes qui dégagent une odeur forte, puante (*oyyo*), comme le font par exemple nombre d’espèces de l’ordre des hétéroptères, sont potentiellement dangereux et il faut en éviter le contact.⁸² La contagion métonymique n’implique pas forcément que l’on impute une intentionnalité à ces animaux et se distingue clairement d’une contamination par sorcellerie qui – principe animique oblige – consisterait à traiter les membres de l’espèce en question comme des personnes. Ce n’est pas le cas dans ces maladies, qui ont trait davantage au “corps” et à ses propriétés intrinsèques.

Outre ces insectes, certains types de maladies opèrent sur une stricte base de contamination “métonymique”. C’est ainsi que le sel, s’il est jeté dans le feu, est censé dégager un “éther” périlleux, capable de provoquer une infection de l’œil dite *tanti*. Une même logique justifie que l’on ne doive pas frire dans l’huile le caviar des poissons *enñe* (esp. : *sábalo*), mais exclusivement le bouillir, car l’éclatement des œufs dans la friture pourrait provoquer l’apparition de boutons. D’autres pathologies sont le résultat de contaminations dont les causes ne sont pas forcément aussi explicites, mais relèvent davantage de la contamination métonymique plutôt qu’elles ne sont le résultat d’un facteur intentionnel agissant en arrière-plan : tels sont les cas des orgelets qui peuvent apparaître sur la paupière (*pushushu*), ou de l’inflammation des ganglions (*purtaw*) et qui sont considérés comme la conséquence indirecte d’un coup ou d’une blessure.

Les maladies, que l’on peut assimiler à des ensorcellements, et qui ont pour cause efficiente l’activité d’un *burujo*, « sorcier » (terme yuracaré adapté de l’espagnol *brujo*), sont, elles, d’un tout autre ordre que les précédentes, car elles dépendent d’une volonté de nuire intentionnelle. Ces crypto-activités qui permettent d’ensorceler (*ka-la-jore-rë*⁸³), que personne ne prétend connaître, et qui ne sont jamais réalisées au vu ou au su d’autrui, sont celles auxquelles on ne manque jamais de se référer dans le cas de certaines pathologies, quels qu’en soient les symptômes, qui surviennent dans des situations conflictuelles, et ce avec d’autant plus d’insistance qu’aucun traitement n’aura permis d’en venir à bout. Au-delà du *motus operandi* qui permet de déclencher ces maladies, c’est-à-dire les opérations concrètes qu’il faut accomplir pour rendre malade autrui, il s’agit d’agressions qui supposent toujours

⁸² Un coléoptère longicorne vint un jour me percuter. Tandis que je le laissais se promener sur mon bras, et que je vins le présenter à un compagnon pour m’enquérir de son nom, ce dernier s’exclama : « Pouah ! Mais qu’est-ce que tu fais ? Jette-le, c’est pourri ce truc. Il va te rendre malade ».

⁸³ Ce verbe dérive du substantif *korre*, « tabac ». On aura l’occasion de revenir sur les vertus de ce produit en examinant plus en détail le complexe chamanique, cf. chapitre IX/2/b.

un contexte social et relationnel conflictuel. Ces maladies nécessitent la présence, dans son entourage plus ou moins proche, d'ennemis *tummi*, à savoir de parents ayant abandonné le respect ou la bienveillance que l'on se devrait en tant que congénères. Toujours commanditées par des gens proches, ou au moins au visage connu – car « Pourquoi quelqu'un d'inconnu pourrait-il nous vouloir du mal ? » se demandait ainsi un interlocuteur, lorsqu'il s'agissait de définir qui pouvait être un sorcier –, elles renvoient à un contexte de conflit.

Toutefois, si ces maladies surviennent dans un tissu relationnel conflictuel, susceptible d'un abordage sociologique, elles n'en sont pas pour autant détachées de la problématique du contrôle de soi. Lorsque l'on se penche sur la figure de celui qui est censé les générer, le sorcier ou l'ensorceleur, on peut retrouver l'idée, en effet, qu'elles en sont, d'un certain point de vue, le revers : le sorcier peut-être perçu comme une personne qui précisément perd le contrôle d'elle-même. Les intentions négatives du sorcier – ses raisons d'agir, son ambition de nuire – procèdent en effet d'un substrat émotionnel négatif. La figure hyperbolique d'un sorcier s'assimile à un être aliéné, qui est donc, dans le contexte yuracaré, la figure inversée de l'agent accompli que l'on cherche à forger à travers des rituels comme les saignées. Alors que ces rituels visent à apprivoiser la douleur, en la tournant volontairement vers soi pour montrer sa capacité à y résister, le sorcier inflige à autrui une douleur incontrôlable, résultant de sa propre "démésure".

La cause intentionnelle et personnalisée de ces maladies procède d'états internes reflétant une disposition vis-à-vis d'autrui qu'est réputé éprouver le sorcier ; les plus notoires étant « l'envie » (esp. : *envidia*, yu. : *ka-la-ñolele*), le « ressentiment » (esp. : *resentimiento*, yu. : *mü i-tanti*) ou la colère (esp. : *rabia*, yu. : *adyolja*). Et c'est le bouillonnement interne, l'altération de la paix intérieure, provoquée par de tels affects, qui, lorsqu'elle ne s'apaise pas et devient un tourment, est présentée par les Yuracaré comme la cause des intentions de nuire à autrui. Reconnaître que l'acte de sorcellerie repose sur un conflit est une description externe correcte puisqu'elle permet de trouver le motif de l'agression, mais admettre la pertinence de cette orientation descriptive ne saurait abolir pour autant le fait que, pour les Yuracaré, la sociologie de l'agression n'est qu'un contexte qui agit sur la psychologie de l'agresseur réputé tel et c'est en lui (agresseur ou sorcier) que naît la volonté de vengeance. Mais tout préjudice n'enclenche pas forcément un acte de sorcellerie.

Le dérèglement du rapport à soi supposé du sorcier est d'autant plus clairement appréhendé que, du point de vue de celui qui souffre, l'action réalisée à son encontre est injustifiée. Si une agression peut, à la rigueur, être comprise comme une mesure de rétorsion – on peut savoir pourquoi telle personne nous veut du mal – elle demeure injuste, car ses effets sont

systematiquement considérés disproportionnés au rapport de ses causes. De fait, les Yuracaré préfèrent sans conteste le corps à corps physique d'une bagarre, plutôt que les manigances surnoises d'une sorcellerie potentiellement mortelle, provoquée par un ennemi incapable de déclarer son inimitié (et son identité) d'une façon ostensible. À la différence du duel, cette pratique où les adversaires s'affrontent dans un face-à-face et où ils acceptent de permuter leurs positions respectives d'agressé et d'agresseur, de proie et de prédateur, – et qui leur permet d'acquérir une grandeur autrement inaccessible –, la sorcellerie se crispe dans une situation où le malade est le seul à souffrir, condamné à une passivité qu'il ne peut retourner, puisque, bien souvent, il en reste à des suspicions plutôt qu'à des imputations clairement formulées, accuser vertement quelqu'un de sorcier n'étant pas une mince affaire.

Quelques exemples préciseront ici la nature de ce problème. Un interlocuteur raconte ainsi comment un jour, alors qu'il était enfant, sa famille reçut la visite d'un Guarayo. De passage, ce dernier décida de laisser auprès de l'enfant quelques canards, afin qu'il prenne soin d'eux. Mais celui-ci ne put empêcher qu'un caïman vienne les manger. Le Guarayo en question se désola de cette situation. Que pouvait-on faire maintenant ? Il s'en alla. Peu de temps après, la grand-mère de l'enfant mourut. Comme on supposait que ce Guarayo était un sorcier, on expliqua qu'en représailles, c'était lui qui avait "tué" la grand-mère. Deuxième exemple : un homme qui souffrait de voir sa petite fille gravement malade, pris un jour de boisson, accusait un voisin, que pourtant il côtoyait au quotidien sans le moindre soupçon d'animosité, de vouloir lui "voler" sa femme. En larmes, il se plaignait de la couardise de cet homme qui, au lieu de se battre avec lui – réminiscence possible du duel de flèches – s'ingéniait à le faire souffrir, et certainement allait finir par le tuer. Troisième exemple : une famille faisait peser de claires accusations d'agressions à l'encontre d'un homme qui, disait-on, n'était pas content du fait que le jeune homme qui avait mis enceinte sa fille, se refusât à l'épouser. Et lorsque ce jeune homme souffrit d'une intoxication alimentaire, compliquée par des douleurs à la poitrine, on fit courir la rumeur que c'était là la vengeance du père, une imputation renforcée par le fait qu'on estimait qu'il affichait un comportement bien trop "triste" et asocial pour ne pas s'être prêté à de telles manigances.

On pourrait multiplier les exemples de ce type, qui démontrent que l'ensorceleur n'a de raisons d'agir qu'après avoir éprouvé des "sentiments négatifs" vis-à-vis de quelqu'un : mécontentement, colère, ressentiment, jalousie, bref des sentiments et des émotions qui l'éloignent du calme et de la tranquillité. Ces sentiments négatifs servent d'ailleurs à définir le type idéal du sorcier. La personne ainsi considérée est décrite comme quelqu'un d'incapable de jouir des plaisirs de la vie, bien souvent un asocial perpétuellement triste (*adyindyé*),

misanthrope, aigri. Si l'on joint à la tristesse, les transformations du corps qui le touchent, le portrait du sorcier équivaut à celui d'un malade. On dira qu'il souffre de manière permanente des mêmes symptômes que ceux provoqués par certaines maladies, qui se marquent par des transformations de son corps ou de son regard, on dira qu'il est *bubush i-tanti*, « de visage jaune », que ses lèvres deviennent bleutées et ne présentent pas la couleur rosée des personnes saines, ou que son regard n'a plus la vivacité et la jovialité d'un parent aimable, exprimant ainsi une absence malsaine de franchise. Mais ces aspects génériques ne sont eux-mêmes que les indices d'un autre type de transformations qui peuvent toucher les sorciers, et qui les amènent, dans le pire des cas, à être considérés comme des *chata-ylë*, « gloutons ».

Par ce terme, on se réfère au déchaînement incontrôlable du désir de tuer qui envahit certains *brujos*, et au terme duquel ils deviennent des tueurs cannibales en série. On affirme, en effet, que l'agression chamanique implique que le sorcier, à travers la maladie qu'il envoie / fait envoyer par l'intermédiaire d'esprits, consomme avec ces derniers le corps de sa victime. Or, la consommation de chair humaine est une drogue dont les effets sont particulièrement nocifs. Une fois qu'il y aurait goûté, le sorcier ne pourrait s'empêcher de vouloir s'en servir à nouveau. Une telle dépendance conduit le sorcier à tuer, sans distinction, les personnes les plus faibles de son entourage, et particulièrement celles qui ne pourront pas lui résister : des nouveau-nés, de jeunes enfants, des vieux. Une série de décès rapprochés sera l'indice possible qu'un sorcier "en crise" est en train de se manifester. Face à une telle situation, le seul remède sera de "déménager". Si les suspicions sont trop faibles pour s'assurer d'un consensus élargi, un groupe familial pourra décider d'aller vivre ailleurs pour ne plus fréquenter celui qu'il accuse de sorcellerie ; lorsque les soupçons se font plus véhéments et s'aggravent de menaces de mort, le sorcier sera contraint de fuir loin de sa communauté ;⁸⁴ enfin dans le pire des cas, on ne verra d'autre solution que de le mettre à mort.⁸⁵ Le remaniement de la structure locale des communautés est souvent dû à ce type de situations.

⁸⁴ Un homme âgé, venu en canot sur le haut Sécure voir sa famille, disait-il, était considéré sur l'Isiboro où il résidait, comme un sorcier redoutable, et on avait précisément, au moment où il avait fini par partir, énoncé à plusieurs reprises des menaces de mort.

⁸⁵ Deux cas de ce type, relativement récents, ont été recensés dans la région du haut Isiboro. Dans un cas, il s'est agi d'une mise à mort collective, où le cadavre du sorcier a fini par être brûlé, sans que ne s'y opposent ses propres parents, convaincus en effet de sa folie meurtrière. Dans l'autre cas, le sorcier réputé tel a été abattu par balle dans une sortie de chasse. La famille de la victime, en revanche, n'a jamais accepté ce geste qu'elle considérait comme rien d'autre qu'un homicide. Un autre cas de mise à mort d'un sorcier a été reporté sur le bas Isiboro, en 2007 (Rik van Gijn, communication personnelle). Sur le Chapare, ce type de situation se maintient, mais on tente de faire intervenir des autorités locales indigènes (*corregidor*) qui permettent dans certains cas d'éviter les mises à mort.

La conception que se font les Yuracaré de la maladie, quelles qu'en soient ses causes, illustre combien ils la considèrent comme un événement adverse : elle renvoie à la fois à un arrière-plan prédateur et à la passivité de celui qui en pâtit. *Ka-lá-deche* est un verbe dont le comportement grammatical n'est pas courant : il s'agit d'un verbe invariable qui ne reçoit pour toute marque de conjugaison que la forme vide de la troisième personne. C'est donc à travers le marqueur d'objet *ka-* préfixé à la racine et à travers la gamme de ses flexions personnelles que la réponse à la question « qui souffre ? » peut trouver une réponse. Celle-ci désigne un actant qui est donc non seulement dans une position de patient, mais dans une position que la grammaire du yuracaré n'admet pas d'exprimer autrement qu'en position d'objet. Si l'on peut traduire <*Mi-lá-deche.*> par « Tu es malade. », « Tu es atteint de maladie. », la personne souffrante ne peut jamais être, comme en français, le sujet auquel on applique, à travers une formule copulative, ou par une tournure passive, un prédicat renvoyant à la maladie. Cette construction verbale fait par ailleurs l'impasse sur l'identification de la cause elle-même – à savoir la maladie – une ignorance qui permet d'envisager tous les responsables possibles. Quant à la modalité d'affection, elle est précisée par le morphème applicatif *la-*, placé entre le marqueur d'objet et la racine verbale, ce qui implique que le patient subit une affection à la fois indirecte – par opposition à des verbes transitifs directs, comme manger – et s'exerçant à son détriment⁸⁶. On ne peut en effet utiliser cette construction en plaçant un nom de maladie en position de sujet. Lorsqu'on entend désigner le type de mal dont on est précisément atteint, il faut transformer la construction du verbe et utiliser une construction verbale directe. <*Sorrë ti-deche.*>, « J'ai la diarrhée. » ; <*Ushuri ti-deche.*>, « J'ai de la fièvre. »

Le fait que dans *ka-lá-deche* le patient soit considéré comme une proie, dépend de la valeur sémantique littérale de la racine *deche*. Cette racine n'est pas intrinsèquement liée au domaine de la maladie, elle ne signifie littéralement que « trouver » : <*Nish deche-m mi-juchilo.*>, « Tu n'as pas trouvé ton couteau. » *Deche* est l'achèvement logique possible d'un procès, qui est d'abord décrit par le verbe *bëbë* « chercher ». Cette forme verbale n'exprime donc pas le fait d'être malade, comme le fait de « tomber malade », ou « d'être atteint » par une maladie, mais par un verbe dont le degré d'intentionnalité est plus marqué. Littéralement, on est « trouvé par une maladie », ce qui suppose que le vecteur pathogène “a cherché” celui qu'il entendait faire souffrir. Si l'on concèdera que « chercher » et « trouver » sont des verbes qui peuvent s'employer dans une multitude de situations, il n'en reste pas moins que ce sont ceux qui

⁸⁶ Van Gijn (2005 ; 2006, p. 156-159).

servent à décrire les activités de prédation que l'on peut aisément mettre en parallèle avec la maladie. « Allons à la chasse ! » se dit <Bëbë-ntu dujnë !>, littéralement « Allons chercher du gibier ! », et un chasseur bredouille qui rentre de chasse de rapporter : <Nish deche-y bëshëë !>, « Je n'ai rien trouvé ! » Il existe cependant une autre façon d'exprimer le fait d'être malade, par un nom, éventuellement transformable en verbe : *dojjo*. Par cette forme s'exprime une autre façon de concevoir la maladie, dont l'examen doit être remis à plus tard, en raison de la complexité inhérente à la chaîne polysémique qu'il conjoint, et touche directement au problème de l'appréhension du corps en opposition à l'âme.

3. La mort

La mort est sans doute l'événement où l'adversité se trouve atteindre son degré maximal d'intensité. Ce "point de catastrophe" ouvre sur deux dimensions différentes. En premier lieu, envisagée du point de vue abstrait des vivants, la mort engage sur un "après" : elle s'ouvre ainsi sur le problème de l'eschatologie, c'est-à-dire du devenir des morts en tant que "post-vivants". Tandis que le cadavre finit par disparaître, se pose la question de l'advenir de l'âme ? Où vit-elle et quel type d'existence est la sienne ? Mais la mort peut également être envisagée du point de vue des vivants confrontés à l'absence des défunts. Auquel cas, il ne s'agit plus du point de vue d'un individu quelconque ou générique, dans lequel chacun peut s'inclure, s'interrogeant abstraitement sur la question « que deviendrai-je ? », mais d'un individu concret affrontant la disparition de tel proche, de tel parent avec qui il a vécu et dont la mort l'a séparé. Sous cet aspect, la mort n'est pas tournée vers le futur, et n'est que faiblement reliée à l'eschatologie, mais elle s'accroche au présent à travers le problème de l'absence. L'expérience de la mort comme absence a pour corollaire l'imposition de l'établissement d'un rapport intime aux disparus sur le mode de la remémoration.

Ces deux dimensions, l'une davantage théorique et cosmologique, l'autre davantage émotionnelle et en phase avec le vécu individuel, coordonnent chacune des séries de problèmes différents. Toutefois – encore que pour des raisons distinctes – elles entretiennent pour les Yuracaré, l'une et l'autre, un lien étroit avec la thématique du contrôle de soi. Selon une formule, certes schématique, mais qui ne trahit guère la manière dont l'envisagent les Yuracaré, la mort conduit à la séparation de l'âme et du corps. Cette séparation ne débouche pas immédiatement sur une situation stable, inerte, et ne correspond pas à une "fin" véritable,

sinon pour les vivants. Si l'on admet que la mort "absolue" est le moment à partir duquel plus aucune histoire ne peut être imaginée sur le compte des morts, alors la mort "définitive" intervient plus tard. La mort physique n'est, en effet, que le point de départ de la trajectoire de l'âme qui s'inscrit encore dans l'espace et dans le temps. Or le destin de l'âme est contraint par une série d'épreuves. Parvenir, être accepté, vivre définitivement au paradis – dont l'existence est admise par les Yuracaré –, selon un mode d'existence sur lequel on n'a plus rien à dire, plus rien à raconter, requiert le passage d'un certain nombre d'épreuves, et, précisément, seuls ceux qui feront preuve de contrôle de soi, auront droit à ce privilège. Les épreuves qui attendent le mort Yuracaré ne sont certes pas que des dispositifs par lesquels on agit sciemment sur soi, comme dans le complexe des saignées, mais des expériences adverses, auxquelles il faut faire face, et c'est au prix de sa résistance à ces épreuves que le paradis peut se gagner.

La mort telle qu'elle se répercute en tant que soustraction au vivant d'un être cher, renvoie pour sa part au contrôle de soi par un autre biais, sans la positivité des cas précédents. Elle est l'événement déclencheur et, par excellence, libérateur d'émotions qui trouvent ou trouvaient, chez les Yuracaré, à s'exprimer à travers un genre expressif, hautement formalisé et ritualisé, les lamentations funéraires *wëwë-ti*, durant lesquelles le locuteur se remémore à voix haute, ou communique à ceux qui l'entourent, non seulement des événements relatifs à la relation qu'il entretenait avec le défunt, mais aussi avec d'autres morts de sa famille, voire suivant les cas, ressasse toutes les contrariétés, les déceptions, les frustrations et l'adversité auxquelles lui, ou ses aïeux défunts, ont été confrontés de leur vivant. Ces pratiques constituent le contrepoint au complexe des saignées à plusieurs titres. Loin d'être orientées par la volonté d'augmenter, de rétablir ou de promouvoir l'accomplissement d'un agent pleinement maître de soi, coïncidant à l'idéal de chaque genre par une douleur contrôlée, elles sont l'expression, la mise en parole d'un rapport à soi, exclusivement médiatisé par la position de patient. Il n'est pas question ici d'une résistance silencieuse à une douleur physique, ou d'une prise de distance par rapport à celle-ci, mais au contraire, d'un lâcher prise où vient fluer l'évocation de sa vie, de la vie de ses proches, fondamentalement centrée sur la succession d'avaries qui la caractérise.

a. Eschatologie

Les défunts ont, pour les Yuracaré, deux destins possibles, l'un négatif et l'autre positif, qui s'apparentent et sont en partie influencés, sans doute de longue date, par l'opposition chrétienne enfer / paradis, mais qui ne lui correspondent que schématiquement. Dans le premier cas, le mort deviendra un "mauvais esprit", un ennemi (*tummi*) des vivants, et l'on pourra dire qu'il va vivre avec les *shama-ta*, ou encore avec les maîtres du gibier (*elle a-eme, tījūssa tībata*). Absorbé parmi ces existants, son destin est, en principe, de demeurer dès lors dans un espace contigu à la sphère des vivants, d'où il est capable d'intervenir – à travers la catégorie d'existants à laquelle il est dorénavant inclus – d'une façon maligne mais anonyme dans leur existence, à moins qu'il puisse en réchapper, comme l'affirment aussi certaines fois les Yuracaré, ce séjour auprès des esprits ne devenant alors que provisoire. Dans ce cas, la seconde mort, qu'on évoquait précédemment, celle qui fait taire le discours à propos du devenir des morts, c'est la transformation de soi en ennemi : cette altération, ne correspond pas tout à fait à ce que d'autres populations des basses terres peuvent évoquer. Devenir ennemi et changer de camp n'est pas rehaussé de grandeur⁸⁷, du point de vue des vivants. On peut le concevoir, puisqu'il s'agit d'un destin auquel on peut parfois se soustraire. Le contraste avec la seconde destination possible des âmes, qui consiste à retrouver Dieu, là-haut, très loin dans les cieux (*ashaa-chi*), le confirme encore. À la différence d'une transformation en esprit, voué à exercer sa malignité ici-bas, cette option offre la possibilité de vivre, comme le racontent les Yuracaré du haut Sécure, dans la joie d'une fête permanente, partageant avec ses propres aïeux, la convivialité et l'ivresse d'une *chicha* intarissable.

Le destin négatif des âmes touche des catégories particulières de morts et implique des destinées chaque fois spécifiques. La première catégorie de morts, dont on a déjà eu l'occasion d'évoquer le destin négatif, est celle des guerriers telle qu'elle a été exposée par un interlocuteur du haut Sécure. Dans le récit, les guerriers morts protégés par *meme Shëwshë* se transforment en effet en vautours et sont condamnés à ne consommer que des aliments pourris. Ils vivent dans un monde à part insupportable pour les vivants, même si ses habitants ne sont pas dépeint comme leur étant hostile. On a suffisamment évoqué ce récit (et on y reviendra plus loin pour d'autres raisons) pour ne pas insister davantage ici sur ce récit. Le second cas est celui du destin qui touche les bébés et les enfants en bas âge. Malgré les précautions que l'on déploie, les esprits, et plus particulièrement dans ce cas les esprits

⁸⁷ Pour le cas des Arawéte, cf. Viveiros de Castro (1992).

maîtres du gibier, sont parfois les plus forts. Lorsqu'ils tuent la progéniture des vivants, leurs relations avec les créatures qu'ils emportent ne s'arrêtent pas là. S'ils s'approprient leurs âmes, c'est évidemment pour les faire leurs, c'est-à-dire les incorporer dans leur monde. Sous quelle forme vivent les bébés parmi leurs assassins ?

Les Yuracaré ne font pas forcément beaucoup de commentaires sur cette question, mais les discours que l'on a entendus sont relativement clairs. Pour certains Yuracaré interrogés sur ce point sur le haut Ichoa, les nouveau-nés et les bébés sont transformés en animaux familiers des maîtres du gibier : ils deviennent leur *-tiba*. Il n'a pas été possible d'en savoir beaucoup plus sur la vie qui leur est réservée dans cet au-delà, sinon l'énonciation de cette simple relation. Sont-ils alors, perspectivisme oblige, vus et appréhendés, par les esprits auxquels ils appartiennent, comme les petits d'animaux, dont les humains s'occupent ? À cette question les réponses se firent évasives. Mais si l'on sait que, dans d'autres contextes, la plupart des esprits qui enlèvent des nouveau-nés ou des bébés considèrent les membres des espèces animales comme des *-tiba*, on pourrait conclure, en théorie au moins, que les bébés appartiennent à une catégorie qui se superpose à celle du gibier et en inférer que les Yuracaré, en tant que chasseurs, sont les prédateurs d'un gibier constitué en partie de leurs propres rejetons, que se sont appropriés les maîtres du gibier ? Cette conséquence logique, une fois énoncée, laisse perplexes ceux-là même qui affirment que les bébés morts deviennent les animaux familiers des esprits. On doit donc se contenter *a minima* de poser que certains Yuracaré sont capables de poser les prémisses d'un tel agencement socio-cosmique, mais se refusent à en tirer les conséquences explicites. Les quelques commentaires obtenus engagent cependant sur une autre piste, ou une interprétation plus "métaphorique" d'une telle idée. Si l'on prétend que les âmes des bébés morts sont dans une position de *-tiba* pour les maîtres du gibier, on veut simplement dire que les esprits prennent soin des âmes des bébés humains avec le même attachement, le même souci de protection, la même affection que les humains prodiguent à leurs animaux familiers.

Cette interprétation à l'avantage d'être congruente avec d'autres considérations sur la capacité des esprits à prendre en charge dans leur monde des enfants d'humains. On a en effet rapporté un témoignage concernant l'enlèvement un nouveau-né juste après sa naissance par des *Mororuma*. Ce cas particulier (mais pas isolé) l'est ici à double titre, puisqu'il implique un enlèvement *in corpore et anima* et allait avec l'idée que les *Mororuma* s'étaient substitués à des parents dont ils avaient certes enlevé l'enfant, mais sans que ceux-ci dussent en faire le deuil en enterrant le corps. À parler strictement, on pourrait même dire que ce cas échappe au problème du destin de l'âme. Cela dit, un tel cas atteste l'idée, clairement manifestée sur le

haut Sécure, qu'un enfant mort a pour destin d'être adopté parmi les esprits, où il est promis à une nouvelle vie. Ajoutons qu'un interlocuteur du Tayota se souvenait que sa grand-mère avait participé, sur le Sécure, à une séance de chamanisme (organisé par un chamane chimane) qui confirme pleinement ces propos. Sa grand-mère avait été témoin, disait-il, de l'interaction entre une femme et son fils mort une dizaine d'années auparavant. Pour l'enfant le temps s'était écoulé au même titre que pour la mère. Il avait été adopté par des esprits dit *enñekkaw* et affirmait qu'il s'était habitué à sa nouvelle vie ; sa mère, en conséquence, ne devait pas être triste pour lui, il lui rapporta qu'il allait bientôt se marier.

Dans le même ordre d'idées, sur le haut Ichoa, quelques interlocuteurs se rappelaient d'un événement remontant à la génération de leur grand-père, qui permet d'illustrer le fait que tous les ensorcellements d'adultes peuvent en principe avoir le même dénouement que ceux des bébés ou des enfants. Une sœur du grand-père aurait en effet vu apparaître un esprit lacustre plus communément appelé là-bas *sirena* (en connexion métonymique avec les esprit du gibier). Celui-ci était tombé amoureux d'elle et s'était saisi de son âme. Mais les parents de la jeune femme purent réaliser une séance de guérison à temps pour empêcher cet enlèvement. L'esprit rendit l'âme de la femme qui l'avait séduit grâce à une action réalisée avec la participation des *Mororuma*. Les habitants du haut Sécure rapportaient aussi que les victimes d'ensorcellements des maîtres du gibier vont vivre avec eux et entretiennent une relation de patron à ouvrier (*mozo*) sur le modèle des *haciendas* d'éleveurs, ajoutant cependant qu'il leur était possible de s'échapper, une fois conclu leur « contrat de travail », pour aller rejoindre leurs parents au ciel. Ces propos étant identiques à ceux rapportés par de nombreux Chimane, on pourrait penser qu'ils ne traduisent que l'adoption d'idées étrangères, mais le contexte yuracaré est suffisamment riche d'anecdotes comparables pour que, si influence chimane il y a, elle n'ait pas trahi, mais seulement renforcé leur propre substrat idéal à ce sujet.⁸⁸

Deux catégories de morts sont réputées aller vivre parmi les esprits : les sorciers, bien évidemment, mais aussi les suicidés. Pour ce qui est des premiers, on aura compris que leur accointance avec des esprits, dont ils peuvent devenir les affidés, scelle clairement leur destin, plus encore si l'on interprète celui-ci dans un contexte chrétien. Des propos rapportés sur le Chapare, au sujet d'un homme dont les mauvaises langues disaient qu'il était sorcier, le démontrent. Durant son agonie, on entendit des cris d'oiseaux de mauvais augure (appelé *shama-ta*). La présence de ces animaux, en connexion étroite avec les esprits, à proximité du mourant fut associée à l'idée que ceux-ci, non seulement annonçait l'imminence de son décès

⁸⁸ Cf. également Djup (2007, p. 190) pour des informations congruentes.

mais qu'ils étaient « ses amis eux-mêmes » (c'est-à-dire des mauvais esprits) venus l'attendre ou le chercher. Un autre homme, également accusé de sorcellerie, fut l'objet d'un signe de mauvais augure (un agouti serait venu mourir près de sa maison) que personne n'osait explicitement interpréter, mais le bruit courait qu'il allait bientôt mourir et que « son maître » (*su dueño*) viendrait alors le chercher. S'agissait-il du diable, de Satan, ou d'un esprit plus couleur locale ? Peu importe. Il était évident que ce n'était pas Jésus-Christ qui lui envoyait un tel signal.

La problématique relevant de la mort par suicide est assez intrigante. Djup commente longuement le cas d'un suicide dont elle a été témoin. La personne qui mit fin à ses jours s'empoisonna avec une décoction de *tomochi* ou *ochoo*⁸⁹. Ses proches racontèrent, après son décès, que son âme était restée en possession du maître de l'arbre, et lui servait, provisoirement, de travailleur. Mais par la suite, l'âme fut libérée par les proches parents du mort, qui l'emmenèrent au ciel. J'ai eu la possibilité de recueillir quelques informations sur les suicides successifs d'une mère et de sa fille qui recourent en partie ces données, sans qu'on en ait exposé un épilogue si radieux. Je n'ai pas pu déterminer le temps qui séparait les deux décès, mais le contexte général du suicide de la fille, décédée une quinzaine de jours avant mon arrivée, me fut expliqué. Cette jeune femme, particulièrement ivre, décida sur un coup de tête, et sans que ses proches parents ne pussent rien faire pour elle –étant eux-mêmes trop pris de boisson – d'ingérer une forte quantité de *Gramoson*, un pesticide utilisé pour protéger la coca.

À la différence du cas rapporté par Djup, je n'entendis pas de commentaires sur un éventuel « maître » de ce produit chimique. Le beau-père de la jeune femme décédée expliqua en revanche que les « sirènes » (*sirena*) appelées aussi diables, sans qu'on attache beaucoup d'importance à ce genre d'alternance, l'avaient poussée à ce geste, d'abord en la convainquant de consommer beaucoup d'alcool, puis en l'entraînant à prendre le produit fatal. C'était, disaient-ils, pour l'emmener chez eux, où elle allait vivre maintenant. J'appris plus tard que la mère de cette jeune femme s'était suicidée auparavant en ingérant le même produit et pour rejoindre les mêmes *sirena*. La jeune femme, supportant très mal ce décès, manifesta par la suite (y compris sans l'emprise de l'alcool) son désir d'aller vivre avec sa mère, affirmant même qu'elle trouverait les moyens de la rejoindre. Dans ce cas, on constate que ce sont non seulement les esprits qui poussent au suicide, mais aussi le désir de retrouver un proche, devenu entre-temps lui-même esprit, et dont la séparation apparaît intolérable. On peut en tirer

⁸⁹ *Ibid.*, p. 194 et suivantes.

la conclusion que soit la mère est venue chercher sa fille, soit la fille est allée rejoindre sa mère, mais de toute façon, cette réunion de parents s'est réalisée sans accès au ciel paradisiaque.

L'ensemble de tous ces cas offre la possibilité d'une lecture socio-cosmique intéressante du devenir-ennemis tel que les Yuracaré l'appréhendent. Du point de vue des humains, il s'agit d'un destin rébarbatif, non seulement parce que le mort va vivre chez ses meurtriers, et finit par leur appartenir, mais aussi parce que, ceux qui estiment qu'ils gagneront le ciel, ont la certitude qu'ils ne retrouveront pas leurs proches, si ceux-ci sont victimes des esprits. La séparation est donc double dans ce cas, la mort est une séparation sans la consolation d'un destin post-mortem commun. Du point de vue des esprits, l'absorption est en revanche positive, puisqu'elle consiste à renforcer leurs rangs. Dans un nombre important de cas, on peut rapporter que les humains qui deviennent esprits, ont la possibilité de faire leur vie dans cet au-delà (comme c'est le cas des enfants) et peuvent y trouver des conjoints. Sous cet angle, on peut soutenir comme l'a fait à juste titre Djup, que les humains sont des affins potentiels des esprits⁹⁰.

Si l'on est en droit de mettre en évidence la nature potentiellement affinale des relations aux esprits, il est important de préciser que le mariage est souvent, sinon toujours une conséquence plutôt qu'une fin en soi des rapports de prédatons qu'exercent les esprits sur les humains. C'est d'abord – et les Yuracaré insistent souvent sur ce point – comme bébés ou enfants que la majorité des humains sont absorbés parmi les esprits ; ils sont donc d'abord l'objet d'une "adoption", or celle-ci instaure d'abord des rapports de filiation substitutive. Par ailleurs, la relation de maître à employé (*mozo*), dans le cas du destin escatologique des sorciers ou des adultes n'ayant pas la chance d'atteindre les cieux, est moulée sur des relations de travail (et de hiérarchie), qui ne peut être complètement dissoute ou confondue avec une relation affinale a fortiori quand elle prend fin comme un contrat de travail. Si les Yuracaré affirment que les esprits leur prennent des parents et les traitent potentiellement comme des affins, cela ne signifie pas qu'ils valorisent ce comportement. Eux ne veulent pas – sauf les sorciers, sauf les suicidés⁹¹ – faire partie de ce monde, mais veulent se maintenir dans l'entre-soi endogame « du nous », sur cette terre (ainsi que l'atteste leur fermeture, au moins théorique, aux alliances extra-ethniques), comme au ciel. Cela n'exclut pas que le mariage

⁹⁰ Djup (2007, p 208).

⁹¹ Si le suicide conduit à une absorption parmi les esprits, il peut aussi, dans certain cas, coïncider avec la volonté du suicidé de reconstituer *post-mortem* ses propres liens de parenté. Mieux vaut vivre avec ses parents *sub specie* spirituelle que séparés d'eux, dans ce monde ou dans l'au-delà céleste.

avec des esprits puisse être valorisé, mais on verra qu'alors il ne peut être conclu qu'avec des femmes *Mororuma* et des chamanes yuracaré (on y reviendra).

Mais qu'en est-il maintenant du destin positif des humains ? Si l'on pose la question de ce devenir en termes cosmologiques, on constatera qu'il a une tout autre dimension que la fusion avec des esprits négatifs. Il correspond en effet à un retour à l'état initial du monde, anticipant son processus de mise en place, c'est-à-dire un monde auprès de Dieu, pensé dans le langage de l'immortalité, et où se trouvent intriquées la figure chrétienne de Dieu et la figure traditionnelle de *Tiri*. Le paradis où se retrouvent les morts "bien morts" (au ciel, au bout du monde) efface ainsi, dans sa positivité, ce qui le constitue comme un monde dans lequel peut se déployer une expérience authentiquement humaine. Disparaître dans une vie positive, dégagée de toutes formes d'agences prédatrices et adverses, est un idéal qui interfère étroitement avec la geste du démiurge examinée précédemment, puisque c'est à elle que les Yuracaré attribuent la fonction d'expliquer comment la mort en tant qu'état définitif (contigu à celui de la différenciation des sexes), mais aussi comment la séparation entre « nous » d'un côté, *Tiri* et ses *Manshi* de l'autre, se sont établies⁹². Mais il y a plus. Le lieu de destination de *Tiri*, d'où l'on espère qu'il revienne et qui correspond au lieu de provenance des *Karay*, est aussi celui où l'on peut placer Dieu ou le pape. Est-ce à dire que les morts vont "vivre" à Rome, aux Etats-Unis ? Non explicitement sans doute, mais la tentation d'une éternité qui se rejoue dans une identité de ces *Karay* actualisant une sorte de "perfection", qui « nous » a précisément échappé, demeure un arrière-plan latent, une projection difficile à éviter⁹³. Cependant gagner le ciel est aussi une épreuve, et une fois encore une épreuve de contrôle de soi.

L'eschatologie la plus riche du destin céleste était contée par les habitants du haut Sécure, qui se fondaient en partie sur les propos que leur avait transmis un ancien chamane alors décédé, ancêtre apical de la majeure partie d'entre eux, et qui faisait autorité. Selon les propos que rapportaient ses descendants, et principalement son fils aîné, au moment de la mort physique, une première séparation s'opère. Le corps abandonne d'abord, au lieu de son décès ou au cimetière, une « âme » particulière appelée *shaba-ñu*. Associée indirectement au corps, cette âme ne peut être mentionnée qu'au passage, car il n'a pas été possible d'en obtenir confirmation dans d'autres communautés. Du vivant de la personne, cette « âme » ne semble accomplir aucune fonction spécifique, sinon se dévoiler dans les contractions involontaires et

⁹² Cf. chapitres I/2 et II/2/a et d.

⁹³ Cf. chapitre I/3/a.

les palpitations du biceps.⁹⁴ Reliée à cette réaction réflexe, échappant au contrôle de soi, une fois libérée du corps, elle errerait autour de la tombe. Périlleuse et capable de provoquer des maladies, à l’instar d’un esprit, elle pourrait se manifester de façon anthropomorphe. L’est-elle à l’image du vivant dont elle est un “reste”, comme un fantôme générique ? Aucune information consistante n’a pu être recueillie à ce sujet.⁹⁵

L’âme qui quitte le corps et « s’en va » (*mala*), est, pour sa part, connue de tous sous le nom de *shinojshe*. Après être restée quelques jours aux environs de la tombe, cette âme entreprend un délicat voyage, ponctué par les diverses épreuves évoquées précédemment. Sur le chemin qui la conduit au ciel, elle commence par être effrayée par des jaguars, des aigles harpies ou des crapauds, chacun figuration animalière et agressive d’esprits ou de fantômes *shama-ta*. Ceux-ci ne sont pas réputés l’attaquer directement, mais agissent en cachette pour lui faire peur, généralement dans son dos afin qu’elle se retourne. En se laissant gagner par la peur et en se détournant du but vers lequel elle se dirige, elle peut perdre le contrôle d’elle-même et tomber au piège de ses ennemis.⁹⁶ Si l’âme résiste à ces assauts malveillants, parvenant à poursuivre son chemin, elle leur échappe, au moins provisoirement, et se retrouve ensuite face à une bifurcation : d’un côté un chemin étroit, difficile d’accès, obstrué qu’il est par des branches épineuses et des troncs d’arbres abattus ; de l’autre, un chemin large, lumineux, facile à parcourir, qui pourrait la tenter, mais qui la conduirait à sa perte.⁹⁷ C’est en empruntant le sentier encombré, qu’elle parvient chez saint Pierre (*San Pedro*) à proximité du

⁹⁴ Cette connexion, sinon l’ensemble des données présentées ici, était également connue sur le haut Isiboro, où le terme *shaba* a également été rapporté, avec l’acception précisément de biceps. Néanmoins, aucune donnée ethnographique ou linguistique ne permet de confirmer l’étendue de cette acception ; avec cette signification, *shaba* est absent aussi bien du dictionnaire de Lacueva (Adam 1893) que de celui de *Nuevas Tribus* (1991b) ou de Ribera, Rivero et Rocha (1991).

⁹⁵ Bien qu’il ne puisse s’agir que d’une hypothèse, il faudrait examiner si un quelconque rapport s’établit entre cette âme *shaba-ñu* et le terme *shaba*, taxon générique pour désigner les rats et les souris de petite taille. Aurait-on au moins ici l’amorce d’un possible fractionnement de soi en un dérivé animal, solution qu’envisagent de nombreuses populations des basses terres. Rien ne saurait ni l’infirmier ni le confirmer. Mais le parallélisme entre ce type de propos et l’incarnation post-mortem d’une âme en un animal est particulièrement commune dans de nombreux groupes tupi-guarani. Cf. Fausto (2001) pour le cas des Parakanã, Riester (1977) pour le cas des Guarasugwe, etc.

⁹⁶ Cette évocation d’une âme plongée dans l’effroi, qui se soumet à des agents maléfiques en perdant son autocontrôle, se retrouve narrée dans des termes similaires dans la geste de *Tiri*. Malgré les conseils de son mari (*Ulë*), la mère du demiurge ne peut inhiber sa surprise et sa peur quand elle entend dans son dos, rompant le silence de la forêt, le bruit de chutes de feuilles (les âmes du gibier tué par son mari.). Elle se retourne et perd le chemin qu’elle devait suivre. Le parallélisme entre le voyage de l’âme et ce fragment de la geste du demiurge donne loisir de postuler une nouvelle interprétation de l’égarement de la mère de *Tiri*, dont on verra plus tard (cf. chapitre IX/1/b) qu’elle peut être corroborée d’autres façons. Tout se passe comme si la mère de *Tiri* effectuait un voyage au monde des esprits (et par conséquent des “mauvais morts”) incarnés dans ce cas par les mythiques Jaguars *Púydara*, qui peuvent passer ainsi pour une figuration féline des mauvais esprits.

⁹⁷ La mention d’un chemin lumineux « qui se dirigerait dans une *pampa* » est également évoquée par un Yuracaré résidant sur le Chapare et converti à l’évangélisme. Il expliquait qu’il était comme « pavé d’or ». Il aurait eu l’occasion de le voir et de s’y engager au cours d’une expérience de mort. *A contrario* de la version du haut Sécure, il considérerait implicitement que ce chemin conduisait au paradis.

lieu où vit Dieu. Après une progression difficile dans les branchages, marquée tout au long par la soif, l'âme est soumise à une nouvelle épreuve lorsqu'elle rencontre le saint, appelée son *juyisyu*, « son jugement » (de l'espagnol *juicio*). Saint Pierre fait monter l'âme sur le plateau d'une balance, tandis que sur une autre, il place un esprit *shama-ta*. Si l'âme est plus légère que l'esprit, alors elle peut prétendre entrer au paradis ; au cas contraire le *shama-ta* a droit de l'emporter avec lui.

Les réminiscences chrétiennes du “chemin étroit”, l'allégorie de la justice divine qui se manifeste dans l'image de la balance et du jugement de saint Pierre, rappellent incontestablement le discours et probablement l'iconographie propagandistes de certains mouvements chrétiens. Témoignages de la curiosité des Yuracaré pour ces discours étrangers autant que de l'ajustement de leur eschatologie, ces propos n'en renvoient pas moins à un substrat qui n'est pas forcément chrétien. Le jugement, tel qu'il est présenté, constitue une reformulation de la mesure rétrospective des actes commis par l'âme, du temps où elle “habitait” un vivant, dans les termes d'une sorte de théorie gravifique. Être libre de péchés, c'est être léger. Que dire du sens de cette transformation et du recours à cette comparaison ? Bien qu'il soit difficile d'en être certain, il n'est pas impossible que la légèreté, au-delà de la problématique du péché à laquelle elle s'associe ici, puisse être mise en relation avec l'appréhension que les Yuracaré ont de l'esthétique des modalités de l'action ou de l'agir. Être un bon chasseur, c'est être agile, rapide, infatigable dans la traque du gibier, autant de caractéristiques qu'il n'est pas impossible de mettre en connexion avec la légèreté ; corrélativement, la paresse renvoie à une inertie, un immobilisme, que la pesanteur exprime également. Cette comparaison laisserait entendre, qu'en définitive, ce “jugement de saint Pierre” et le motif de la faute pourraient avoir recouvert ou avoir actualisé en clé chrétienne, des considérations reliées à la capacité d'agir, renvoyant ainsi à la problématique des saignées.

Mais c'est une fois acceptée au “paradis”, que l'âme subit une épreuve qui, avec des moyens différents, se rapproche le plus de ces opérations sur le corps que réalisaient les vivants. Personne n'étant tout à fait dépourvu de péchés, même si ceux-ci n'ont pas la gravité suffisante pour justifier l'ostracisme des “élus”, Dieu plonge les âmes dans un feu, pour une durée proportionnelle à la quantité ou à la gravité des péchés qu'ils ont commis. Cette évocation retournée de l'enfer – puisque l'agent manipulateur en est Dieu – n'est pas contiguë à la notion de la damnation, mais davantage à celle d'une cure, d'un rituel mélioratif. C'est une épreuve douloureuse et cathartique à la fois, mais bienfaitrice. Une fois brûlés plus ou moins longuement, les humains “carbonisés” et réduits à l'état de poudre ont droit alors à un

nouveau corps, que Dieu leur offre en remplacement de celui qu'ils ont perdu ou, plus justement, dont ils se sont libérés. Chacun peut dès lors choisir l'apparence physique qu'il désire et "renaître" plus beau qu'il n'estimait être. « Si tu veux une barbe, Dieu te la donne ! ». ⁹⁸ Et c'est ainsi qu'ils peuvent retrouver leurs parents. Comparée à une fête de boissons permanente, joyeuse et sans préoccupations, la vie au paradis se déroule donc sous une autre identité, non pas celle imposée à la naissance, mais celle que chacun désire. Toutefois si, pour les Yuracaré, l'agrégation au paradis suppose une chirurgie esthétique radicale, elle est moins tolérante au niveau des mœurs. Un homme qui s'est marié plusieurs fois retrouvera obligatoirement sa première épouse. Perdre ainsi dans l'au-delà ce lien de parenté essentiel : mais les époux qu'il conjoint n'ont plus les mêmes visages.

Les discours eschatologiques produits par les Yuracaré du haut Isiboro, en pleine phase difficile de conversion à l'évangélisme, s'exprimaient avec plus de peine et d'angoisse que sur le haut Sécure et c'était davantage sur le dogme évangéliste qu'ils entendaient s'appuyer pour envisager l'au-delà. Ceux qui étaient moins familiarisés à son message, préféraient la protection du silence, de peur de "croire" à des choses erronées, ou peut-être de démontrer par là une ignorance gênante – une ébauche de culpabilité qui pourrait précisément leur jouer un tour au moment de leur propre trépas. Les éléments recueillis, moins riches par conséquent que ceux émanant du haut Sécure, n'en sont pas moins congruents, et témoignaient des efforts mentaux qu'il leur fallait faire pour affirmer leur "évangélisme" dans un tel cas. D'autre part, penser que tous leurs aïeux, qui n'avaient pas été convertis, avaient fini par se confondre avec ces mauvais esprits qu'ils redoutaient tant constituait pour eux un véritable et douloureux problème.

À l'instar des données que l'on vient de passer en revue, la mort était un voyage périlleux dont les dangers étaient exposés d'une façon plus "violente" pour l'âme du défunt. Les animaux / esprits effrayants auxquels les habitants du Sécure faisaient référence ne prenaient plus des formes animales, mais étaient directement présentés comme des *diablos*, *Satanas*, en plus d'être des *shama-ta*. Ceux-ci exerçaient à l'encontre des âmes une vindicte d'autant plus forte qu'ils avaient face à eux des âmes d'évangélistes. Non seulement aptes à provoquer l'effroi, on assurait qu'en raison de leur haine, ils étaient même capables d'attaquer les âmes et de les tuer [sic. !]. Si personne ne commentait explicitement le destin de ces âmes mortes une nouvelle fois, il n'est pas difficile de l'imaginer.

⁹⁸ L'âme barbue porte en filigrane le problème de l'identité des morts et de leur possible connexion avec les *Karay*. Porter la barbe est, en effet, pour nombre de Yuracaré, un attribut typique de ceux-ci. On retrouve ici un des indices qui permet de confirmer que l'accession au paradis, c'est aussi une réincarnation en *Karay*.

Aucune des autres épreuves évoquées précédemment ne fit partie des discours recueillis sur l'Isiboro, sinon celui de la "porte étroite", d'origine chrétienne. En revanche, le motif de l'âme assoiffée y avait une prégnance plus notoire. Avant d'arriver au ciel, l'âme a toujours terriblement soif, et elle rencontre successivement deux rivières. L'âme d'un évangéliste ne doit pas boire l'eau de la première rivière, parfois appelée rivière des vautours, qui serait pour elle mortelle, mais faire preuve d'autocontrôle pour atteindre la seconde, dans laquelle elle peut s'abreuver sans danger. Certains estimaient que les non-chrétiens tombaient systématiquement dans le piège, et que seuls les vrais évangélistes avaient la possibilité de surmonter l'épreuve de la soif. Derrière cette élaboration, on retrouve donc une version christianisée de la problématique fondamentale du contrôle de soi puisque ce sont ceux qui choisissent la conversion qui sont plus "forts" que les autres. La référence à ces deux rivières renvoie, en clé eschatologique cette fois, à un motif illustré également dans la mythologie par la geste de *Weche*, que connaissaient aussi bien les Yuracaré du Sécure que ceux de l'Isiboro. Lors de leur voyage au ciel, à la poursuite de soleil, *Weche* et ses frères rencontrent ces deux rivières, mais seul *Weche*, le plus fort de toute la fratrie, ne boit pas l'eau de la « rivière des morts » et il doit revenir pour ressusciter ses frères empoisonnés, afin qu'ils puissent le suivre jusqu'au ciel. La rivière des vautours établit évidemment le destin eschatologique des guerriers morts.

Le grand problème des habitants du haut Isiboro, qui donne la mesure de l'incertitude que pouvait générer leur fraîche conversion, tient à la peur qu'ils avaient, bien qu'évangélistes, de ne pas pouvoir atteindre le paradis. Et il s'agissait pour les vivants de donner aux morts toutes leurs chances afin qu'ils puissent accéder au lieu où Dieu réside, qui leur était certes réservé par essence, mais dont de nombreux obstacles les séparaient. C'est ainsi que les arcs et les flèches que, disaient-ils, les anciens plaçaient dans la tombe, constituaient le moyen dont, autrefois, les morts – au moins les hommes – disposaient pour se défendre des agressions des diables. Dans la forme, sinon dans son contenu, cette pratique était néanmoins conservée. Aujourd'hui, les évangélistes devaient mettre une bible dans la tombe ou, le cas échéant, un *inimario* (recueil de chants de louanges).⁹⁹ Avec ce précieux bagage qui pouvait lui servir d'arme, l'âme s'engageait avec plus de sécurité sur le difficile chemin du ciel. Ces livres identifiaient non seulement l'appartenance de l'âme à Dieu, mais fonctionnaient comme des talismans, porteurs en puissance de l'injonction magique : *vade retro Satanas*. Mais pour que l'arme fût efficace, encore fallait-il faire très attention de ne pas la perdre, ou pire encore, de

⁹⁹ Il s'agissait, dans le cas présent, d'un recueil de chants en quechua et en espagnol.

ne pas la lâcher en chemin : cette perte de contrôle de soi, typique, disait-on dans un discours un peu culpabilisant d'une conversion trop tiède, enlevant évidemment toute la valeur du talisman.¹⁰⁰

D'une aide précieuse, le texte sacré ou ses avatars ne pouvaient servir de garantie *per se*. Comment assurer que l'âme trouverait Dieu au bout du chemin, ou serait reconnue par lui comme étant l'une de ses fidèles. Dans le cas d'un enterrement observé, un des deux diacres de la communauté affirma qu'il était absolument nécessaire de placer un petit morceau de miroir sur le haut du cercueil – "décoration" qu'acceptèrent de placer sans sourciller les parents de la défunte – afin que l'âme puisse « emporter avec elle un rayon de lumière ». Ce rayon de lumière permettrait à Dieu de localiser l'âme errante dans le monde par définition obscur et plein de périls qu'elle devait franchir. Reconnaisant une personne qui l'aimait et lui était fidèle, il pourrait plus facilement venir la chercher.

Aucun Yuracaré de cette communauté ne se prononçait sur les opérations que Dieu au paradis pouvait effectuer sur l'âme du mort, mais qu'il ait été capable de leur donner de nouveaux corps n'aurait rien eu de surprenant à leur oreille. Sans que l'on sache dans quel sens se déroulait le jeu d'interférences entre certitudes anciennes et nouveautés chrétiennes, on disait à la fois qu'au moment du jugement dernier, Dieu viendrait chercher les vivants en chair et en os. Comme on prévoyait qu'il n'allait pas tarder, on redoutait que ses proches ne meurent avant cet événement.¹⁰¹ Lorsqu'il perdit sa fille, le diacre principal de la communauté fut d'ailleurs si ébranlé qu'il hésita à renoncer à l'évangélisme dont il était le plus ardent défenseur. Loin d'être satisfait par l'idée que « Dieu avait rappelé à lui sa fille », formule qu'il n'hésitait pourtant pas à prononcer avec une componction bien apprise en guise de consolation aux autres membres de la communauté, lorsque ceux-ci affrontaient un décès, il se plaignait, cette fois, sans affectation. Comment *ce* Dieu n'avait-il pas été capable de venir les chercher avant ? C'est-à-dire n'avait pas provoqué la fin du monde pour l'élever lui et toute sa famille en chair et en os, dans le monde de l'immortalité. « À quoi servait-il donc d'être pasteur, dans un tel cas ! » s'exclamait-il, effondré. Face à la mort d'un proche, dans l'extrême adversité, le doute était de retour, et qui sait s'il ne redoutait pas qu'elle ait été précisément raptée par un diable.

¹⁰⁰ Lors du cas d'un décès observé dans la communauté, on tenta de glisser une bible dans la poche de l'habit de la morte, mais celle-ci n'était pas de taille à accueillir le livre. Fallait-il revêtir la défunte d'autres habits ? Placer la bible dans une poche était tout de même plus sûr. Finalement, on la posa au côté du cadavre, mais avec un peu d'appréhension toute de même.

¹⁰¹ La fin du monde et le jugement dernier étaient considérés comme éminents en ce début de troisième millénaire. Mais parfois, les mots de Dieu et de *Tiri* pouvaient permuter. Ainsi les propos de cet homme : « C'est vrai, hein, don Vicente, que *Tiri*, quand il reviendra, nous emmènera tous, et qu'il donnera un nouveau corps aux vivants... »

Les préoccupations eschatologiques, dont les Yuracaré du haut Sécure et du haut Isiboro font part, ont de nombreux points en commun, ce qui ne signifie pas forcément qu'elles sont aujourd'hui valables en tout lieu. On peut juxtaposer à celles-ci quelques données émanant de certains Yuracaré vivant sur le Chapare,¹⁰² vieux résidants locaux, ou migrants d'autres régions qui s'y sont établis. Si les informations sur le devenir des morts s'écartent en partie de celles recueillies auprès des communautés plus isolées, et n'accentuent pas les mêmes thèmes, elles n'en restent pas moins en soi intéressantes et complémentaires. Si le problème du "voyage de l'âme" et des épreuves par lesquelles elle doit passer disparaît assez notablement – et que le fait de devenir un esprit / ennemi n'est pas non plus un thème porteur –, les informations provenant de la région du Chapare prolongent en revanche une idée qui est également présente dans les versions passées en revue : l'interférence entre le devenir des morts et les relations avec les *Karay*. D'autre part, on a pu recueillir aussi une version quelque peu différente du devenir positif des morts qu'il n'a pas été possible d'entendre ni sur le Sécure ni sur l'Isiboro : le fait que ce sont ses proches parents morts qui peuvent venir chercher le défunt.

Selon un interlocuteur, originaire du rio Tayota (un affluent du Sécure), ayant passé une bonne partie de sa vie sur le bas Isiboro, il existe une sorte de purgatoire avant de pouvoir entrer au paradis, mais sans relation avec les péchés terrestres commis de son vivant. Les âmes des défunts sont soumises là-bas à des heures et des heures d'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Dieu n'accepte pas les analphabètes, et les morts doivent passer par l'épreuve de la scolarisation. Cette relecture de l'eschatologie, par le biais de l'analphabétisme et de la scolarisation, renvoie à un stigmatisme dérivant des rapports avec les *Karay*, que n'avaient intégré ni les habitants du haut Sécure ni ceux du haut Isiboro,¹⁰³ mais qui rappelle une fois de plus combien l'image du *Karay* – cette fois comme une personne instruite et cultivée, maniant le stylo – est le prototype du mort "parfait".

Un vieil interlocuteur, originaire du Chapare, ne partageait cependant pas la certitude de cette forme de transcendance dans l'autre que l'on n'est pas (mais que l'on aurait pu / dû être). Il fondait ses discours eschatologiques sur ce que lui avait dit sa fille, décédée, à qui il avait eu l'occasion de parler par l'intermédiaire d'un chamane du bas Isiboro, très

¹⁰² Ces informations proviennent d'un séjour de terrain réalisé dans la communauté de la Misión, en 2007.

¹⁰³ Sur le haut Sécure, l'école ne s'était implantée qu'en 1991. Je fus témoin sur le haut Isiboro de la venue du second professeur, le premier, arrivé 1999, n'avait pas supporté l'isolement et l'éloignement et était retourné à Oruro, sa terre natale.

probablement formé à une école plus *mojeña* que *yuracaré*.¹⁰⁴ Sa fille lui expliqua que sa vie ne différait en rien de celle qu'elle menait de son vivant, et qu'elle avait beaucoup de travail dans les plantations de *patrones* pour lesquels elle travaillait en attendant le jugement dernier. L'image d'une perpétuelle fête de boisson était oubliée, en revanche la référence à la cosmologie dont la geste de *Tiri* est porteuse, restait là, transportant dans l'au-delà le rapport de domination unissant les *Yuracaré* aux *Karay*. Les maîtres de ces plantations étaient davantage appréhendés comme des Blancs, mais comme on peut le déduire des propos précédents, ils pouvaient fort bien correspondre à une actualisation de la figure des maîtres des animaux, et donc faire référence à un séjour « semi-permanent » chez des esprits avant de gagner (au jugement dernier) le ciel.

Une femme relativement âgée rapporta, quant à elle, la mort de sa propre mère dans des termes un peu nouveaux par rapport à ceux exposés jusqu'à présent. Elle expliquait que sa mère, à l'agonie, fut tout à coup prise de spasmes et se mit à rire, tandis que l'on entendait gronder le tonnerre en arrière-plan. Retombant dans sa léthargie, elle se réveilla peu après, faible, mais parfaitement consciente et capable de parler. Elle appela à son chevet ses enfants pour dire que son mari décédé était venu la chercher, avec d'autres parents à elle. Il était en ce moment-là juste derrière la maison. Les coups de tonnerre avaient correspondu à sa venue. Elle disait l'avoir vu – dans un rêve qui pour elle était réel – lui tendre la main, il voulait absolument qu'elle participe à une danse *shila-ta*, ce qui l'avait fait rire. Peu de temps après avoir délivré ce message, elle expira.

Dans ces divers discours contemporains, quels points de continuité et quelles ruptures trouve-t-on face à des données ethnographiques plus anciennes ? Celles qu'exposent d'Orbigny ne sont sans doute pas assez nourries pour qu'on puisse sur leur base prétendre reconstruire l'eschatologie des *Yuracaré* du début du XIX^e siècle, mais malgré leurs lacunes, elles ne laissent pas d'être intéressantes. Si aucune référence n'est faite au voyage de l'âme et aux périls qu'elle encourt, ni à l'importance d'une adéquate maîtrise de soi pour parvenir au "paradis" – ce qui semble davantage une lacune qu'une indication de changement dans l'eschatologie contemporaine – plusieurs thèmes concordant en partie avec les données exposées ici ressortent pourtant.

¹⁰⁴ Faire parler les morts dans des séances de spiritisme est en effet une caractéristique importante des pratiques chamaniques des *Mojeño* contemporains (*Trinitario* et *Ignaciano*), mais considérée impossible par la grande majorité des *Yuracaré*, tant sur le haut *Isiboro* que le haut *Sécure*, ainsi que pour bon nombre de *Yuracaré* du haut *Chapare*. Pour les pratiques chamaniques des *Mojeño* impliquant des morts, on peut se reporter au travail d'A. Saito (2004).

« [Le mourant] reçoit des autres Indiens toutes les recommandations pour les défunts, qu'on prie toujours de les attendre avec des champs bien cultivés. [...] Les Yuracaré croient, comme on le voit, à une autre vie. L'âme du défunt va sous terre, en compagnie de leurs ancêtres les Mansiños, dans un lieu délicieux, où il jouit d'un bonheur parfait, et où il a une grande abondance de chasse, surtout de sangliers (la chasse préférée) ». ¹⁰⁵

Si d'Orbigny souligne la similitude de vie que mènent les vivants et les morts, mais sous le mode de la perfection et de l'abondance plus que de la fête de boisson, il indique un point qui reprend, en lui donnant une solution inédite, la problématique d'une transformation des morts. Les *Manshi* auprès desquels les morts sont censés retourner, coïncident avec l'humanité hypogée dont les Yuracaré actuels sont les descendants. Le terme *Manshi*, pouvant faire référence aussi bien au reste de l'humanité qui n'a pas pu sortir du monde du dessous, qu'au fragment d'élus qui ont accompagné *Tiri* au bout du monde.

Associer la destination des morts au monde du dessous, c'est – si l'on se réfère au cadre cosmologique mis en narration dans la geste de *Tiri* – non seulement les rendre équivalents à une humanité “pré-actuelle”, mais aussi les faire aller vivre avec le chef tout puissant, évoquant l'Inca, qui précisément a été enfermé dans le monde du dessous par *Tiri*. On peut donc supposer que, pour les Yuracaré contemporains de d'Orbigny, le destin des morts ne s'accomplissait pas vers le lieu de résidence de Dieu / *Tiri*. Et s'il n'est pas explicitement question de ce point dans les informations de d'Orbigny, on peut pressentir cependant que c'est un devenir en “Andins” qui pouvait à cette époque encore aiguillonner leur imagination. Des morts transformés en Andins ou des morts transformés en *Karay*, l'alternative n'est évidemment pas si importante : dans tous les cas, elle envisage le paradis et la facilité sous les égides d'un maître, qui précisément fait défaut, bien malgré eux, aux Yuracaré d'ici et maintenant.

À côté des problèmes eschatologiques, la mort pose également au vivant des problèmes concrets qui touchent le rapport au mourant et le traitement du cadavre. Quels types d'actions ou de comportement entraînent la mort d'autrui sur son entourage, indépendamment encore des émotions que générera son absence ? Cette question se dédouble en deux volets, correspondant à deux types de comportements : d'un côté des actions “pour soi”, de type préventif, du même ordre que celles touchant la sexualité ou l'éducation des enfants, et de l'autre et des actions pour le mort lui-même. L'importance ou l'intensité des premières dépend dans les deux cas des causes létales et de leur impact (plus ou moins marqué) sur les vivants. Ce n'est pas la même chose de mourir, arrivé à un certain âge, au terme d'une lente

¹⁰⁵ D'Orbigny (1844, p. 209).

agonie, de mourir dans son sommeil alors que rien ne le présageait, par accident, ou encore de se suicider. Une série de décès rapprochés, comme on l'a déjà suggéré, implique également d'autres comportements qu'une mort ponctuelle : la mort, à la différence de la naissance, est en effet un phénomène gouverné par la variété et l'imprévisibilité.

Derrière la diversité des circonstances létales, il existe cependant quelques grandes lignes qui gouvernent l'attitude des vivants vis-à-vis du mourant ou du mort. Si le décès vient mettre un terme à une maladie dont les complications se sont déroulées dans la durée, et ont permis de voir souffrir et se débattre le malade, le processus qui conduit à la mort est toujours, avec plus ou moins d'intensité, entaché de rumeurs d'ensorcellement. Dans de tels cas, il est nécessaire de prendre des précautions pour éviter que le mal dont souffre le mourant ne se propage à d'autres, et plus particulièrement aux plus faibles (les enfants en bas âge), car si l'agir malveillant d'un ennemi – qui transforme le futur défunt en une victime – porte sur quelqu'un en particulier, rien ne peut assurer qu'il soit exclusif. L'ensorcellement renvoie au commerce trouble qu'établit le sorcier avec les éventuels esprits qu'il a sollicités afin qu'ils agissent pour son compte. On redoute donc particulièrement que le sorcier et ses sbires profitent d'une telle situation pour frapper sans discernement aux alentours, la mort appelant potentiellement la mort.

Les précautions associées à cette angoisse latente sont de deux types. Lors de deux décès observés sur le haut Isiboro, les malades à l'agonie furent déplacés de leur résidence habituelle : dans un cas, dans une maison secondaire où la famille n'habitait pas, et dans un autre cas, on fabriqua un abri de fortune tendu de bâches en plastique dans un essart relativement éloigné. Cette mise à l'écart du mourant, ou de la personne gravement malade, déjà relevée par d'Orbigny, s'explique par la peur d'une possible "contamination", dont on entend préserver la maison d'habitation familiale, et plus spécialement les jeunes enfants qui y résident. Dans le cas d'un troisième décès, qui endeuilla une famille qui vivait provisoirement dans une maison secondaire en attendant de construire une nouvelle habitation, on ne déplaça pas la mourante, mais on confia en revanche le petit dernier à de proches parents, pour qu'ils s'occupent de lui, bien à l'écart de sa sœur aînée à fin de vie. La gravité et la rareté des symptômes dont souffrait l'enfant – une sorte de fièvre hémorragique – occasionna un surcroît de prudence. Les enfants en bas âge ou les mères allaitantes étaient systématiquement éloignés de la maison où reposait la malade, et l'on rappelait aux mères imprudentes, le cas échéant, les risques qu'elles encouraient si la curiosité et la peine les faisaient se rapprocher.

Dans le cas où tout espoir de guérison du malade se perd, la proche famille, particulièrement les femmes (la mère, les tantes et nièces, s'il s'agit d'un enfant, les sœurs ou filles s'il s'agit d'un aîné) veillent en permanence le malade, assises tout autour de lui. On essaie de le faire manger ou boire, lorsque c'est possible ; on l'évente régulièrement pour chasser les insectes qui le dérangent, on le couvre pour qu'il n'ait pas froid, on l'assied pour lui faire sa toilette. Les hommes participent de plus loin, assis, ne s'approchent que ponctuellement, davantage comme spectateurs que comme acteurs. Jusqu'à la fin, on tente des séances de guérison, des remèdes, en scrutant les moindres réactions du malade. Avant même que ce dernier ne trépassé, des hommes de sa proche parentèle (mais pas ceux qui sont le plus affectés par le décès) peuvent se décider à fabriquer le cercueil, n'attendant pas forcément que l'on dise, <Li-danda>, « Il a embarqué », euphémisme pour évoquer sa mort. Dans tous les cas de décès observés, on se dépêche d'enterrer le cadavre. Mais comme l'inhumation n'est réalisée que de jour, si la mort survient le soir ou la nuit, le malade est enterré le lendemain. C'est à l'occasion des derniers instants de vie ou durant la veille d'un cadavre que pouvaient survenir les premières lamentations *wëwë-ti*.¹⁰⁶ Et c'est rapidement donc que l'on prépare la tombe tandis que le cadavre est visité par des voisins alertés par le décès. Aujourd'hui tous les Yuracaré disposent d'un cimetière où les morts sont enterrés les uns à proximité des autres : il s'agit d'un lieu un peu éloigné des maisons d'habitation, recouvert de végétation, une forêt secondaire ayant repoussé sur un vieil essart en général. Auparavant, c'était au lieu même du décès que le mort était enterré. L'emplacement de la tombe dans le cimetière est laissé au choix de parents relativement proches du défunt qui creusent la fosse.¹⁰⁷

Autrefois, un certain nombre de prescriptions étaient requises pour faciliter le voyage du mort aux cieux. Outre les objets qui l'accompagnaient, l'orientation du mort était, semble-t-il, strictement définie : on plaçait la tête du cadavre à l'est, afin qu'en se levant, son âme parte directement dans la région du couchant, c'est-à-dire face aux Andes, dans la direction du

¹⁰⁶ Sur ce moment particulier du décès, on peut se reporter à la description qu'en fait Miller (1918, p. 306-307) qui, à quelques détails près, correspond bien aux observations plus récentes. « Quand le mari meurt, sa femme retire tous ses habits et se couche sur son corps où elle reste en pleurant et en se lamentant, jusqu'au moment des funérailles, un jour ou deux plus tard. Toutes les femmes sont assises en cercle autour du défunt, élevant la voix en des gémissements plaintifs, rappelant les actions héroïques autant que les qualités du mort. » Le rituel consistant à retirer ses habits voire à les déchirer est également mentionné par d'Orbigny. Il ne précise pas en revanche si c'est spécifiquement l'épouse qui éprouverait la nécessité de ce geste, et il ne le situe pas au moment de la mort, mais des funérailles : « [...] quelques-uns se jettent sur le cadavre dans la fosse, d'autres déchirent leur tunique pour l'en couvrir. » (1844, p. 209).

¹⁰⁷ Sur le haut Isiboro, on rappelait aux fossoyeurs qu'ils devaient faire attention en évacuant la terre de la tombe qu'ils creusaient. Le risque que celle-ci retombe dans la fosse, du tas où elle était amoncelée et, ce faisant, vienne toucher leurs membres, pouvait écourter leur vie.

voyage entrepris par *Tiri*.¹⁰⁸ Une fois le cadavre descendu dans la fosse, aux pleurs redoublés des proches, peuvent être entendus des “discours” ; dans deux cas observés, ils rappelaient les souffrances de la vie du défunt, et, généralement dans une tournure inspirée de la pastorale évangéliste, invitaient à suivre le chemin de Dieu et la prière. Tant sur le haut Isiboro que sur le haut Sécure, on abandonnait auprès de la tombe une écuelle ou une tasse remplie d’eau ou de *chicha*, pour que le mort puisse étancher sa soif avant de partir. Sur le haut Isiboro, ce furent même dans un cas les vêtements de la morte qui furent placés à proximité de la tombe – plutôt que d’être mis dans celle-ci, comme le rapportent des sources plus anciennes¹⁰⁹ –, afin disait-on, qu’elle puisse s’en servir dans l’au-delà.

Dans les jours qui suivent, et durant un temps relativement important, comme on a pu l’observer dans deux cas sur le haut Isiboro, la maison où la mort survient est provisoirement vidée, et les possessions du défunt brûlées afin également d’éviter toute contagion ou maladie postérieure, mais aussi peut-être en vue d’éloigner de soi la possession d’objets qui rappelleraient par trop l’absence du défunt. Autrefois, si le décès avait eu lieu dans une maison, celle-ci était abandonnée de façon définitive. Selon les propres souvenirs des habitants du haut Isiboro, elle pouvait également être brûlée.¹¹⁰ Certaines fois, les parents les plus proches du mort quittent pour un temps la communauté, souvent pour aller voir d’autres parents plus éloignés et leur annoncer le décès. C’est ainsi qu’une famille endeuillée du haut Isiboro abandonna la communauté durant près de quinze jours, pour aller résider parmi des connaissances de la zone colonisée. De même que la destruction par le feu des biens du mort ou de la maison où il est décédé, cet éloignement est motivé par une volonté de se préserver de la maladie, mais aussi de s’éloigner de lieux dont la fréquentation fait revenir en mémoire le défunt. En dépit d’une eschatologie qui implique le départ de l’âme et son voyage périlleux, la crainte que le mort lui-même vienne perturber les vivants touche également les Yuracaré, qui partagent ainsi les mêmes craintes que d’autres populations amazoniennes. Sans que l’on rattache explicitement cette crainte à un “devenir esprit” (ou ennemi) des morts, ni aux grandes lignes de l’eschatologie, on avance également que les âmes des morts se sentent

¹⁰⁸ Cette pratique, bien que non explicitée, était conservée sur le haut Isiboro.

¹⁰⁹ D’Orbigny (1844, p. 209), Miller (1918, p. 307).

¹¹⁰ Nordenskiöld rapporte ainsi que son hôte de l’Ichilo, Aguirre, avait bouté le feu à l’une de ses anciennes résidences au décès de sa femme (1997 [1922a], p. 57). Brûler la maison et quitter un lieu chargé d’émotions négatives, lors d’un décès, s’associe également avec la volonté de mettre un terme à une situation insupportable, pour recommencer sa vie ailleurs. Cette pratique va sans doute au-delà des seuls décès. Il est probable qu’on puisse ainsi expliquer qu’après s’être enfuis de la mission San Francisco du Mamoré, en 1805, les Yuracaré vinrent par la suite y bouter le feu, *cf.* chapitre III/3/c.

seules, abandonnées et tristes, et peuvent apparaître en rêve pour “appeler” les vivants, souhaitant les emporter avec elles.¹¹¹

L'ensemble des pratiques funéraires, au sens large, des Yuracaré contemporains ont changé en partie de teneur, mais elles gardent beaucoup de points communs avec celles dont nous fait part d'Orbigny : la seule différence majeure tient au rapport de médiateur qui était attribué au défunt entre les vivants et les morts anciens. On pouvait en effet lui demander de transmettre des messages, mais aussi lui confier des cadeaux.

« Lorsqu'ils voient leurs parens très-malades [sic.], ils construisent une cabane dans un de leurs champs, y creusent une fosse en présence du plus grand nombre possible de parens, les honneurs rendus par avance au défunt étant en raison proportionnelle de la multitude des assistans [sic.]. Ils y transportent le malade lorsqu'ils le croient près de mourir. Le mort lègue alors ce qui lui appartient à ses enfans [sic.], et reçoit des autres Indiens toutes les recommandations pour les défunts, qu'on prie toujours de les attendre avec des champs bien cultivés. Mort, on le met dans la fosse garnie d'écorce de palmier, la tête tournée vers l'orient, et tous les proches font retentir les airs de leurs cris ; quelques-uns se jettent sur le cadavre dans la fosse, d'autres déchirent leur tunique pour l'en couvrir. On enterre avec lui tous ses vêtemens [sic.], son arc, ses flèches, des cadeaux pour les parens qui sont déjà dans l'autre vie, et ceux de ses meubles dont il n'a pas disposé de son vivant. On brise sur sa tombe tous les vases de cuisine de sa femme, on brûle tout ce qu'il n'a pas donné, de peur que son âme ne vienne dans sa maison pour le chercher, qu'elle ne fasse peur aux survivans [sic.] ou ne les touche avec un bâton que doivent avoir les morts, ce qui les ferait mourir. »¹¹²

b. Les lamentations *wëwë-ti*

Pour des raisons similaires aux autres pratiques que les Yuracaré définissent aujourd'hui comme relevant du monde de leurs prédécesseurs, des gens d'autrefois, l'ethnographie des lamentations funéraires est relativement difficile à produire et donc en partie reconstruite. De fait, de moins en moins de Yuracaré ont une connaissance personnelle de ces pratiques. S'il subsiste encore des gens capables de se lamenter, ceux-ci n'en ont guère qu'une connaissance passive, ont simplement été témoins de performances qu'ils sont eux-mêmes incapables de reproduire. L'analyse de ces pratiques rendue problématique par la difficulté inhérente à leur effacement quasi-total de la vie sociale contemporaine, l'est d'autant plus que les lamentations sont elles-mêmes difficilement compréhensibles : entrecoupées de sanglots, jamais articulées avec clarté et, comble de difficultés, réalisées dans un langage en partie crypté, elles sont ainsi partiellement sinon totalement inaudibles à ceux qui n'ont pas été

¹¹¹ Lors d'un premier séjour sur le haut Isiboro, je surpris l'hôte qui m'accueillait, seul, en train de pleurer. Il me confia alors qu'au décès d'un enfant survenu quelques temps auparavant, il avait eu envie d'abandonner complètement la communauté pour « se faire pasteur à Cochabamba », mais ajouta aussi que ce décès l'avait longtemps perturbé. Sa fille, en effet, l'appelait dans ses rêves pour qu'il l'accompagne. Mon arrivée inopinée, cependant, avait été pour lui une bonne chose. Cela rompait l'ordinaire et permettait d'avoir un compagnon à qui parler.

¹¹² D'Orbigny (1844, p. 208-209).

initiés par des proches à leur compréhension et n'en possèdent pas le code. Enfin, la difficulté, pour qui s'intéresse à ces pratiques, tient aussi à leur contenu : spectaculairement porteuses d'émotions, elles demandent un haut degré de confiance pour être livrées à un auditeur étranger. Enfin, on ne saurait omettre les difficultés inhérentes à leur traduction. Ce fut donc au terme d'un long et laborieux travail – encore en cours en ce qui concerne les caractéristiques formelles – qu'il a été possible d'en évaluer l'importance générale pour les Yuracaré. L'histoire de l'enquête relative à ces pratiques constitue à elle seule un premier pas instructif pour cerner l'importance que les Yuracaré pouvaient ou peuvent leur attribuer.

La première étape, fondamentalement la plus importante de l'enquête sur ces pratiques rituelles, et au terme de laquelle plusieurs heures d'enregistrement seront obtenues, commença dans la communauté du haut Isiboro. Questionnant les habitants sur les pratiques funéraires, j'appris d'abord que la réalisation des lamentations *wëwë-ti* était généralisée du temps de la génération des parents des habitants les plus âgés, c'est-à-dire grosso modo, jusque dans les années 1970-1980. Un interlocuteur, bien qu'étonné de mon intérêt pour ces pratiques qui n'avaient rien de joyeux, fut d'accord de me fournir un échantillon de ce qu'il avait retenu de son père à ce sujet. Bien qu'il ne fût pas des plus appréciés par les membres du hameau où je résidais, cet homme fut convié à venir faire une "démonstration". L'idée de l'entendre pleurer avait aiguïé la curiosité de ses parents éloignés, qui se demandaient jusqu'à quel point il avait acquis les leçons de son père.

La réunion eut lieu un soir, dans la cuisine de mon hôte. L'invité se retrouva entouré par un public nombreux, suspendu à ses lèvres. Assis à une table, moi en face de lui, tandis que tous les visages étaient éclairés par les braises de l'âtre, dans une situation similaire à celle qui m'avait permis d'enregistrer la geste de *Tiri*, il posa les coudes sur la table, appuyant son front sur ses mains. Regardant le sol, il respira profondément. Dans le silence le plus complet, il allait commencer. Cependant rien ne se passa. Il était muet. Motivé par quelques personnes, il finit par produire une mélodie plaintive à peine audible. Quelques sons non articulés, une ébauche de prosodie sortaient d'une bouche dont les lèvres restaient malheureusement immobiles, donnant l'impression que l'homme ne procédait qu'à une sorte de mise en condition mentale. Cet essai avorté ne dura d'ailleurs pas plus d'une minute. Il releva la tête de ses mains, et avec un visage qui exprimait un mélange de gêne et de déception, il avoua qu'il ne pouvait pas, qu'il ne savait plus, qu'il abandonnait : <*Nish otto.*>, « Cela ne "sort" pas. »

N'imaginant pas que d'autres personnes dans la communauté eussent eu une quelconque connaissance de ces pratiques "anciennes", l'intérêt que je leur portais fut mis en veilleuse.

Quelques semaines plus tard pourtant, alors que je cherchais à établir la liste des aïeux décédés qui avaient coutume de les pratiquer, dans le but de faire surgir les quelques souvenirs que pouvaient en conserver leurs descendants directs, un jeune homme, pourtant présent lors de l'événement précédent, mais de façon discrète, m'avoua : « Ce n'est pas à *Don X*, qu'il fallait demander. Lui, il ne connaît rien. Mais mon oncle, lui "sait" cela très bien ». L'homme dont il était question, doyen de la communauté, vivait à quelque quarante minutes de marche en amont du lieu où je résidais ; je n'avais eu jusqu'alors que l'occasion de le croiser. Bien qu'il fût quelque peu en froid avec la famille qui m'accueillait, il n'en fallut pas davantage pour que je cherche à le rencontrer. Après avoir résidé quelques temps chez lui, j'en vins à lui demander ce qu'il savait des lamentations rituelles. De façon naturelle, il m'expliqua qu'en effet, grâce à sa grand-mère, il connaissait ces pratiques. Non sans quelques difficultés – « À quoi cela peut-il bien servir ? » – je pus le décider à m'en faire une démonstration. La séance d'enregistrement dura environ quarante minutes, durant lesquelles j'enregistrai diverses sessions de lamentations de cinq à dix minutes chacune.

Il fut difficile, à ce moment-là, d'obtenir des informations nourries sur le contenu de ce qui avait été prononcé, sinon à travers les résumés que le gendre de l'auteur, silencieux témoin, voulut bien me donner. Ces enregistrements permettaient de mettre en évidence un élément nouveau. À la différence de ce que j'imaginai jusqu'alors, les lamentations n'étaient pas exclusivement constituées par une improvisation ; elles s'articulaient les unes aux autres en une véritable narration, et, à chaque occasion, pouvaient être reproduites dans des termes similaires. Mais de quoi exactement traitait cette narration, de qui parlait-elle, quels rapports pouvait-elle avoir avec le mort au sujet duquel on se lamentait, et comment se transmettaient-elles ? Ces questions, plus ou moins fondées, ne trouvèrent alors que des réponses partielles et approximatives : il me fut par la suite impossible de transcrire et de faire traduire ces enregistrements au sein de la communauté. Non seulement le vieil homme n'avait qu'une très faible connaissance de l'espagnol, mais les autres membres de la communauté, capables potentiellement de m'aider, éludèrent toute possibilité de procéder à l'examen détaillé et soutenu que je souhaitais de ses enregistrements, soit parce qu'ils estimaient leur compréhension insuffisante, soit précisément parce que les conséquences émotionnelles d'une écoute attentive, patiente et longue les rebutaient. Comme l'un d'entre eux me le dira : « Oui, c'était comme ça la tristesse des anciens. Mais c'est trop triste, ça ne sert à rien, il ne faut plus pleurer comme ça. Maintenant nous devons être heureux, car nous sommes avec Dieu. Lui nous protège. Lui nous rend heureux ».

Il n'en restait pas moins qu'une certaine ambiguïté demeurait. La curiosité titillait cependant quelques membres de la parentèle du hameau où je résidais d'ordinaire. À mon retour, ils montrèrent passablement d'excitation à ce que je leur fasse écouter ce que j'avais pu enregistrer. « Fais-nous écouter, fais-nous écouter... » Mais l'expression de jovialité qui accompagnait ces demandes contrasta avec leurs réactions d'auditeurs lorsqu'ils entendirent les mélopées-plaintes de leur doyen. À l'écoute de la cassette, leurs visages exprimaient une profonde tristesse, une préoccupation nostalgique, et c'était dans le recueillement d'un silence pesant qu'ils écoutaient, tout en me disant : « On ne comprend presque rien ». Pour ma part, moins intéressé alors par le facteur émotionnel que l'audition de ces lamentations pouvait provoquer, j'étais préoccupé par les questions que soulevait leur contenu. Ayant compris qu'elles s'articulaient à une narration, je repartis séjourner dans la maison isolée où l'auteur des lamentations résidait et obtint de lui qu'il me raconte en yuracaré "standard" – mais sans se lamenter – ce qu'il avait pleuré, afin de pouvoir accéder sinon aux "règles de cryptage" appliquées dans les lamentations, du moins aux informations qu'elles recelaient.

Ce fut avec bienveillance que ma sollicitation fut acceptée. Je recueillis ainsi un enregistrement d'une quarantaine de minutes également, qui faisait pendant aux lamentations précédentes. Sans que je fusse en mesure de juger la corrélation exacte entre les deux enregistrements, cette auto-translation libre me permit de me faire une idée plus précise du contenu. L'histoire racontait dans le menu la vie de personnes du passé – les aïeux du narrateur – sous la forme de biographies s'enchaînant. On y racontait leurs voyages, leurs maladies, leurs rencontres, leurs souffrances, les conditions de leur décès. Mais curieusement, aucun détail ne permettait de les identifier : pas de noms propres, pas de toponymes, pas de relations de parenté qui auraient uni les personnages au narrateur. S'imposait le fait que les lamentations funéraires ne consistaient pas seulement à faire part de la souffrance de la personne en deuil, mais impliquaient un acte de remémoration beaucoup plus vaste, incluant d'autres personnes, y compris inconnues du narrateur, des parents, aïeux du narrateur, mais des aïeux présentés comme des êtres à l'identité personnelle gommée. Il s'agissait de « feu le vieil homme », « feu son épouse », « son ami », « son frère ». Cette histoire, telle qu'elle était racontée, n'était qu'une reprise d'un discours déjà tenu avant lui par la grand-mère du narrateur : c'était elle qui lui avait transmis le contenu. Quant à l'identité des personnages, il ignorait lui-même, ou feignait d'ignorer – le point ne put jamais être éclairé – de qui il s'agissait précisément.

Quelques semaines plus tard, la nièce, alors âgée d'une dizaine d'années, de ce vieil homme mourut. Sans que je puisse savoir si les séances que nous avons récemment

consacrées à ces lamentations avaient un quelconque impact sur les motifs qui pouvaient l’animer, le vieil homme, spontanément, se mit à se lamenter, au cimetière d’abord. Après que le diacre eut prononcé un discours fortement marqué par l’évangélisme, le vieil homme descendit dans la fosse où gisait le cercueil et s’étendit sur lui, me donnant à voir, ce que seule la lecture des sources anciennes consacrées aux Yuracaré attestaient. L’intensité dramatique des gestes qu’il réalisait, le ton de sa voix déchirée, les sanglots et les larmes, n’avaient plus rien à voir avec la démonstration que j’avais préalablement obtenue, et les références à la morte faisaient maintenant partie des lamentations. De retour au village, celles-ci continuèrent durant près de deux heures. Assis en tailleur, le regard tourné vers le sol, s’essuyant les larmes et la morve de la main, le vieux pleurait, accompagné maintenant de son épouse qui l’avait rejoint, et s’était placée à côté de lui. Tous les villageois, qui n’affichaient pas la surprise à laquelle je m’attendais, ne s’adressaient entre eux qu’en chuchotant, gardant pour la plupart le silence, tout en poursuivant au ralenti leurs activités.

Diverses situations alternaient : généralement l’homme commençait à se lamenter, puis il cédait la parole à son épouse qui prolongeait sans interruption la récitation. Parfois leurs voix se superposaient, sans qu’ils semblent tenir compte l’un de l’autre. J’appris ainsi que l’épouse – originaire d’une autre communauté – avait été formée par son mari. En dépit de cet apprentissage, elle n’avait cependant pas atteint l’expertise de son mari et, bien qu’elle se lamentât selon les formes, c’était avec un engagement moindre que lui, n’ayant en effet, elle, vis-à-vis de la morte, qu’une relation d’affinité assez distante. En quoi ces lamentations provoquées par un décès véritable se distinguaient-elles de celles que j’avais préalablement enregistrées, ou de la narration en yuracaré standard qui m’en avait été donnée en guise de traduction, je n’étais pas en mesure de le dire, et ce n’est que plus tard que j’appris qu’elles mêlaient aux références à la morte des fragments, des épisodes parfois décousus, de cette mémoire familiale ancienne portée par la narration.

Je séjournai par la suite sur le haut Sécure avec des copies des enregistrements que j’avais pu faire sur le vif. J’eus l’occasion à plusieurs reprises de les faire entendre. Tous ceux qui les écoutèrent, confirmèrent en effet leur “validité”, mais là encore, personne ne démontra l’envie de m’aider à les traduire, vraisemblablement pour les mêmes raisons. La puissance évocatrice de la douleur que charriaient ces enregistrements expliquait sans doute leur réticence. Une puissance qui se révéla avec une acuité dont je n’avais pas encore eu la possibilité de prendre la mesure le jour où l’opérateur radio de la communauté annonça la mort du bébé d’un membre de la communauté qui était parti avec sa femme travailler dans une entreprise d’exploitation de bois. Bouleversés par la nouvelle, les oncles et les tantes, les frères et les

cousins du petit, qui étaient jusqu'alors en train de boire de la *chicha*, me demandèrent expressément d'écouter les lamentations que j'avais avec moi.

Il est difficile de décrire la scène qui s'en suivit. Je vis l'ensemble des personnes présentes, qui jusqu'à alors n'étaient que préoccupées, commencer à pleurer avec une intensité poignante, avec des accents de dépit que je n'avais jamais eu l'occasion de partager, sinon précisément lors de l'enregistrement sur le vif de ce même *wëwë-ti*. Les larmes coulaient sur les visages, on s'appuyait sur l'épaule du voisin, on évacuait entre des sanglots les narines congestionnées de larmes, et les plus proches du petit décédé allaient jusqu'à se rouler par terre de douleur. Je ne pus m'empêcher de m'excuser d'avoir provoqué cette scène et proposai d'arrêter l'enregistrement. Mais je ne comprenais rien. Car on s'empara de mon enregistreur, qui passait de main en main, faisant redoubler l'intensité des cris et des pleurs. Troublé, je finis par abandonner mes hôtes à leur intimité.

L'intensité de la scène me donna à voir à la fois l'intrication entre la souffrance du deuil et la capacité intensificatrice de ces lamentations comme révélatrices de douleur : à leur seule écoute, il était difficile aux auditeurs, qui par le passé avaient entendu leurs parents ou leurs grands-parents se lamenter de la sorte, de contenir leurs propres larmes et de s'empêcher d'être envahis par l'émotion. Au regard du contexte émotionnel qu'appelait l'écoute de ces lamentations, et de l'intensification qu'elles provoquaient, je ne pus m'empêcher d'avoir, par la suite, des scrupules à chercher à les faire traduire coûte que coûte. Toutefois, il serait sans doute exagéré de lier l'importance de ces lamentations à ces moments de crises hyperboliques, car les lamentations peuvent également avoir d'autres résonances.

Dans la même communauté, une vieille femme, dont on se rappelait que le père avait coutume de réaliser les lamentations, me demanda, en échange des récits mythologiques qu'elle avait bien voulu me raconter, que je lui fasse parvenir non seulement une copie de mes enregistrements, mais aussi un petit lecteur de cassettes, afin disait-elle qu'elle puisse, dans la solitude de sa maison, les écouter et se rappeler ainsi de son père. Ce type d'attitude, qui est une attitude d'auditeur plus que de locuteur, démontre combien cette forme d'expression engage une communication – moyennant la remémoration douloureuse – avec les défunts. Il ne s'agissait pas seulement à travers des lamentations d'évoquer la figure du défunt, en soulignant son absence, mais également de se rappeler de lui, dans la souffrance même des lamentations qu'il produisait.

Plus récemment, sur le rio Chapare, je pus constater que la force évocatrice des lamentations *wëwë-ti*, n'avait pas totalement disparu. Deux femmes, à qui les enregistrements du doyen de la communauté du haut Isiboro avaient été présentés, se mirent à pleurer à peine

avaient-elles eu le temps d'entendre sa voix durant quelques strophes. Pour ces deux femmes âgées, sœur l'une de l'autre, la voix pourtant étrangère du vieil homme de l'Isiboro leur fit intensément se rappeler de leur mère décédée, qui avait précisément la coutume de pratiquer encore les lamentations. L'une d'entre elles, bientôt, avoua d'ailleurs, ce qu'ignoraient la plupart des habitants de la communauté où elles résident, qu'elle aussi savait produire ces lamentations, et accepta de retranscrire en yuracaré standard, strophe par strophe, un échantillon d'un extrait des lamentations recueillies sur le vif. Le travail de ce document, actuellement en cours, n'a pas permis encore de livrer toutes les clés de la codification du langage *wëwë-ti*, mais rend le fait possible dans un proche avenir.¹¹³

Si l'énumération des événements qui ponctuent les différentes étapes de l'enquête sur ces lamentations dévoile de nombreuses faces de cette pratique – son côté résolument dramatique et son rapport à la douleur, bien différent de celui à la douleur contrôlée des saignées, puisqu'il s'agit de l'expression incoercible d'une souffrance qui vient fouailler de l'intérieur ceux qui la ressentent –, elle ne peut rendre compte évidemment de tous ses aspects, et quelques remarques d'ordre plus général sont indispensables pour mettre en évidence la signification des lamentations en tant qu'institution sociale. Le nom qui les désigne, *wëwë-ti*, en premier lieu, fait intrinsèquement référence à la douleur et à la tristesse, non seulement à une tristesse ressentie en son for intérieur, mais également manifestée physiquement. *A-wëwë*, constitué sur la même racine, est un verbe qui signifie en effet « pleurer » ou plus exactement « être en train de pleurer », comme l'indique le préfixe verbal *a-* ayant une valeur incomplétive ou progressive. Le marqueur *-ti*, qui accompagne ici la racine verbale *wëwë*, apporte à ce nom son sens spécifique. Il apparaît dans un certain nombre de constructions nominales, postposé à des racines en général verbales, mais pas exclusivement, qui renvoient à certaines fonctions biologiques du corps, et à certaines émotions, lorsque celles-ci se réfèrent à des processus passifs, difficiles sinon impossibles à contrôler intentionnellement.

ti-sam-ti : « J'ai soif », lit. « ma soif », de *sama* « eau ».

ti-wësh-ti : « J'ai faim », lit. « ma sensation », de *wëshë* « sentir, ressentir ».

ti-tesh-ti : « J'ai sommeil » lit. « mon sommeil », de *teshe* « dormir ».

ti-dyol-ti : « Je suis en colère », lit. « ma colère », de *dyoljo* « se fâcher, être en colère ».

ti-dyindyi-ti : « Je suis triste », lit. « ma tristesse », de *dyindyi* « triste ».

¹¹³ La poursuite de ces travaux sur le langage codé *wëwëti* fait partie du projet de documentation du yuracaré auquel participe l'auteur. Rik van Gijn a eu l'occasion récemment de filmer une brève démonstration de ces lamentations d'un habitant d'une communauté du moyen Sécure, dont l'analyse sera importante pour contrôler les variations individuelles ou régionales dans les formes de la lamentation. Les réactions suscitées lors de cet enregistrement sont parfaitement congruentes avec les événements rapportés ici. Tandis que son mari, fixant l'objectif de la caméra, se mit à se lamenter, sa femme, assise à son côté, dut rapidement essuyer les larmes qui, de façon incoercible, se mirent à rouler sur ses joues. Le traitement interne et la juxtaposition linéaire *wëwë-ti* / yuracaré standard en traduction fera l'objet d'une publication à part.

Au regard de ces constructions lexicalisées, la forme *wëwë-ti*, bien qu'elle ne semble pas accepter de suffixe personnel et s'utilise de façon absolue, renvoie sémantiquement à une poussée incoercible, irrépressible de "larmes" et relie ainsi, au plan de l'étymologie, les lamentations à un processus face auquel toute volonté de contrôle de soi est suspendue. Cette absence de contrôle, cette marée montante de tristesse et de douleur, s'associe clairement à une altération de soi encore plus intense. Plus particulièrement sur le Chapare, on qualifie volontiers, en effet, ces lamentations comme « *el sufrimiento de los antiguos* », « la souffrance des anciens », traduction espagnole du yuracaré *a-dyindye-të* de sens proche, mais différent de *-dyindyi-ti*, le nom qui désigne la tristesse. *A-dyindye-të* est cependant davantage du registre d'une tristesse déformante ou défigurante, proprement lamentable, plutôt que seulement du registre d'une tristesse nostalgique. Sur la même racine, on peut construire des énoncés qui indiquent d'un objet qu'il est répulsif ou dégoûtant en ajoutant à la racine *dyindye-të* le préfixe verbalisateur *i-*, pour indiquer que l'objet dont on parle « possède la propriété *dyindyë-të* ». Par exemple d'un chemin boueux et impraticable, on dira <*I-dyindye-të ati püü.*>, « Ce chemin est "dégueulasse". » ; d'un habit sale, déchiré, importable : <*I-dyindye-të ati bürrü.*>, « Cette robe est répugnante. »

La connexion entre les lamentations *wëwë-ti* et un tel état, tient bien évidemment de l'expression hyperbolique qui lui correspond et qui touche tout le corps. Se lamenter, c'est exprimer en ce sens l'horreur, et cette horreur est éprouvée au-delà de l'expression même dans les lamentations. Pour pleurer, dit-on sur le Chapare, on devient physiquement "horrible" : on se détache les cheveux que l'on fait tomber devant le visage, qui apparaissent ainsi hirsutes et abandonnés, ou on devient si laid que l'on veut que personne ne nous voie dans cet état.¹¹⁴ Lorsque l'on se lamente avec quelqu'un, selon les commentaires qu'on a pu obtenir de cette pratique, plus rien d'autre ne compte que l'expression de la douleur. Une femme relativement jeune du haut Sécuré disait redouter aller revoir son père qui, selon elle, pratiquait toujours ces lamentations, car la première chose à laquelle il allait la convier au moment de leurs retrouvailles, c'était de se lamenter sur les morts. Elle craignait particulièrement de s'asseoir à même le sol et de rester ainsi des heures, sans se préoccuper du temps, du soleil ou de la pluie, avouant que lorsque le *wëwë-ti* est réalisé dans toute son intensité, les personnes se lamentant ne contrôlent plus leurs besoins physiologiques.

Cet état de total laisser-aller décrit le point culminant d'une altération émotionnelle qui, sans doute, est dans les faits plus modérée. On rapporte ainsi de façon générale que les

¹¹⁴ L'interlocutrice du Chapare avoue qu'étant enfant, il lui était arrivé de s'essayer à pleurer et que, pour se faire, elle se cachait sous un drap.

lamentations étaient, dans leurs formes les plus intenses, précisément celles qui accompagnaient un décès, révélant un désir de mort : non seulement parce que la personne se lamentant voulait mourir (*tuwi-nta*), mais aussi parce qu'elle se laissait aller à l'expression de sa souffrance des heures durant, jusqu'à épuisement, refusant de se nourrir, et n'acceptant plus qu'un peu d'eau. On retrouve l'évocation de cette tendance dans le discours mythologique. À la suite du décès de son fils, *Tiri*, en effet, était si éprouvé qu'on raconte qu'il allait mourir de chagrin.¹¹⁵ Ce fut son double *Karru* qui le sauva en lui offrant un petit singe, en guise de mascotte, qui le fit rire et le ramena dans la sphère des vivants.

Si les lamentations funéraires ont évidemment pour contexte paradigmatique un décès, elles n'étaient cependant pas exclusivement restreintes au moment des funérailles. Les lamentations les plus intenses pouvaient se réaliser en embrassant une ultime fois le défunt, couché sur le cadavre lui-même ou sur son cercueil avant l'enterrement, ou dans le moment le plus poignant qui précède le remplissage de la fosse¹¹⁶. Comme on l'a vu, ces lamentations se prolongeaient au retour du cimetière. Elles pouvaient, suivant l'intensité du chagrin, durer des heures, reprises avec quelques pauses, les jours suivants, interrompues seulement par le départ de la famille endeuillée qui, quittant les lieux, s'éloignait autant de la violence de la souffrance que du souvenir de l'événement.

Mais ces lamentations étaient également réalisées lors de rencontres entre parents éloignés et constituaient une partie des rituels de retrouvailles entre l'hôte et son ou ses visiteurs. On peut illustrer une description de ces pratiques mises en abîme dans la narration en yuracaré "standard" de l'auteur des *wëwë-ti*, enregistré sur le haut Isiboro. Cet extrait évoque la visite d'un aïeul à un parent éloigné.

« Il s'en fut vers l'aval, et rencontrant les traces de pas de son *chee* (ami), il les suivit. Il finit par le rencontrer. « C'est là que vit mon *chee* ». [Avant d'aller à sa rencontre, à proximité de sa maison] il se baigna. Il enfila sa tunique d'écorce, se mit en bandoulière un pendant *polete*, accrocha ses flûtes de bois globulaires *biriya*, des colliers de dents de tigre, se para de boucles d'oreilles *meyete*, se peignit le visage avec sa pâte roucou, *dyarita*. Il commença alors à jouer de la flûte *biriya* pour que son ami l'entende de loin. [Celui-ci l'entendit.] « Ça alors, ça doit être mon *chee* qui est en train d'arriver. » [Il s'adressa à sa femme.] « Silence, silence, ton beau-frère est en train d'arriver. » [Celle-ci se dit à elle-même.] « Ah, voilà ce qu'il m'a dit. Bien je me tairai puisque vient mon beau-frère. » [Et à voix haute en direction de sa famille.] « Faisons silence. » Quand l'homme discerna la venue de son *chee*, il s'en fut également à la rivière se baigner,

¹¹⁵ On considérerait, sur le haut Isiboro, que les premières lamentations *wëwë-ti* avaient été "inventées" dans ce cadre par *Tiri* lui-même. Toute lamentation rappelant de ce fait la souffrance que le démiurge avait éprouvée au moment du décès de son fils.

¹¹⁶ Voir les mentions de d'Orbigny (1844, p. 209), Miller (1918, p. 307), ainsi que les commentaires ci-dessus sur le décès observé sur le haut Isiboro.

souffla du tabac, en direction du ciel.¹¹⁷ Il revint et se rhabilla, enfilant une tunique ; quand son ami arriva, ils se mirent à se lamenter et à pleurer tous deux. Ils disaient ainsi : « Alors, tu es venu me voir *chee*. Tu es venu me voir ». - « Oui, c'est moi qui suis venu te voir, *chee*. C'est moi qui suis venu te voir. Je ne t'ai pas oublié. Et ainsi je suis venu, *chee* » [répondit le visiteur]. « Tu es venu. Quelle bonne chose que tu sois venu, ami ! Comment va ton père, comment va ta mère ? Ainsi tu es venu. » - « Je n'ai plus de père [i.e. il est mort], *chee*. Je n'ai plus de père. Je n'ai plus de mère, je n'ai plus de père. »

Ce témoignage contemporain, répétition d'une narration que l'auteur tenait de sa propre grand-mère et qu'elle avait peut-être déjà apprise de ses propres aïeux, ne correspond plus évidemment aux pratiques des Yuracaré d'aujourd'hui, mais révèle le rôle social fondamental des lamentations dans le cadre de relations "intra-ethniques" à distance, comme un mode de communication à la fois nécessaire et privilégié. D'Orbigny livre des informations qui confirment en partie ces propos, mais à son époque, les visites entre parents éloignés, si elles nécessitaient obligatoirement une séance de lamentations, pouvaient être précédées par un autre rituel que, faute de données contemporaines nourries, on ne peut que mentionner. Les rencontres entre parents éloignés débutaient, dit-il, par des discours vindicatifs, ponctués de coups de machette dans le sol et de cris perçants, qui donnaient lieu à des échanges d'informations. Rappelant par leur intensité des rapports de *chee*, et faisant probablement partie du complexe des relations de coaffinité, elles prélevaient à une session de lamentations, comme l'attestent les propos rapportés ci-dessous.¹¹⁸

« Ces relations réciproques achevées, sans se parler davantage, ils vont se baigner, entrent dans la maison, s'assient [sic.] l'un près de l'autre et se mettent à pleurer, en se couvrant la figure de leurs cheveux, et ne cessent de parler des heures entières par strophes, comme s'ils récitaient des vers, des parents qu'ils ont perdus et de leurs bonnes qualités. »¹¹⁹

Les lamentations constituaient donc un moment indispensable à la communication "intra-ethnique" entre parents éloignés. Leur rencontre passait obligatoirement par la remémoration des "morts" et des gens du passé. Si, comme le dit d'Orbigny, il était question des « bonnes qualités » des défunts, il paraît probable qu'il s'agissait moins d'en faire l'apologie, que de manifester par là même la souffrance de leur perte et la nostalgie de ne plus pouvoir partager son existence avec eux.

¹¹⁷ Il s'agit sans doute d'une évocation de pratiques chamaniques visant à écarter ou à conjurer la présence de mauvais esprits.

¹¹⁸ D'Orbigny (1844, p. 203-204). Aujourd'hui rares sont les Yuracaré à se rappeler de ce rituel de rencontre, sinon par son nom, *nërita*, terme équivalent à « salutations ». Ces discours de salutations étaient également prononcés dans un langage particulier dit *yutíyuti a-buybu*, « le discours du capivara », en raison précisément des cris perçants dont il était ponctué. Les circonstances exactes qui commandaient ce type de salutations ne sont pas exposées par d'Orbigny, qui en fait un trait général des relations intra-ethniques entre parents éloignés. Il n'a pas été possible d'en savoir plus à ce sujet.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 204.

Le troisième contexte de réalisation des lamentations, outre les funérailles et les visites entre parents lointains, correspondait à de simples moments de remémoration, que diverses circonstances pouvaient appeler. Plus généralement effectuées par des femmes âgées – disent les habitants du Chapare – ces lamentations correspondaient au vague à l'âme suscité par des conditions atmosphériques particulières comme un amoncellement de nuages annonçant la pluie, des grondements de tonnerre lointains, ou encore des “apparitions” de défunts dans les songes. D'Orbigny n'oublie pas d'ailleurs de mentionner ces lamentations, fréquentes parmi les vieux, et qui selon lui commençaient à retentir avant l'aube, dans le silence d'une maison assoupie. « Presque tous les matins avant le jour les vieillards commencent par pleurer jusque bien après le lever du soleil. Alors ils parlent non-seulement [sic.] des parents [sic.] morts, mais encore des contrariétés qu'ils ont éprouvées ou des indispositions de leurs alliés »¹²⁰. Les Yuracaré du Chapare se rappellent l'ambiance particulièrement pesante et sérieuse que ces lamentations pouvaient provoquer, même chez ceux qui n'en comprenaient pas le contenu. L'envol de ces mélodies, entendues parfois de loin, paralysait toute action, plongeait les auditeurs plus ou moins éloignés dans un état de silence et de recueillement, et les détournait de l'envie de jouer ou de plaisanter.

Sans que l'on puisse pour le moment fournir une analyse nourrie du contenu exact des lamentations, il vaut la peine, sur la base de travaux en cours, d'apporter quelques éléments préliminaires sur leur contenu. Sans ici préjuger de la variabilité contextuelle dans laquelle pouvaient être effectuées des lamentations qui, sans doute, influent leur contenu, trois types d'énoncés peuvent cependant s'y trouver mêlés. En premier lieu, on rencontre des évocations ou des interpellations, à la seconde personne, du défunt, de sa personnalité, puis d'événements chargés d'affectivité, vécus par la personne se lamentant, à quoi s'ajoutent des énoncés faisant le constat de la séparation et l'envie subséquente de mourir du “ survivant ”.

« Ah, c'est toi, toujours travailleuse, qui allumait le feu avant l'aube. »

« Toujours tu venais gentiment me parler. »

« Jamais, quand je te demandais du gibier tu n'oubliais de me satisfaire. »

« Que vais-je devenir, maintenant que tu es partie. »

« Te voilà sous terre et tu ne peux plus me voir. »

« C'est pour toi, c'est pour toi que je pleure. »

« Je vais bientôt te suivre, à quoi bon rester ici. »

Les épisodes narratifs peuvent faire l'objet de sessions particulières, entrecoupés par des interpellations au mort. Dans le cadre des lamentations, ces épisodes sont parfois difficiles à suivre, lorsqu'ils sont pleurés, car ils ne sont pas forcément racontés d'une façon linéaire, et

¹²⁰ *Ibid.*

viennent précisément s'intercaler entre d'autres éléments narratifs. Enfin, et c'est aussi un trait remarquable des lamentations, celles-ci peuvent s'entrecroiser avec l'évocation de scènes de récits mythologiques, dont on raconte précisément les moments les plus douloureux. Dans un extrait en cours de traduction, il est question du récit du dénicheur d'oiseaux et de la peine éprouvée par l'homme abandonné sur l'arbre par la méchanceté de son beau-frère. Apparaissent également la peine et le sentiment de vanité de l'existence, la question de savoir qui nous sommes, en référence à des drames cosmologiques comme l'enfermement dans le monde souterrain des *Manshi* et de leur grand maître qui, lui, « nous » aurait protégés. L'expression de la douleur emprunte donc aussi bien à la mémoire de l'absent qui vient de décéder, à celle des aïeux morts il y a longtemps, qu'à tous les événements adverses, exposés dans les récits mythologiques.

CHAPITRE VIII

DANS L'INTIMITÉ CONCEPTUELLE DU RAPPORT À SOI

Lorsque l'on s'attache à opposer le lien entre douleur et contrôle de soi, tel qu'il apparaît d'un côté dans les rituels de saignées et de l'autre dans les lamentations, on demeure attaché à un plan analytique qui se situe dans le domaine de l'action et de l'événement, non seulement parce qu'il s'agit dans les deux cas de rituels – des événements qui viennent ponctuer ou jalonner la trajectoire de chacun –, mais aussi en raison de la problématique sous-jacente à l'un et à l'autre. La question « comment faire de soi un agent idéal ? », à laquelle répond le complexe des saignées, appartient à la problématique de l'agir sous sa facette dynamique. Quant à la douleur exprimée et mise en forme par les lamentations, elle renvoie à une récapitulation d'événements adverses, passivement vécus par soi ou par d'autres, qui altèrent l'état de la personne qui les réalise. Si, dans cette dimension, le rapport différentiel à la douleur est au cœur de ces pratiques rituelles, il s'agit de placer le rapport à soi, non plus dans l'agir, mais dans le domaine de la connaissance. Qu'est-ce qui caractérise en propre cet agent,

qui se retrouve à la fois capable d'augmenter son potentiel d'agir par une résistance à la souffrance, et soumis passivement à des événements adverses ?

Trois grands thèmes articulés les uns aux autres, à travers lesquels les problèmes touchés par les pratiques analysées précédemment trouvent un écho, méritent ici une attention particulière. Les termes que l'on peut traduire par âme et corps, en premier lieu, ajoutent au langage une dimension du rapport à soi où, en sera-t-on surpris, la position de patient domine. Si l'on peut les considérer comme des extensions de soi – ce à partir de quoi je me manifeste à autrui – l'âme et le corps sont aussi les deux prises offertes par lesquelles la prédation d'autrui peut se réaliser et donc la souffrance être éprouvée. Susceptibles d'être "attaqués" et aliénés à la puissance d'un agent extérieur, l'âme et le corps ne sont pas le lieu où la pleine présence à soi vient s'exprimer, et ce n'est pas fondamentalement comme "constituants de la personne", ou comme des pièces d'une mécanique objective que ces termes sont fondamentaux pour les Yuracaré. Ils définissent des extensions de soi qui, tout en étant relatives à quelqu'un (puisqu'elles sont possédées), n'en demeurent pas moins de l'ordre de l'extériorité : elles sont des réifications rendant possible une expérience passive de soi, une expérience de soi sur laquelle personne n'a de prise. L'âme en ce sens n'est pas une notion qui renvoie de façon privilégiée à la sphère de l'intentionnalité, de la volition, pas plus que le corps n'est conçu comme un prolongement de celle-ci, à travers lequel des effets dans le monde peuvent être produits ou encore comme un support de savoir que la conscience ne serait pas à même de médiatiser.

La notion de la présence de soi à soi, pleine, entière, authentique, s'exprime en yuracaré par des termes qui ne renvoient que partiellement à l'âme et au corps. À la différence de ces deux mots, ces termes ne s'articulent pas à une appréhension passive du rapport à soi, mais à une appréhension active, désignant soit un agent pleinement responsable de ces actes, soit une présence authentique à autrui. Ce sont, de plus, des termes intensifs qui indiquent un renforcement souvent emphatique de l'engagement investi dans un acte ou dans une situation. Enfin leur grande particularité est d'associer la capacité d'être pleinement présent à soi ou à autrui à une formule relationnelle qui est celle de la maîtrise (comme possession et appartenance), retrouvant ainsi la problématique du contrôle de soi, évoquée dans le chapitre précédent. L'importance accordée à la maîtrise et à l'exercice d'un contrôle sur un second terme, éloigne les Yuracaré des sociétés amazoniennes, pour lesquelles l'établissement d'un rapport intensif à soi passe par le primat de la prédation. L'intensification du rapport à soi ne s'articule donc pas au regard sur soi d'un ennemi, ni à une éventuelle sublimation de soi par

assomption du point de vue de l'ennemi¹, mais renvoie à la figure différente du maître et de l'animal familier et aux enjeux variés dont cette formule relationnelle est porteuse. Mais il y a plus que cette inversion de polarité. Les termes intensifs dont il est question, par leurs significations contextuelles, ou celles que leurs dérivés possèdent, s'articulent en effet à la notion de "point de vue" ou de "perspective". Qu'un « maître » soit porteur d'un point de vue, ou qu'il puisse en définitive passer pour l'incarnation de celui-ci, ne doit pas forcément être tenu pour surprenant. Mais si "manifestation intensive de soi", "maîtrise" et "perspective" sont des notions qui s'entre-signifient, comment alors se conçoit la multiplicité des points de vue que chaque existant est potentiellement capable de déployer, et dont le monde qui les entoure est le corollaire ? Si la capacité d'être doté d'un point de vue est le concept à travers lequel l'individuation, en leur genre, et par leur corps des êtres et des choses peut être discriminée, chez les Yuracaré comme ailleurs en Amazonie, il peut également être convoqué, non pas tant pour affirmer la réversibilité de tous les points de vue et par conséquent l'unité formelle de tous les existants, mais bien pour souligner l'authenticité du seul point de vue qui vaille, « notre point de vue », celui des Yuracaré.

1. Variations sur l'âme et le corps.

Shinojshe et *ñishiwta* sont les deux termes yuracaré qui peuvent être traduits par « âme », tandis que *-dojo* est celui qui équivaut à « corps ». Techniquement, ces noms de l'âme et du corps n'ont pas exactement la même signification suivant qu'ils s'emploient ou non avec un marqueur personnel (de possession). Alors que *ti-shinojshe* et *ti-ñishiwta* signifient « mon âme », *shinojshe* et *ñishiwta* (sans marqueur possessif) peuvent désigner des âmes dont la particularité réside dans leur capacité à se manifester et à agir sans avoir de corps. L'usage de ces termes sans marqueur personnel est relativement rare, et sauf usage très lâche, ils ne peuvent pas être utilisés pour désigner des esprits, des apparitions, en tant qu'entités non-humaines.² Le terme *-dojo*, pour sa part, ne prend l'acception de corps que sous forme possédée. Il ne peut entrer dans des constructions où il occuperait une position d'agent, à la différence des termes d'âmes : *<mala ñishiwta>*, « une âme passe » mais non **<mala a-*

¹ Pour l'usage de expression cf. Viveiros de Castro (1996a).

² On reviendra dans le chapitre suivant, consacré spécialement aux esprits et aux relations que les humains ont avec eux, sur les différents termes qui peuvent leur être attribués. Dans ce contexte le terme qui fait pendant à ceux d'âme, est celui de *shama-ta*, que l'on peut traduire par « fantôme », mais qui dans ce sens n'est plus un terme qui fait référence à des "humains", mais à un devenir précisément post-humain des âmes.

dojo>. Cette opposition souligne une distinction importante, qui permet d'inférer que l'âme est bien la cause du mouvement du corps. Cette articulation, toutefois, est plus complexe qu'elle n'en a l'air, et ne signifie pas que l'âme soit au corps, comme « un fantôme dans une machine », pour reprendre l'expression par laquelle Ryle caractérise de façon critique le dualisme ontologique cartésien³. Ces caractéristiques générales sont en effet largement insuffisantes pour définir les rapports que ces trois termes entretiennent les uns avec les autres. Ainsi *shinojshe* et *ñishiwta*, bien que synonymes dans certains cas, ne renvoient pas à des expériences de soi équivalentes, et, du moins dans l'usage actuel qui lui est réservé, *ñishiwta* est un terme peu fréquent, dont la rareté exige qu'on lui ménage un traitement séparé.

L'association étroite de *shinojshe* et de *-dojo* révèle un trait important de la préoccupation des Yuracaré vis-à-vis de ces deux extensions de soi. Dans le langage ordinaire, il est fréquent qu'elles soient co-occurentes, lorsqu'un locuteur est conduit à se préoccuper de lui-même ou d'autrui par le biais de la souffrance et de l'expérience de la maladie. Le problème de l'âme et du corps, tel qu'il se réverbère dans les usages mêmes de ces termes, survient donc à travers l'expérience du pâtir bien plus qu'il n'émergerait d'une volonté réfléchie d'approfondir la connaissance de soi. Dans de tels contextes, *shinojshe* et *-dojo* ont souvent pour compléments des adjectifs désignant des souffrances spécifiques. Si le terme *benébene* est l'adjectif qui, en yuracaré, exprime le sentiment de souffrance le plus intense, confinant à une dérégulation généralisée, la souffrance singularisée dans un moment précis s'exprime par la tristesse et la douleur physique : <*A-dyindye ti-shinojshe, binta ti-dojo.*>, « Mon âme est triste, mon corps me fait mal. » La distribution des adjectifs « triste », (*adyindye*) et « douloureux », (*binta*), est généralement complémentaire. Le premier ne s'applique qu'à l'âme, tandis que l'autre s'associe de façon privilégiée au corps.⁴ C'est toutefois dans la structuration du vocabulaire yuracaré que l'on retrouve, de façon la plus nette, la connexion entre les termes d'âme et de corps avec l'expérience du pâtir. *I-shinojshe* ou *l-i-shinojshe* sont deux verbes synonymes constitués sur *shinojshe* et précédés d'un suffixe verbalisateur marquant la possession (*i-*).⁵

³ Cf. Ryle (1990 [1949], p. 17).

⁴ À cet égard, *binta* peut s'employer avec n'importe quel terme d'anatomie : <*Binta ti-sopto.*>, « J'ai mal au ventre. », littéralement « Mon ventre fait mal », <*Binta ti-dala.*>, « J'ai mal à la tête. », etc. Dans aucun cas, on ne peut dire *<*Adyindye ti-sopto.*>. Une sensation de douleur n'est pas équivalente à un sentiment douloureux : l'une fonctionne comme une détermination de l'âme et l'autre du corps.

⁵ Pour des informations sur les usages et les effets sémantiques du suffixe verbalisateur *i-*, cf. van Gijn (2006, p. 126-127). La relation sémantique entre *i-* et *l-i* n'est pas clairement établie. R. van Gijn (*ibid.* p. 205-207) ne traite pas *li-* comme un marqueur composé, lorsqu'il apparaît sur une racine verbale et qu'il ne remplit donc pas la fonction d'un verbalisateur. Cependant, selon l'auteur (communication personnelle) le rapport entre *i-N* et *l-i-N* et *li-V* mériterait d'être approfondi.

Leur sens lexicalisé ne peut être déduit de leur décomposition morphologique : tous deux signifient « avoir de la peine, souffrir (dans son âme) ».

Un même type de connexion se réalise avec *-dojo*. Lorsque celui-ci n'est pas utilisé avec un marqueur personnel de possession, il prend la forme *dojjo*⁶ et acquiert une signification distincte de corps faisant également référence à une expérience passive : <*Dojjo ti-deche.*>, « Je suis atteint d'une maladie. » La connexion entre corps et maladie, qui ne paraît pas transparente, pourrait être considérée comme le résultat d'une coïncidence formelle. Bien que l'homophonie ne puisse sans doute pas être totalement exclue, un nombre d'indices concordants, en plus du parallélisme que l'on peut tracer entre cette signification et les dérivés de *shinojshe*, conduisent à penser qu'il s'agit d'une valeur distinctive d'un même terme. Plusieurs interlocuteurs Yuracaré glosent en effet l'espagnol *enfermedad* et le yuracaré *dojjo* comme « ce qui provoque une douleur dans tout le corps ». *Dojjo* apparaît ainsi comme une métonymie complexe du “corps souffrant”, et non, par exemple, une réification corporelle d'un vecteur de douleur pathogène qui s'apparenterait à un corps étranger s'introduisant dans le malade. D'autre part, qu'un terme anatomique soit équivalent à un nom de pathologie spécifique est également attesté.⁷ Avant d'être ce par quoi je peux agir sur autrui ou dans le monde, ou de dériver du sentiment de mon unicité, l'âme et le corps se définissent comme les deux dimensions à travers lesquelles je suis susceptible de souffrir, la douleur infligée du dehors s'apparentant à une cause privilégiée de retour sur soi, qui motive l'emploi des deux termes.⁸

a. L'âme et le cœur : *shinojshe*

Comme on l'a déjà évoqué, *shinojshe* est une extension ou une manifestation de soi, qui offre une prise à la prédation d'autrui, et qui désigne après la mort la part de soi qui se dirige aux cieux, faisant le lien entre la vie des mortels et le “paradis”, ou alors l'âme qui est accaparée par les mauvais esprits. Toutefois, le terme qui la désigne ne se rapporte pas

⁶ La gémination de la consonne intermédiaire dans certains noms bisyllabiques est une conséquence de la présence de syllabes qualifiées par R. van Gijn de *stress-avoiding* (évitant un marquage accentuel). La syllabe finale étant extra-métrique, ces syllabes sont accentuées lorsqu'elles constituent l'unique emplacement disponible à recevoir l'accent, mais dans ce cas, la consonne de la syllabe finale est géminée afin de l'alourdir (van Gijn 2006, p. 43-44)

⁷ *Tanti* signifie « œil, visage », mais également « une maladie de l'œil », en espagnol local *mal de ojo*. Il s'agit ici bien d'une pathologie oculaire, et non du « mauvais œil » désigné en espagnol par la même expression.

⁸ On peut mettre en parallèle ce mouvement avec la scène cosmologique à travers laquelle les Yuracaré racontent l'advenir de leur point de vue collectif. Dans le final de la geste de *Tiri*, l'abandon du maître, la séparation et la souffrance qui en résultent sont la source d'émergence du « nous ».

seulement à cette dimension spirituelle. L'organe qui bat dans la poitrine et qui, par le biais du pouls, peut être saisi dans d'autres parties du corps, reçoit la même appellation. L'association terminologique âme / cœur n'implique pas cependant que le cœur, comme organe, porte le même nom que l'âme parce qu'il en serait le siège matériel, de même il ne représente pas l'âme dans le corps, comme si l'âme lui avait préexisté et l'avait nécessité pour se signifier. L'âme s'apparente davantage à une manifestation spiritualisée du cœur pris dans sa fonction organique de muscle échappant à l'effort de la conscience. En définitive, si l'âme et le cœur apparaissent comme deux hypostases de la possibilité de la vie, le nom de l'âme doit être saisi comme une extension, par métonymie de celui du cœur.

Le sens de cette dérivation se justifie par une large série d'indices sémantiques, qui se glissent dans le paradigme des divers termes partageant avec *shinojshe* la même racine *shinoj(o)*. Leurs significations spécifiques s'articulent à des perceptions qui dépendent exclusivement du fonctionnement physiologique d'organes internes, et plus spécifiquement d'organes susceptibles de se remplir. *A-shinojo* est ainsi un verbe intransitif qui peut se traduire par « respirer » ; *shinojo-to*, qui en dérive, désigne la respiration, tandis que le plus rare *shinojsho*, dont le final [*sho*] a un statut démotivé et inanalysable, signifie « s'asphyxier ». Ces termes, contrairement à ceux auxquels on doit recourir pour les traduire, ne désignent cependant pas véritablement des fonctions organiques au repos. Ils sont surtout employés dans des contextes de respiration forcée pour caractériser le halètement des malades ou l'essoufflement provoqué par l'effort. Par ailleurs, si la racine *shinojo* s'applique au cycle ventilatoire dans son ensemble, elle semble reliée davantage à l'inspiration qu'à l'expiration, c'est-à-dire à la tension musculaire qui permet de gonfler et de remplir les poumons, plutôt qu'au relâchement musculaire qui permet l'évacuation de l'air.

Cette connexité de la racine *shinojo* à inspiration se déduit d'un autre dérivé issu de la même racine. *Shinojto* est un verbe qui signifie « être repu », « être servi », et s'applique à la sensation de réplétion qui suit une prise considérable de nourriture. Le parallélisme entre la respiration et la satiété se construit par connexion entre deux sensations de tension interne, ou de « remplissage », liées à l'ingestion et l'aspiration. Enfin, on remarquera que si une même racine se retrouve dans les noms de l'âme, du cœur, de la respiration et de la satiété, ce n'est pas sur le fondement d'un « souffle » qui pourrait servir à exprimer métaphoriquement l'intentionnalité. Le souffle intentionnel, chamanique ou non, relève en effet d'autres configurations sémantiques. L'action intentionnelle de souffler sur un objet ou sur un corps pour le transformer, maintes fois actualisée dans les récits mythologiques, s'exprime par les verbes transitifs *ka-la-suta*, *ka-la-summë*, ou *ka-la-sumë-të*. Les verbes *ka-la-pupa* ou *pupa*

s'emploient, quant à eux, pour le souffle thérapeutique, mais aussi pour des actions intentionnelles réalisées par l'intermédiaire du souffle. < *Púpa-ma bela* !>, « Souffle la bougie [pour l'éteindre] ! ».

La comparaison de *shinojshe* avec les termes construits sur la racine *shinoj(o)* pose toutefois un problème qui reste en partie en suspens : celui de la syllabe [*she*] par laquelle il s'achève, et qui ne se laisse pas interpréter synchroniquement. À défaut de pouvoir remonter dans le passé de la langue yuracaré pour prouver étymologiquement, et dans tous ses détails, le processus de spécialisation du terme et le mécanisme de sa dérivation, on peut néanmoins présenter des arguments physiologiques et linguistiques qui renforcent la plausibilité du fait que cette même racine ait pu couvrir les différentes acceptions auxquelles on s'est intéressé jusqu'ici. L'expérience rythmique des pulsations cardiaques d'un côté, du mouvement respiratoire de l'autre, mais aussi la proximité anatomique du cœur et des poumons, sont autant de sensations internes qui peuvent servir de substrat pour envisager de manière co-dépendante la fonction de ces organes. La respiration ou l'inspiration est un processus physiologique largement couplé à celui du rythme cardiaque : non seulement à une respiration faible correspondent des pulsations elles-mêmes affaiblies, mais l'effort physique conduit aussi bien à une augmentation de l'intensité respiratoire qu'à un accroissement du rythme cardiaque.

Au plan linguistique, il est également possible de forger l'hypothèse que le final [*she*] soit l'aboutissement démotivé d'une marque grammaticale causative. Parmi les différentes stratégies de codification de cette relation grammaticale, qui s'opposent aux formes s'achevant par le suffixe de la voie moyenne *-ta*, le yuracaré peut recourir à la réduplication de la syllabe initiale du verbe, qui se trouve ajoutée à la racine et permute avec le marqueur de la voix moyenne *-ta*⁹. Normalement, cette répllication syllabaire n'affecte pas la voyelle répliquée, mais cette règle comporte des exceptions, comme le montre la liste de termes suivante.

*shinojo-to*¹⁰ = respiration.

shinoj-to = être repu, rempli.

ñuj-ta = trembler.

rijo-ta = boucle d'une rivière.

shinoj-she = cœur.

ñuj-ña = bercer ("faire trembler" un bébé).

rijo-re = tordre, plier quelque chose.

L'hypothèse que « cœur » puisse dériver d'un verbe causatif qui signifierait étymologiquement « faire respirer » ou « provoquer la respiration », paraît soutenable au vu

⁹ Van Gijn (2006, p. 178), exemples (94 a, b, c.).

¹⁰ La réalisation du suffixe *-ta* dans sa variante *-to* est ici le résultat d'un phénomène morphologique d'harmonisation vocalique qui n'affecte en rien les propriétés sémantiques du suffixe.

des éléments linguistiques identifiés. Quoiqu'il en soit, cette hypothèse étymologique importe moins que la constatation du rattachement du nom de l'âme *via* celui du cœur à une racine *shinoj(o)* qui fait référence à des sensations corporelles mécaniques (pulsation, respiration) c'est-à-dire un mouvement perpétuel sur lequel il n'est pas possible d'agir intentionnellement. Âme, cœur, poumon : cette triade décrit en effet davantage les conditions de possibilité de la vie qu'elle ne réfère à la conscience ou à l'intentionnalité. Le rôle du cœur comme "moteur vital" est clairement présent à l'esprit de certains Yuracaré : <Nij-ta i-shinojshe-ya nij-ta-ti nish limli tá-dojo.>, « Si nous n'avions pas de cœur, notre corps ne serait pas vivant. » ; <Ta-shinojshe-ja limli i-bëbë-jti a-mumu-y tá-dojo.>, « Notre cœur rend vivant notre corps tout entier. » Le terme *limli*, « vivant », a ceci d'intéressant qu'il se rapporte particulièrement, dans ces exemples, au mouvement : un animal ou un humain est *limli*, car il bouge.¹¹ La mort est la synchronisation du départ de l'âme autant que la cessation des mouvements cardiaques et pulmonaires, et la disparition consécutive de tout mouvement. Quant à la capacité de bouger, elle est liée à la "conscience", non pas à la conscience réflexive, mais à la veille en opposition au sommeil. *Limli* dérive en effet d'une même racine que *lim-ta* qui signifie précisément « se réveiller ». Non seulement relié à une appréhension passive de soi, à travers l'expérience de la douleur, le nom de l'âme *shinojshe* est pris dans un champ terminologique qui se rapporte à des perceptions strictement corporelles, des mouvements répétitifs et vitaux, propres à cette condition corporelle. L'âme n'est donc pas tant un « fantôme *dans* une machine », qu'une émanation spiritualisée de cette machine ou, plus exactement, de la physiologie de l'organisme.

b. Un corps comme dessus : -dojo

Le corps, *-dojo*, est un terme probablement plus simple à analyser que celui de *shinojshe*, mais qui n'est pas sans réserver également des surprises. Le corps, en effet, est désigné par un terme qui ne fait aucunement référence au domaine de la substance ou de la matérialité, et qui ne s'oppose pas, de ce fait, aux termes d'âme, comme le matériel s'opposerait au spirituel. Sans doute peut-on dire d'un corps qu'il fait mal, qu'il est dur, sale, grand ou tremblant, en lui donnant autant de prédicats qui supposent sa matérialité. Rien n'empêche non plus d'utiliser

¹¹ Une anecdote montre l'entrelacement de ces deux dimensions. Un jour, un groupe de Yuracaré découvre un serpent venimeux. L'un d'entre eux lui inflige une série de coups avec le manche d'une pelle. Le serpent se tord dans tous les sens, avant de rester immobile. Quelqu'un demande <Tuwi ?>, « Il est mort ? ». On s'approche, on pousse le présumé cadavre avec la pelle, et le serpent de se tordre à nouveau. <Nij-ta limi !>, « Non, il est vivant ! »

ce terme pour désigner un cadavre, une masse inerte qui “appartenait” à quelqu’un. De telles constructions ne doivent pas cacher que la réalisation de *-dojo*, comme nom du corps, est le résultat d’un processus linguistique de spécialisation sémantique : si le nom de l’âme vient diachroniquement de celui du cœur, celui de corps est une métaphore spatiale éteinte. Extrêmement féconde, la racine *dojo*, corps et maladie mis à part, renvoie en effet au domaine de catégorisation spatiale et désigne dans ses registres les plus abstraits une position : « dessus », « au-dessus », à partir de laquelle a proliféré, ou à laquelle se rattache une gamme de sens très divers, comme le montre la Fig. 40 *infra*.

La dérivation du terme de corps, à partir d’un terme désignant une position, apparaît clairement dans des formules paraphrastiques, de sens quasi identiques. L’exemple (2.1.b) <Juan tütü ëshë a-dojo-y.> peut être traduit littéralement par « Jean est assis sur le dessus de la pierre, sur le corps de la pierre. » ou plus simplement par « Jean est assis sur la pierre. » Dans le composé *a-dojo-y* complétant le nom noyau *ëshë*, *dojo* peut être traduit par « le dessus » ou par « le corps » ; c’est la postposition *-y* qui indique ici que le sujet, Jean, est assis « sur » la pierre. La position « dessus », « au-dessus », est exploitée par une grande série d’exemples. Elle apparaît dans l’opposition amont / aval, (3.1 ; 4.1), surface versus profondeur (2.4) ; elle se retrouve dans la différence de hauteur entre un cours d’eau et la terrasse alluviale acquérant ici des sens spécifiques (3.3, 5.2), dans la différence de taille dans une comparaison terme à terme (7.1), ou encore dans l’inégalité entre des tailles ou des états différentiels (8.1, 8.2). De la stricte différence de position, le sens de la racine de *dojo* passe par métonymie à celui d’« au-delà ». Dans une acception proche de (7.1), *dojo* se rapporte au surpassement de taille ou d’âge (6.2), à l’écartement d’un projectile à sa cible (6.3, 7.2) ou à l’éloignement à un point de référence (6.4). Enfin, de l’au-delà, la même racine combinée avec le suffixe augmentatif *-lë* peut également signifier l’excès (6.5, 6.6).

Dans l’ensemble des formes recensées, certaines peuvent avoir ainsi des sens contextuels parfaitement différents : les unes où *dojo* renvoie à une signification corporelle, les autres où *dojo* renvoie à une position. La longue liste des termes et des usages répertoriés dans le tableau (Fig.34), atteste donc comment, en yuracaré, le nom du corps s’insère dans un vaste réseau de termes et de constructions qui, tout entier, se détache de quelque référence que ce soit à la matérialité ou à la substance et renvoie à une appréhension d’une position relative qui suppose une orientation. La désignation de « corps » comme « dessus » paraît d’ailleurs moins étrange, si on la compare à la conception du corps, largement diffusée dans les basses terres, où celui-ci s’apparente à une « enveloppe », une extension de soi recouvrante. Si rien ne

N°	Formes lexicales	Traduction et Exemples	Ref.
1.1	-dojo	N. “corps”	
a		< <i>Adojo dūjushiti.</i> > « Je vais enterrer son corps. » (Le corps d’une nièce.)	
b		< <i>Mīmūmū chajmu adojo.</i> > « Le chien est tout tremblant. » (Lit. « Le corps du chien est tremblant ».)	RvG (c.pers)
c		< <i>Sēpisē tāppē Tiri adojo.</i> > « Le corps de Tiri est dur. » (En référence à l’attaque des jaguars <i>Pūydara</i> qui tentent de manger <i>Tiri</i> , mais dont les dents se brisent lorsqu’ils le mordent.)	
d		< <i>Lēmmuy mantokajtiwya mádojo.</i> > « Il paraît qu’ils ont seulement touché leurs corps (pour les guérir). » (Énoncé faisant référence à une apparition d’esprits taumaturge <i>Mororuma.</i>)	RvG (220)
e		< <i>Bijbinta tidojo.</i> > « J’ai très très mal. » (Lit. « Mon corps est excessivement douloureux ».)	
1.2	-dojo	Suf. “corps de”	
a		<i>suritádojo.</i> N. Taxon de serpent, <i>Bothrops sp.</i> (Lit. « corps tendre ».)	
b		<i>mapēdojo.</i> Adj. “costaud”, “bien bâti”, “baraqué”. (Lit. « corps grand ».)	
c		<i>kirosidojo.</i> N. Toponyme de rivière. (Lit. « corps de kérosène ». Nom de rivière du haut Isiboro, qui dégageait une odeur similaire à celle du kérosène, et qui était censée laisser dériver des traînées iridescentes à sa surface.)	
1.3	dojjo	N. “maladie (de tout le corps)”	
a		< <i>Dojjo tideche.</i> > « Je suis atteint de maladie. »	
2.1	-dojo-y	N. à fonction adverbiale de position, “sur son corps”, “sur soi”, “sur le dessus de”, suivi du suffixe de localisation <i>y</i> .	
a		< <i>Boboma siti midojoy milissē.</i> > « Tue le maringouin qui se trouve sur toi. »	
b		< <i>Juan tütü ēshshē matatima adojoy.</i> > « Juan est assis sur une grosse pierre. »	RvG (272)
2.2	-dojo-y ; -doji	Suf. composé, “sur”, construit avec <i>dojo</i> et le suffixe de localisation <i>-y</i> . Il se postpose à des noms, et possède une signification et des usages similaires au précédent. <i>Doji</i> est la forme contractée de <i>dojoy</i> .	
a		< <i>Yeeja tütü ēshēdojoy.</i> > « La femme est assise sur la pierre. »	
b		< <i>Kummēdojoy mala samu.</i> > « Le jaguar avance sur le tronc. » (En référence à un jaguar qui traverse une rivière sur un arbre abattu.)	
2.3	-dojo-y, -doji	Suf. “sur”, “en (moyen de communication)”	
a		< <i>Latijsa kawayudojoy, muladojoy baliw.</i> > « Ensuite, ils s’en furent à cheval, en mule. »	
b		< <i>Abiyondoji nish balitu.</i> > « Nous ne prenons pas l’avion. »	
2.4	a-dojo-y	N. “en surface”, “à la surface (de l’eau)”. (Antonyme de “au fond”, “en profondeur”.)	
a		< (<i>Samma</i>) <i>adojoy mala petche.</i> > « Le poisson nage à la surface (de l’eau). »	
3.1	dojo-chi	Adv. “en amont”, “vers l’amont”	
a		< <i>Dojochi bushu tijukulē.</i> > « Mon essart se trouve en amont. »	
b		< <i>Baytu dojochi.</i> > « Allons vers l’amont ! »	
3.2	a-doj-chi	N. à fonction adverbiale invariable au sens lexicalisé, “sur la berge”. (Faisant référence à l’endroit “en hauteur” d’une terrasse alluviale.)	
a		< <i>Adojchi tēsē ana mapēmala wariwaru.</i> > « Ce grand kapokier se trouve sur la berge. »	
4.1	dojo-jsha	Adv. “de l’amont”	
a		< <i>Dojojsha wita titata.</i> > « Mon père est arrivé de l’amont. »	

Fig. 40 : Tableau récapitulatif de la forme linguistique *dojo*.

La colonne Réf. indique que les exemples n’ont pas relevés par nous mais sont tirés de la littérature. La codification suivante est utilisée : NTM = *Nuevas Tribus* (1991b) ; LC = Lacueva *apud* Adam (1893) ; RvG= van Gijn (2006) ou communication personnelle.

N°	Formes lexicales	Traduction et Exemples	Ref.
4.2	-dojo-jsha	Adv. “de son corps”, “de soi”, “du dessus de quelque chose”	
a		< <i>Tidojojsha titewewla shopto titib mitchi.</i> > « De mon corps, en passant par mes jambes, mon chat est descendu. » (Un chat échappant au bras de son maître.)	
b		< <i>Sulayleja dele mesa adojojsha elley.</i> > « Une feuille morte est tombée sur le sol de la table. »	RvG (111)
5.1	-dójo-la	N. à fonction adverbiale, “en lieu et place de”, “en substitution à”, “pour eux”	
a		< <i>Adójola yupa.</i> > « Je vais entrer à sa place. » (Un joueur entrant en remplacement d’un autre dans une partie de football.)	
b		< <i>Madójola pajankayashti.</i> > « Je vais vous les donner à vous plutôt qu’à eux. »	
5.2	a-dójo-la ; a-doj-la	N. à fonction adverbiale, “par terre”, “par voie terrestre”, “à pied” (Un trajet réalisé par la terrasse alluviale plutôt qu’en canot.)	
b		< <i>Adojla baliw, əshəmuju.</i> > « Ils sont allés par terre, en passant par le pierrier. »	
6.1	i-dojo	V. “posséder un corps”	
a		< <i>Ateli idojo, Inocencio abonto.</i> > « Il possède un corps différent (du nôtre), le fils d’Inocencio. »	
b		< <i>Nish idojojtiya.</i> > « On dit qu’ils n’ont pas de corps. » (En référence aux esprits <i>Mororuma.</i>)	RvG (c.pers)
c		< ‘ <i>nish idojoji</i> ’ > i.e. <i>nish idojoji.</i> « <i>Incorpóreo</i> », « incorporel ». (Lit. « Il n’a pas de corps. »)	LC
6.2	i-dojo	V. “surpasser en taille (pour des objets)”, “en âge (pour des personnes)”.	
a		< <i>Ana bajsu idojo atta bajso.</i> > « Ce verre surpasse en taille cet autre verre. »	
b		< <i>Anaja səə tiñese, idojo miñese.</i> > « Ces pousses-là, à moi, surpassent en taille tes pousses. »	
c		< <i>Tidojchi shendye, midojchi shunñe.</i> > « Mon aînée, ton aînée. »	NTM (m: 11)
6.3	i-dojo	V. à fonction adverbiale, “mettre un projectile au-dessus, à côté d’une cible”, “rater sa cible”	
a		< <i>Idojo arkoy.</i> « A côté du goal ! » (Exclamation lors d’un tir de penalty passant sur la gauche du poteau.)	
6.4	i-dojo	Adv. “loin de”	
a		< <i>Idojo baliw, willəchi baliw.</i> > « Ils sont partis loin, ils sont partis longtemps. »	
6.5	i-dojo-(lë)	V. “se dégrader”, “empirer”, “aller de mal en pis (maladie)”	
a		< <i>Idojoləm.</i> > « Tu vas de mal en pis. »	
6.6	i-dojo-lë	Adv. “très”, “trop”, “excessivement”	
a		< <i>Nish idojolë yushë.</i> > « Il n’y a pas trop de vent. »	
b		< <i>Idojolë puwayu ! Mələdechesta.</i> > « Ne bois pas trop. Ça va te rendre malade. » (<i>Idojolë</i> est une construction superlative de <i>trop.</i>)	
7.1	(ka)-n-dojo	V. “surpasser (en taille) pour des personnes”, “être plus grand que”	
a		< <i>Tindjom.</i> > « Tu es plus grand que moi. »	
7.2	(ka)-n-dojo	V. “faire passer par-dessus”, “rater sa cible (un projectile)”	
a		< <i>Ləpəntashtam nachimash, achaya tandojoshta basba.</i> > « Tu vas te mettre un peu sur le côté par là, de sorte que le vautour <i>basba</i> va nous rater. » (Énoncé mythologique précisant comment un homme, volant dans le ciel, évite ses ennemis.)	
8.1	dojódojo	Adj./adv. “inégal”, “de hauteur différente (choses)”	
a		< <i>Dojódojosh pebbaliw kumməw.</i> > « Les arbres gisent ici et là de hauteurs inégales. »	RvG (c.pers)
8.2	dojódojo	Adj./adv. “inégal”, “de santé variable”, “avec des hauts et des bas (santé)”	
b		< <i>Dojódojo tütiyti.</i> > « J’ai toujours des hauts et des bas. » (Être malade par intermittence sans pouvoir guérir une fois pour toutes.)	
9.1	li-dojo-ja	V. “faire empirer (maladie)”	

Fig. 40 (continuation) : Tableau récapitulatif de la forme linguistique *dojo*.

rappelle ici le thème d'un « corps habits »¹², envisager le corps tel « un dessus » consiste bien à supposer “un dessous” ou, si l'on accepte une transformation topologique en adéquation avec le volume qu'un corps occupe dans l'espace, avec un “dedans”. Un corps, envisagé comme un dessus, laisse en effet implicitement place à un espace interne, qu'il n'occupe pas. L'âme *shinojshe* est-elle de nature à venir remplir cet intérieur ? La tentation paraît grande de convoquer l'âme à cette fin, puisqu'elle dérive d'un un organe central (le cœur), mais ce serait s'engager trop vite, eu égard aux caractéristiques de cette âme, qui ne coïncide pas avec la présence de soi à soi. Quoi qu'il en soit, on voit que si le corps est conçu comme un dessus, il suppose l'existence d'un point de vue qui puisse précisément l'appréhender dans ces termes spatiaux, mais un point de vue dont l'origine est forcément en-dessous de lui.

c. L'âme image et l'inconscience : *ñishiwta*

En abordant les termes de *shinojshe* et *dojo*, on aura peut-être été surpris de n'avoir pas encore remarqué ou pris note d'une dimension courante de l'âme, exposée par maintes populations d'Amérique du Sud ou d'ailleurs, qui la fait se rattacher à une image, une représentation, ou encore une présence iconique de soi. Cette dimension, pour n'être pas absente des spéculations yuracaré, y est toutefois moins thématifiée qu'ailleurs, à travers le second terme d'âme *ñishiwta* ou sa variante locale *ñishishiwta*. Si ce terme, à l'instar de *shinojshe*, caractérise une extension de soi que l'on peut perdre et qui peut être subtilisée, il prend son sens spécifique à partir d'autres expériences de soi. Outre sa valeur d'âme, les deux acceptions courantes de *ñishiwta* sont celle d'ombre et celle d'image, et plus particulièrement le reflet de soi, tel qu'il peut apparaître sur une surface réfléchissante : un miroir, un plan d'eau ou la surface de l'œil. *Ñishiwta* désigne donc de façon spécifique la projection sur un plan du corps auquel il se rattache, une projection réduite de soi dans un espace à deux dimensions. Si l'on peut traduire ce terme par ombre, en suivant les Yuracaré eux-mêmes, ce n'est cependant pas pour faire référence à l'ombre comme un lieu obscur, protégé du soleil, sans forme personnelle (désigné par le terme *a-wene*), mais pour décrire l'ombre comme une silhouette, c'est-à-dire l'ombre de quelqu'un, non l'ombre de quelque chose. En tant qu'ombre, reflet, image, l'âme *ñishiwta*, comme on peut le constater, n'est pas terminologiquement reliée à un organe, comme son synonyme *shinojshe*, mais elle n'en a pas

¹² Sur ce point, cf. plus particulièrement Viveiros de Castro (2002b, p. 389).

pour autant aucune attache corporelle. Son aspect spéculaire la rattache au domaine du regard et par conséquent aux yeux.

Bien que la représentation explicite ne soit plus faite par tous les Yuracaré, certains d'entre eux, notamment sur le haut Isiboro, développaient une relation étroite et au demeurant classique sur un plan ethnographique entre *ñishiwta* et l'œil. L'œil lui-même était sensé être le support d'une image de soi en miniature appelée par eux *tanti-ñishishiwta*, décrite en espagnol comme une *muñeca* (poupée), ou une *almita del ojo* (petite âme de l'œil). L'association de l'âme à l'œil est sans doute, en partie au moins, motivée par l'existence du reflet d'autrui sur la pupille, ou de la présence de son propre reflet sur celle-ci. Réifiée sous la forme d'une présence de soi, en modèle réduit, habitant le regard, elle est considérée de plus comme le sujet des visions oniriques. Lorsque l'on ferme les yeux et que l'on s'endort, elle s'en va. Les expériences oniriques sont les aventures qu'elle réalise lorsqu'elle voyage à l'extérieur du corps du dormeur. Mise en abîme de soi, logée dans le regard, l'âme *ñishiwta* n'est cependant pas indépendante de l'âme / cœur, mais entretient avec elle un rapport métonymique. Pour faire saisir ce rapport, un interlocuteur du haut Isiboro précisait que l'âme de l'œil, n'était rien d'autre qu'un « fruit » (*a-saa*) du cœur, qui atteste autant son aspect dérivé, que sa subordination à *shinojshe*. Il appuyait du reste cette affirmation sur l'absence de regard des cadavres et plus particulièrement la disparition de brillance dans leurs yeux éteints.

Bien que non décomposable en synchronie, *ñishiwta* n'en apparaît pas moins un terme complexe, dérivé d'une racine *ñishi* (*ñishishi*) suivie du final *-w-ta* qui se retrouve dans la construction de noms de lieu et de certains termes de parenté, et qui pourrait se décomposer entre la marque de pluralité *-w* et une variante du suffixe *-ta*. Cette décomposition probable est d'un intérêt limité car le sens de ce composé ne se déduit pas de la somme de ses constituants morphologiques, au même titre d'ailleurs que le seul dérivé lexicalisé qu'on lui connaît : *ñishiwñishiwni*. Dans ce terme qui désigne le moment intermédiaire entre le jour et la nuit, où l'obscurité commence à prendre le pas sur la clarté, la racine *ñishi-w* est dupliquée, et s'achève vraisemblablement par le suffixe de modalisation *-ni* dont les usages peuvent varier, mais indiquent l'imminence d'un événement que rien ne saurait empêcher. Il existe cependant pour quelques Yuracaré un idiophone qui se présente comme un bon candidat pour explorer le champ sémantique sous-jacent auquel se rattache ce terme d'âme. *Ñish* qui vient désigner la perte de conscience, notamment suite à un coup. On peut dire par exemple : <*Ñish ti-m-bë, kummë ti-toto-ja.*>, « Je fus étourdi, je perdis connaissance, quand je me cognai à l'arbre. » *Ñish* peut servir également de base à des formes verbales de sens identique : <*Lachajna-y ñish-ta-ti, ñe-ta-ja.*>, « Cette fois, elle fut étourdie lorsqu'il la toucha [avec sa

flèche]. » Le verbe *ka-l-i-ñishishi-ta* présente une signification proche des exemples précédents, sans qu'il soit possible de décrire précisément l'effet sémantique induit par les différents marqueurs qui accompagnent la racine : <*Turuma ka-l-i-ñishishi-t-u.*> peut se traduire par exemple par « La flèche assommer *turuma* allait l'étourdir. » L'étourdissement, par suite d'un coup, apparaît ainsi similaire à “une perte d'âme”, et marque la parenté de *ñishi(shi)* avec l'expérience de la perte de conscience, la perte du contrôle de soi-même, entraînée par l'ébranlement d'un choc soudain et violent.

Ce détour par les usages de la racine *ñish* suggère que le nom de l'âme *ñishiwta* et de ses autres significations contextuelles, référents iconiques ou représentationnels de soi (image, reflet), s'articulent à des expériences de soi qui ne sont pas tant celles de la “conscience”, que celles de son effacement. C'est peut-être d'ailleurs cet irrévocable basculement qui explique l'usage métaphorique du moment où le jour “s'évanouit” dans la nuit. Reste que la relation entre des images de soi et la perte de conscience paraît de prime abord difficile à penser. Toutefois la distance apparente qui sépare de telles expériences s'amointrit, si l'on admet que son image, son ombre, ou plus généralement son âme, sont autant de présences de soi qui ne coïncident jamais à une véritable présence à soi. Que l'évanouissement ou le rêve soient des expériences susceptibles de se connecter par le biais d'une même forme linguistique ne doit donc pas surprendre. Son image, sa silhouette, dépendent certes de soi, mais échappent toujours à un contrôle conscient, de la même manière que l'on ne peut pas avoir l'intention de rêver ni l'intention de perdre conscience : on subit de tels états sans les provoquer. Sur un autre registre, on retrouve donc exploité ici l'ensemble de principes déjà mis en lumière dans le cas de *shinojshe*. L'âme, sous l'une ou l'autre de ces deux variantes, renvoie davantage à l'inconscience qu'à la conscience, à ce qui dépend de soi, ce qui se passe en soi, mais échappe, toujours, à son propre contrôle.

2. Présence intensive de soi et position de maître

Avec des âmes qui ne renvoient qu'à des présences de soi distantes et face à un corps qui paraît se réduire à un simple “dessus”, on pourrait supposer les Yuracaré désarmés pour exprimer une relation à soi, qui serait à la fois intensive et totalisante. Ce n'est pas le cas. Mais c'est au-delà du problème de l'âme et du corps que ces expressions linguistiques se rencontrent. Deux expressions sont plus particulièrement chargées d'exprimer ce type de rapport. La première, construite sur la base de la racine *-eme* (parfois réalisée *-ime*), sert à

exprimer les situations dans lesquelles un individu entend indiquer qu'il agit pleinement, qu'il est intégralement présent dans ce qu'il fait. La seconde, *yurújure* et ses variantes, est utilisée pour désigner la qualité d'une présence à autrui similaire à celle de la présence de soi à soi : sa signification s'approche de la notion générale de « personne », mais entendue moins comme la manifestation d'une intentionnalité de forme humaine que comme une capacité relationnelle à se manifester de façon intégrale ou transparente à autrui. Ce sont ces deux expressions, que l'on peut rendre, dans le premier cas, par « soi-même », « soi en personne », et dans le second, par « être une (vraie) personne », qui ont de plus la particularité de pouvoir signifier également « maître », bien qu'elles n'aient aucun rapport étymologique entre elles. Elles désignent dans ce cas le terme supérieur d'une relation hiérarchique et polarisée qui se décline et se combine dans différentes formules : le propriétaire et sa propriété, le maître et son animal familier ou domestique, mais aussi, de façon plus abstraite, le contenu et le contenant ou la forme qui l'entoure, l'authenticité et l'apparence. Ces termes opèrent ainsi un couplage particulier entre l'expression d'un rapport intensif de soi à soi et une relation de maîtrise, c'est-à-dire de contrôle s'exerçant entre deux termes placés dans un rapport inégal.

a. Le paradigme de la racine *-eme*

Obligatoirement précédé par un marqueur personnel de possession, le terme *-eme*, est un nom qui se retrouve dans des énoncés où il est associé à l'agent sujet de l'énoncé. Bien qu'on puisse le traduire par une locution adverbiale comme « en personne », il ne se rapporte pas grammaticalement au verbe, et il thématise, met en relief, l'investissement de l'agent dans l'action qu'il réalise. Dans ce cas, il est souvent suivi du marqueur de thématization de sujet *-ja*. Le choix de cette expression, dans le discours, peut recouvrir des implications diverses. <*Sëë ti-eme-ja mi-bobo-shti.*>, « Moi en personne, je vais te frapper. » (sans attendre ou sans demander que quelqu'un d'autre ne le fasse à ma place). <*Ati a-eme-ja mi-bëj-ta.*>, « Lui en personne t'a vu. » (il était bien présent au moment des faits, et il est inutile que tu mentes ; ou ne prétends pas que c'était quelqu'un d'autre) ; <*Tuwa tá-eme-ja nish tá-l-i-ba dula-ntu-ti.*>, « Nous, en personne, ne sommes pas capables de le faire. » (mais Dieu, ou un esprit peut y parvenir).

La signification de cette expression peut être rapprochée de l'expression nominale qui assume, en *yuracaré*, une fonction identique au pronom réfléchi « de soi-même » *-manchi-jsha*. Dans l'énoncé <*Ti-manchi-jsha ma-bobo-y.*>, « Je les ai tués moi-même. » (personne ne

m'a aidé), *-manchi-jsha* possède en effet un emploi synonyme de *ti-eme-ja*, mais ce n'est pas le cas dans d'autres constructions. Dans l'énoncé : <*Ati shunñe a-manchi-jsha dele.*>, « Cet homme est tombé de lui-même. », *a-manchi-jsha* signifie qu'il est tombé « tout seul », (sans qu'une cause externe ne puisse être discernée pour expliquer sa chute), mais ne signifie pas, en revanche, qu'il soit tombé « en personne ». En d'autres termes, *manchi-jsha* n'implique pas forcément une intensification de l'engagement de l'agent dans son action, comme c'est plus particulièrement le cas dans les usages de verbes possédant des marqueurs de la voie moyenne¹³. Il est ainsi possible de rencontrer des constructions où les deux expressions se côtoient, leur présence conjointe constituant alors une expression hyperbolique et redondante de l'investissement de soi dans une action.¹⁴ La thématisation ou l'intensification de la présence de l'agent qu'exprime *-eme*, à la différence de *-manchi-jsha*, se retrouve également dans d'autres constructions grammaticales où il n'est plus directement prédiqué à l'agent d'une action, mais vient intensifier un rapport de possession. C'est ainsi que dans un groupe nominal, *-eme* prend le sens de « propre à soi », « véritablement à soi » : <*Përuk mala a-eme a-pójore.*>, « Sa propre pirogue a coulé. », variante emphatique de la même construction sans *-eme*.

Les Yuracaré traduisent généralement les constructions où *-eme* est complément de sujet par l'espagnol *yo, tu, él... mismo*, « moi, toi, lui-même », de la même manière qu'ils traduisent *-manchi-jsha*. Cette traduction, par analogie fonctionnelle, masque cependant le fait que *-eme* n'est pas, comme *-manchi-jsha* un pronom personnel réfléchi complété d'un adjectif indéfini, fonctionnant comme un adverbe, mais un nom. Dans le cas yuracaré, l'intensification de l'engagement de soi comme agent d'une action recourt à un *second* terme, qui s'ajoute au pronom sujet et qui lui est rattaché par une marque de possession. L'investissement de soi n'est donc pas marqué à travers une reprise tautologique ou une mise en équation de soi avec soi (par le jeu d'une identification), mais à travers une formule qui sous-entend une division interne de soi. « Agir soi-même », « agir en personne », c'est littéralement et en respectant l'ordre des constituants de la phrase yuracaré « soi, son *eme*, agir », agir donc à travers un

¹³ Cf. *Nuevas Tribus* ([1980 ?], s.p., leçon n°36.).

¹⁴ Un exemple de ce type a ainsi été identifié dans la traduction du Nouveau Testament, édité par la mission *Nuevas Tribus* (2001). Le passage de la première épître de Timothée : « ...Jésus-Christ homme, (2.6) [qui] s'est donné lui-même en rançon pour tous... » est traduit ainsi : <*Latija amanchijsha aemeja : 'tibobochauya' tati, cansiyau achaya mapuchachashatila mammui maënnëtëjsha*>. (Les conventions d'écriture originales du texte sont ici respectées). Si l'on retraduit du yuracaré ce passage, on obtient : « Quand de lui-même, en personne, il [Jésus-Christ] eut dit "vous devez me tuer", ils le mirent à mort afin qu'il les sauve tous de leur malignité ». La co-occurrence de *a-manchi-jsha* et de *a-eme-ja* souligne ici tout l'investissement du Christ dans son propre agir et essaie ainsi de rendre toute la résolution qu'entend exprimer la notion d'un sacrifice auto-consenti : se donner soi-même à ses bourreaux.

aspect de soi que l'on possède et qui est autant un redoublement qu'une réification de soi-même. Reste à savoir, ce que sous-tend cette notion, au-delà de la fonction à laquelle les Yuracaré la convoquent.

À ce point de l'analyse, une telle auto-désignation intensificatrice ne demeure en effet saisissable que partiellement, mais elle peut s'éclairer par comparaison avec d'autres constructions où intervient la même racine. Il existe ainsi une construction où *-eme*, exclusivement précédé par un marqueur de troisième personne, (*a-*) est suivi du suffixe ablatif *-jsha*. *A-eme-jsha* se dit d'un être ou d'une chose qui dispose d'un caractère propre ou intrinsèque, *a priori* inaccessible, et qui demande une expérience de décentrement par rapport à ses attentes implicites pour pouvoir être reconnue. Deux exemples d'usages spontanés de cette expression que l'on peut rendre approximativement par « en soi-même », tels qu'ils apparaissent dans la narration de récits mythologiques, donneront un aperçu de son emploi.

Pour certains Yuracaré du haut Sécuré, *Choppo* est un existant qui apparaît tantôt comme un individu, tantôt comme une classe d'existants. Il est considéré comme un être qui, autrefois, était capable de se manifester comme un vent violent. Au moment de l'ouverture des plantations et de l'abattage des grands arbres, on raconte qu'on l'appelait, afin qu'ils viennent rompre ces derniers que l'on ne faisait alors qu'entailler. D'une façon plus ou moins explicite, le personnage de *Choppo* est ainsi relié à l'époque lointaine où les aïeux des Yuracaré utilisaient des haches de pierre. Ces instruments lithiques, découverts par hasard aujourd'hui, sont en effet précisément désignés comme les haches de *Choppo*. En commentant ce qu'il savait de ce personnage, un interlocuteur du haut Sécuré expliquait que l'adoption des outils de métal, qui se substituèrent aux haches de *Choppo*, se heurta à une sorte de conservatisme technologique. Certes utiles et efficaces, les outils de métal étaient aussi mortels, et ceux qui prenaient le risque de les utiliser pouvaient craindre d'être « brûlés » intérieurement et de mourir.

Ati ash-tu ta-jti-ya ta-ppë tuwa : « Ĕshshë ka-mii-jti-w-chi. Ati “ferro” nish yitaj ta-jti. “Fierro” ma-du-che-jti tuwi-ta ; mala-yma-ti ma-du-che-jti ati. Itta-ja, ana ta-jacha, yita-jti. A-eme-jsha i-shonko-to-jti-ya lacha, ati kacha, a-jacha, ana pëpë, itta, Choppo. »

Ainsi disait notre ancêtre : « Servez-vous des pierres ! Ce “fer” n'est pas bon. Le “fer” va vous brûler à mort ; quand vous vous en éloignez, il vous brûle. L'autre, celle-là, notre hache est toujours bien. Elle aussi, **en soi-même**, est toujours trouée, cette hache, la hache de ce vieux, de machin, de *Choppo*. »

En indiquant que les haches de pierre disposent d'un trou (*i-shonko-to*), l'auteur de ces propos entendait souligner le fait que celles-ci ont une propriété identique aux haches de fer, à

savoir une ouverture réalisée dans leur structure. Dans le cas des haches de fer cet orifice permet d'introduire et de fixer la lame à un manche de circonférence adaptée. Or ce dispositif d'emmanchage est évidemment différent de celui des pierres de hache que les Yuracaré connaissent et qu'ils attribuent à *Choppo*. Celles-ci n'ont, en effet, pas de trous et sont de forme pétaloïde. Pourtant, si les haches de pierre ne disposent pas de trou *a priori*, selon l'attente routinière que l'on peut s'en faire, ce n'est qu'une apparence trompeuse, puisqu'en soi-même, les haches de pierre disposent aussi de tels orifices. Pour exprimer ce paradoxe et la référence à une qualité cachée à la vue de leurs utilisateurs ingénus, le narrateur introduit l'expression *a-eme-jsha*. En « essence », sinon extérieurement et visiblement, les haches de pierre sont identiques aux haches de fer.

Un second exemple de l'usage de l'expression *a-eme-jsha* se trouve dans un autre récit mythologique, évoquant le voyage d'un guerrier auprès de *Meme Shëwshë*, l'entité tutélaire des âmes des guerriers morts¹⁵. Dans ce récit, le guerrier ennemi dont l'âme se transforme en vautour pape, est navré que les aliments et les boissons qu'il apporte au survivant du combat soient, pour ce dernier, absolument inconsommables et putrides.

« *Ti-samti, chee, naja ; ti-samti-ja. Samma të-ja-y-mala-ma-bë* », *ku-ta-y*. « *Nij-ta, chee. Tütü. Tá-mme a-ñuy-ta-ra, tütü-ja-ra* », *ku-ta-ya*. « *Të-ja-y-mala-ma-chi*. » *Ka-ja-y-mala-ja. Lati-jsha, ka-n-kya-ya a-chee ense-ya*. « *Nij-ta chee ! Ama-kka oyyo ense-ni-chi !* », *ku-ta*. « *Ëshë oyo-ni-chi ? A-eme-jsha oytoto-y naa añuy-ta, meme Shëwshë a-itta*. »

« J'ai soif, ami (chee) ; j'ai soif. Va me chercher un peu d'eau » dit l'homme au vautour. « Non, ami. Il y a [mieux que cela]. Il y a le lait de notre mère » lui répond-il. « Va donc me le chercher, alors. » Il va le lui chercher. Il donne le lait à son ami, qui le boit. « Mais non ami ! Quelle pourriture veux-tu que je boive ? » [Et le vautour surpris de lui répondre] « Pourquoi donc serait-ce infect ? En soi, il est savoureux ce lait, le lait de Mère Shëwshë. »

A-eme-jsha est utilisé ici pour mettre en lumière un paradoxe du même type que celui qui touchait les pierres de hache. En soi-même, le lait de *Meme Shëwshë* est agréable, bien qu'il ne puisse être apprécié par tous, et précisément pas par les vivants en visite chez les guerriers morts. Mais si, dans cet exemple comme dans le précédent, il est possible de traduire *a-eme-jsha* par des expressions comme « en soi », « de soi-même », pour souligner la qualité intérieure d'un objet qui ne se perçoit pas de l'extérieur, cette traduction ne doit pas être, de façon erronée, considérée comme l'affirmation de l'existence de qualités absolues (renvoyant à une chose en-soi). Cette nuance découle ici du rôle fondamental que joue le suffixe ablatif -*jsha* qui renvoie à une provenance, à une origine. Ce n'est donc que de la perspective ou du point de vue de l'objet en débat (et de ceux qui en font emploi) que telle propriété peut être

¹⁵ Cf. *infra* chapitre VIII/4/a.

affirmée. L'expression *a-eme-jsha* doit ainsi être tenue comme la formule linguistique proprement yuracaré la plus proche de la notion de perspective elle-même, à cela près que la perspective ne s'ouvre pas ici à partir de la vision (comme un point de *vue*, précisément), mais à partir d'un "dedans", "un intérieur" des choses, où se situe également le roc de leur authenticité.

Ce déplacement vers le "dedans" et vers l'authenticité, dont la forme *eme* est porteuse, se trouve confirmé et même particulièrement mis en valeur dans d'autres usages. Bien mieux que les termes d'âme, *-eme* apparaît le complément de ce corps que les Yuracaré envisagent comme un dessus. Dans certaines situations qui ne sont pas associées à l'anatomie humaine ou animale, *-eme*, précédé alors exclusivement du possessif de troisième personne, prend la valeur de « contenu ». Ce qu'il y a à l'intérieur d'unealebasse, d'une bouteille, d'une boîte de conserve, sera son *a-eme*. Ce terme ne revoie pas à un contenu accidentel, mais à un contenu intrinsèque. Le contenu d'unealebasse ou d'une bouteille n'est donc pas simplement ce qui peut être déposé à l'intérieur de tels récipients, mais leur véritable "dedans". Dans le cas d'unealebasse, ce ne sera pas l'eau, la bière de manioc, ou telle quantité de riz : seule la matière végétale propre à laalebasse, qu'il faut extraire et nettoyer pour en faire unealebasse utilisable, peut être décrite comme son *a-eme*. Le contenu *a-eme* d'une bouteille en sera également le contenu véritable, non frelaté, conservé en elle, avant qu'elle n'ait été débouchée et vidée une première fois. En ouvrant une boîte de sardines, un interlocuteur se surprit à ne pas trouver un poisson au goût habituel ; <*Nish a-eme-jti.*>, « Son contenu n'est pas authentique. » dira-t-il désappointé, expliquant que bien que la boîte de sardines ait été similaire à n'importe quelle autre, le goût du poisson ne correspondait pas à celui auquel il s'attendait.

La connexion sémantique entre *-eme* et l'authenticité, que ce dernier exemple rend explicite, se retrouve dans des formes adverbiales stabilisées lexicalement : *eměj-eme-sh*, *eměj-me-sh*, ou *eme-je* que l'on peut traduire approximativement par « joli (ment) », « très », mais aussi « vraiment » « véritablement », « authentiquement », où la réplication de la racine *eme* tient lieu de superlatif.

< *Emej-me-sh adyaju tishilë mi-bisi-w naja.* >, « Ils sont vraiment guéris maintenant mes frères. »
 < *Eměj-eme-sh sityüy-ta samma !* >, « Elle est vraiment fraîche, l'eau ! »
 < *Eme-je li-wili-ta-m.* >, « Tu es revenu vraiment rapidement. »
 < *Eme-je-pshë ti-n-kaya-ma !* >, « Donne-moi quelque chose de joli, de beau, d'authentique, qui vaille la peine. »

Si authenticité et contenu sont deux notions qui se mêlent dans l'ensemble de cet enchaînement de significations, elles n'épuisent toutefois pas encore l'ensemble des associations conceptuelles que cette forme actualise. Dans un registre beaucoup plus concret, associé également à la notion de contenu, la racine *eme* est récupérée pour définir la dimension matérielle que le terme de *-dojo*, « corps » ne recouvre pas, et elle prend l'acception de « chair » ou de « viande », renvoyant ainsi à la matérialité d'un corps qui, en tant que dessus, n'est saisi que comme une totalité focalisée du dedans. Non seulement à l'intérieur du corps, mais l'intérieur du corps lui-même, la chair est en effet ce qui permet au corps de se remplir et lui donne son volume et sa densité.

Prononcé *emme* dans cette acception, sans usage de suffixe possessif, ce terme s'utilise pour désigner la chair crue et sanguinolente d'un animal, aussi bien que la chair cuite faite nourriture. Le terme *emme* s'applique analytiquement aux muscles principalement ; les organes mous, les tendons, les os, et la peau ne lui sont pas subsumés. Se rapprochant de noms de masse comme eau, *samma*, sel, *tullë*, sang, *tebbe*, fer, *pilili*, bois, *kummë*, *emme* accepte des usages possessifs. Dans des constructions génitives, tirées du taxon de l'espèce et permettant de définir le type de viande dont on parle, il peut apparaître précédé du marqueur de la troisième personne : <*soto a-eme*>, « (de la) viande de singe soto » ; <*enñe a-eme*>, « (de la) chair de poisson *enñe* » ; <*yutiche a-eme*>, « (de la) viande de hocco » ; etc. Il existe également la possibilité de synthétiser cette formulation par des mots composés : *soto-mme*, « viande de singe *soto* », etc. Enfin, *ti-eme* peut également signifier « ma viande », à savoir le morceau de viande qui est en ma possession, comme dans <*Nish kula ti-eme.*>, « Ma viande n'est pas cuite. » Sous de telles acceptions *emme* désigne d'abord une matière organique animale comestible, mais donne également lieu à des usages extensifs. On l'applique ainsi communément à la pulpe ou la chair des fruits de palmier. Les dattes du palmier *tembi* (*Bactris*), qui se consomment une fois pelée leur peau, et qui, à l'instar de la viande, présentent la caractéristique d'être riches en lipides, en sont l'exemple prototypique. On voit ici l'étroite connexion qui s'établit entre « chair », « viande » et « contenu », et leur entrelacement intrinsèque.

Toutefois la racine *eme* peut être détachée de toute référence matérielle, et servir de support à une autre valeur à laquelle tous les Yuracaré ne recourent pas, mais commune de l'Isiboro au Sécure : celle de « maître ». Sous cette acception, *-eme* vient désigner le maître, le propriétaire d'un objet ou n'importe quel terme pouvant être considéré comme extérieur et dépendant à la fois, d'un premier terme : <*ati kuchilo a-eme*>, « le maître (propriétaire) de ce couteau ». Associée à cette acception, *-eme* sert également à former le nom générique ou

descriptif d'une vaste catégorie d'esprits : <elle *a-eme*>, « les maîtres de la terre », ou <*tijjüssa a-eme*>, « les maîtres de l'argile ». Enfin, dans certains cas, bien que plus rarement, *-eme* peut renvoyer à tout ce qui peut être qualifié d'intentionnel, même relativement à un objet. C'est ainsi, par exemple, qu'une interlocutrice de Lara Delgado expliquait qu'un canot s'était tordu parce que son maître (*dueño*) n'avait pas apprécié qu'une femme ayant ses règles s'en soit servie¹⁶. À la différence des termes d'âme, *a-eme* est ainsi le nom d'une forme d'intentionnalité de caractère abstrait, mais elle n'implique pas forcément une "personnification". Le maître (*a-eme*) d'un canot ; c'est-à-dire cette intentionnalité intérieure à l'objet n'est pas forcément envisagée de façon anthropomorphe, même si on peut lui attribuer des actions. C'est également à la présence latente d'un « maître » de ce type que les Yuracaré se protègent de l'auge à manioc *laweta* dont on a vu qu'elle est capable d'ensorceler.

On remarquera que si *-eme* peut être traduit par maître, propriétaire, cette traduction reste néanmoins approximative. Si le maître définit le pôle subordonnant d'une relation hiérarchique, il faut toutefois se garder d'y voir exprimé un concept relationnel qui se fonderait par opposition à un esclave, pour faire allusion à ce célèbre morceau de dialectique hégélienne. Contrairement au français, ce terme ne peut en effet pas être possédé ni à la première, ni à la deuxième personne. Une personne ne peut désigner ainsi une autre personne par l'expression : **ti-eme*, « mon maître ». Cette forme traduit seulement les expressions précédemment examinées « moi en personne » ou « mon morceau de viande » (que je suis en train de faire cuire). Pour faire référence à une relation sociale de subordination, on ne peut utiliser que *buyta*, « chef » : *ti-buyta*, « mon chef ».¹⁷ Sur un plan cosmologique, ni Dieu ni *Tiri* ne peuvent être dit **ta-eme*, et si, dans une certaine mesure, ils sont considérés, l'un comme l'autre, par les Yuracaré, comme des « maîtres », on emploie à cette fin exclusivement le terme *-sono* qui peut prendre l'ensemble des valeurs précédemment évoquées par *eme*, mais est davantage réservé à la relation entre un maître et son animal familier.¹⁸ L'expression à la troisième personne *a-eme*, intervient donc toujours comme une description du dehors. Elle est une manière de caractériser une relation triadique impliquant un observateur et une relation qui va du possédé au possédant (maître). Par exemple entre ce couteau Y, et cette personne X, un observateur (externe) pourra dire que X est le maître de Y, <*ati kuchilo a-eme*>, lit. « ce couteau 3^e-maître », « (le) maître de ce couteau ». Cette situation triadique est reprise lorsque

¹⁶ Lara Delgado (2002, p. 142-143).

¹⁷ Pour ces usages, on peut se reporter au chapitre VI/2/b.

¹⁸ On reviendra sur ce terme dans la section 3/b de ce chapitre.

le maître et l'observateur de la situation coïncident. <Sėja ati kuchilo a-eme.>, « C'est moi, le maître de ce couteau. » Le seul maître qui puisse être « maître de soi », c'est soi-même, et l'on retrouve ici l'expression par laquelle on a commencé.

Si tour à tour, la racine *eme*, dans diverses constructions et acceptions, renvoie à l'intensité ou à l'investissement de soi dans une action, à la perspective, au contenu, à l'authenticité, à la chair, et enfin à un maître, elle suggère une annexion de l'intentionnalité à un "dedans", mais à un dedans charnel. En ce sens, s'il est possible d'affirmer que le point de vue est *dans* le corps (par opposition à l'âme),¹⁹ il n'est pas, pour les Yuracaré, dans le corps tel qu'ils l'appréhendent eux, mais "sous" lui, dans cette chair, différente de l'âme sans doute, mais cachée à la vue par un corps / dessus qui la recouvre. Le point de vue, tel que l'imaginent les Yuracaré, échappe en quelque sorte à la dualité de l'âme et du corps, pour se loger ailleurs, dans un lieu intermédiaire entre le corps et le cœur.

b. *Yurújure* : soi en personne.

Le terme *yurújure* (et ses variantes locales ou morphologiques *yurújare*, *yújure*, *yurujre*, *yújare*), est étroitement associé à *eme*, mais thématise un aspect différent de la présence intensive de soi. Il s'agit d'un terme qui décrit la capacité d'être présent à autrui et d'interagir avec lui dans une sphère d'intimité, de proximité et de transparence. Par défaut, une telle situation se réalise dans le cadre des interactions entre parents ou *apta-w*. Employé comme un verbe d'état, *yurújure* décrit la qualité ou la condition partagée par tous les parents, qui se manifeste entre eux et qui les fait agir les uns envers les autres comme des personnes pleines et entières. Dans l'expression <Tuwa-ja yurujre-tu.>, signifiant approximativement « Nous sommes Yuracaré. », *yurújure* est décliné à la troisième personne du pluriel comme un verbe d'état, et renvoie ainsi à la faculté d'interagir avec autrui *es* qualité de personne. Cette situation se réalise, pour les Yuracaré, dans l'intimité de leur collectif, par opposition à des individus appartenant à d'autres collectifs dont les membres sont pour eux des étrangers. La traduction du terme *yurújure* par l'adjectif yuracaré reste toutefois une traduction approximative. *Yurújure* ne peut en effet s'interpréter comme le nom propre que les Yuracaré se donneraient à eux-mêmes et ne correspond pas à un ethnonyme, une auto-identification

¹⁹ Viveiros de Castro (1996b p. 128). Cette formulation synthétique, peut être reliée à l'idée du même auteur, que le principe au fondement du constructivisme moderne – le point de vue crée l'objet – est substitué dans le « perspectivisme amérindien » par le principe antithétique : « le point de vue crée le sujet ». Or le point de vue, dépendant selon le même auteur, des propriétés corporelles de chaque être, il en résulterait que le « point de vue » n'est pas une ouverture sur le monde, dont l'origine est l'esprit ou l'âme, mais le corps (*cf. ibid.* 2002b, p. 373).

extensive ou réifiée. Ce paradoxe tient au fait que *yurújure* peut également être appliqué à des étrangers qui, d'ordinaire, n'ont pas la capacité d'interagir avec « nous » comme « nos » parents, mais qui sont réputés capables de le faire, dans certaines circonstances. Le cas le plus caractéristique est ainsi la reconnaissance d'une qualité de personne à certains animaux ou certaines plantes, comme l'évoquent en particulier les récits mythologiques. Voit-on là se réaliser l'idée selon laquelle les autonymes ne correspondraient pas à des labels, mais seraient simplement des termes qui désigneraient la capacité d'être doté d'un point de vue, d'être un "sujet" comme le propose Viveiros de Castro, et qu'il faudrait par conséquent traiter comme des « pronoms cosmologiques » ? Si l'on passe outre le fait que *yurújure* est un adjectif verbalisable et ne peut que métaphoriquement être décrit comme un pronom, il paraît de prime abord être descriptible dans les termes de cette perspective, cependant il ne peut s'y réduire. En effet, si les Yuracaré peuvent dire d'autres existants qu'ils se manifestent comme des personnes véritables, qu'ils ont une qualité *yurújure*, ce n'est précisément qu'en raison de la nature du rapport qu'ils sont aptes à entretenir avec eux. Ils sont *yurújure* non pas absolument, *de jure*, mais reconnus comme tels. *Yurújure* n'est donc pas une façon générique de dire que telle classe d'existants, au-delà de leur apparence différente, sont des "sujets" comme « nous », mais que tel individu se manifeste à soi comme une vraie personne, au même titre qu'un parent. L'attribution de cette qualité correspond à une mise en suspens des relations de proie / prédateur qui, par défaut, auraient dû s'appliquer dans de telles interactions, ou encore une mise en suspens de l'opacité communicative qui les contraint. Pour comprendre la subtile distinction qui existe entre un statut *yurújure*, attribué de droit, et une qualité relationnelle obtenue de la volonté propre et de façon circonstancielle d'un non-humain, il est nécessaire de se pencher sur les contextes d'usage de ce terme et de ses dérivés avec le plus de précision possible.

Le premier exemple que l'on peut examiner, où *yurújure* équivaut à « personne » et s'applique à un existant non-humain, se retrouve dans le passage des deux versions de la geste de *Tiri*, commenté dans la première partie de ce texte. Dans les deux cas, les narrateurs du récit décrivent une scène identique. Après avoir appris de la bouche de la grand-mère agouti *ishete* (appelée *Muyüyü* dans un cas et *Bëruyo* dans l'autre), qu'il ne vit pas chez sa vraie mère et que ses frères sont les assassins de sa mère et de son père, *Tiri* revient chez sa mère adoptive jaguar (*Elewita*), ébranlé, incapable de cacher son désappointement et sa tristesse. Cette soudaine transformation de comportement n'échappe pas à la vieille jaguar : elle devine ou suppute que le changement d'attitude de *Tiri* à son égard provient du fait que le non-dit couvrant sa situation réelle, soigneusement conservé jusqu'alors, a été éventé.

« Ürüj ! tejte bëruyo min-dyuju-laba buybu. » Achama-ti : « Toron ! Ti-wëshë-të-shta-ja. Toron ! ti-shta-ja », achu-ta-ya. « Bueno, nij-ta. Ęshë tin-dyuju-ni-chi ? Ama-ja **yujure-ti** tin-dyuju-ya buybu? », ku-ta-y lati. (Version A. Herbi)

« Quelle malheur ! C'est sûr que la grand-mère Bëruyo t'aura mis au courant ! » [dit à Tiri la mère des jaguars]. Mais sur ce : « Mince ! Elle va se rendre compte de ce qu'il en est ... Mince ! » pense en lui-même Tiri. Et de lui répondre : « Mais non, pas du tout. Pourquoi aurait-elle voulu me mettre au courant ? Est-ce une personne, pour vouloir me mettre au courant ? »

« Ati-j Muyüyü min-dyuju-lab-la. Min-dyuju-ja. Ati-la a-dyimdye-m-laba », ku-ta-y látiji a-bonto Tiri. Latish : « Ti-meme tin-duma-ja-ta-se, tin-duma-ja-ta-se » ta-ja. « Ama **yurujre-se, yujure-ni-chi** tin-dyuju-ni-se, tejte Muyüyü së ? » ku-ta-y latij. (Version A. José)

« C'est *Muyüyü* qui t'aura mis au courant. C'est pour cela, probablement, que tu es triste » dit-elle alors à son fils Tiri. [Celui-ci en lui-même se dit alors :] « C'est très ennuyeux ce que me dit là ma mère, très ennuyeux. » Et alors il lui répond : « Mais quelle personne pourrait donc être la grand-mère *Muyüyü*, pour me mettre au courant ? ».

Dans cette scène racontée quasi à l'identique par deux narrateurs différents, à travers les expressions interrogatives <Ama-ja yujure-ti ?> et <Ama yurujre-se, yujure-ni-chi ?> que l'on peut traduire toutes deux par l'espagnol « ¿Acasó es una persona ? », Tiri nie stratégiquement la qualité de personne de l'agouti, pour rassurer et en même temps tromper sa mère adoptive sur son compte. Mais le contexte montre qu'il ne s'agit que d'une dénégation. Tiri tente de faire croire que Bëruyo ou *Muyüyü* ne peut pas lui parler, n'étant qu'un animal, une proie, ce rongeur déprédateur qu'il avait précisément pour tâche de tuer, mais qu'il a manqué. Tiri ne veut avouer ce que suppose à juste titre sa mère adoptive : la relation privilégiée, personnelle et intime qu'il a partagée avec cet agouti, grâce à laquelle il a pris conscience de l'équivocité de son statut. La notion véhiculée dans ce cas par *yurújure* (sous ses variantes phonologiques spécifiques), est celle d'être « une personne comme moi », pleinement présente face à soi : elle ne désigne pas ici à une capacité énonciative générique applicable à tous les agoutis et *mutatis mutandis*, à n'importe quel type d'existants non-humains, mais seulement à un être capable de me dire des choses qui me concernent, de me révéler la vérité d'une situation. Dans les deux cas, on remarquera que le terme est associé avec le verbe *ti-n-dyuju*, (« avertir, mettre au courant, révéler »).

L'importance d'une relation personnelle, saisissable dans l'exemple précédent, apparaît de façon encore plus nette dans d'autres emplois de *yurújure* de sens un peu différents. Le verbe *li-ja-n-yurújure* (et ses variantes) décrit précisément comment un existant, appréhendé *a priori* comme un étranger ou un être indifférent à tout échange, peut se manifester en personne à quelqu'un. Dans le même récit mythologique, les narrateurs l'emploient lorsqu'ils

évoquent la relation amoureuse de l'arbre *Ulë* et de la mère de *Tiri*. On se rappelle en effet que la future mère de *Tiri*, au tout début du récit, séduit un arbre décrit sous sa forme végétale. Elle se frotte à lui et dépose un peu de ses peintures corporelles sur son écorce avant de le voir arriver dans sa moustiquaire, en pleine nuit.

Tishi-lë së-ja kan-dyuju-shti ana ermano Vicente shinama naja ta-tejte-shama li-jan-yurujre-ti shinama Ulë, li-ja-n-yurujre-ti. (Version A. José)

Maintenant, moi je vais informer le frère Vincent, comment autrefois, à feu notre grand-mère, *Ulë* autrefois, s'est présenté **en personne**.

Numma ka-y-wita-ya. « Ani tütü-m yee ? » ku-ta-ya. « Tëj ! ani tütü-y. Amash a-mala-m-chi ? ». « Bëti na shajsha-tüm-ti së, Ulë sëë ati. Li-mi-n-yújure, li-mi-n-yújure-ja », ku-ta-ya. (Version A. Herbi)

Quand la nuit arriva : « Tu es là, femme ? » lui dit-il. - « Oui ! Je suis là. Mais qui est en train de venir ? » - « Tu es avec celui que tu as peint. *Ulë*, c'est moi. À toi, je me présente **en personne**, à toi je me présente **en personne** », lui dit-il.

On aura reconnu comment *yurújure* définit ici le processus de dévoilement d'un existant au-delà de son apparence – opaque – dans le regard d'autrui, pour se manifester avec un statut de personne identique à celui de son interlocuteur. La force du désir de la femme paraît ainsi avoir “personnifié” l'arbre, mais cette personnification s'exprime cependant d'une façon particulière. Outre le préfixe de délimitation *l-i-*, la racine verbale *yurújure* (ici *yurujre* ou *yújure*) est précédée du groupe marqueur d'objet *ka-n-* (*mi-n-* à la seconde personne) qui indique que l'action réalisée par l'agent est destinée à un bénéficiaire. Ce verbe ne signifie donc pas simplement « devenir personne », mais « devenir personne pour quelqu'un », en l'occurrence au bénéfice de la séductrice, qui peut alors le contempler et interagir avec lui. L'authenticité d'*Ulë* est ainsi entièrement réalisée dans cette présence personnelle qu'il manifeste à celle qui n'avait accès à lui que du dehors. Le point important ici, c'est évidemment que « devenir une personne », se présenter en *yurújure*, est une action sur soi tournée vers autrui, et vers un autrui qui n'est pas un congénère, c'est se rendre accessible à autrui dans l'intégralité de sa présence. Il n'a en aucun cas été possible de trouver des exemples qui démontreraient que les Yuracaré appliquent ce terme de manière généralisée, affirmant que les animaux, au-delà de leur corps, soit des *yurújure*. Si pour pouvoir se montrer en personne, on peut supposer que les agoutis ou les arbres sont des personnes en puissance, il s'agit donc d'une inférence narrative qui va au-delà de la signification que les Yuracaré accordent au terme *yurújure*, auquel ils donnent une valeur plus étroite. Ce qui frappe dans les usages de ce terme, ce n'est donc pas le fait que tout existant doté de point de

vue soit potentiellement *yurújure*, mais qu'on le reconnaisse tel dans des circonstances particulières. Ainsi *Tiri* vit auprès de sa mère adoptive et de ses frères jaguars et, comme le récit l'atteste, ils entretiennent entre eux des rapports sociaux de communication, de personne à personne, mais en aucun cas les narrateurs prétendent qu'ils soient *yurújure*. Ce terme n'apparaît ou ne prend vraiment tout son sens que lorsqu'il implique un investissement de qualité intensive vis-à-vis de soi, une relation "humaine" qui va au-delà d'une capacité communicationnelle ou intersubjective commune, mais marque l'intérêt porté à autrui. Dans de nombreux cas rapportés par les mythes, des existants (animaux, plantes ou esprits) peuvent sans doute communiquer comme des personnes avec des héros membres du « nous », sans pour autant être considérés comme des personnes intégralement telles. Lorsqu'*Ayma-shuñe* se présente comme un être avec qui l'on peut communiquer, cela n'implique pas que l'on dise de lui qu'il est une vraie personne, *yurújure*, car pour être *yurújure*, il faut se comporter comme un parent, ce qui n'est pas son cas puisqu'il est un ennemi.

Cette présence authentique, sans fard, qu'implique la personne, ressort également d'une traduction spontanée de l'expression *li-ja-n-yurujre* faite par un interlocuteur du haut Sécure qui n'utilisait pas le terme de personne pour la traduire. Pour lui cette expression signifiait *volverse cristiano*, « devenir chrétien ». Le sens de cette "conversion" va au-delà de l'appartenance à une église ; elle sous-entend qu'une personne authentique s'oppose à un sauvage, un barbare ou un ennemi. *Yurújure* ne décrit donc pas seulement une condition de personne, mais elle intègre ou ajoute à cette dimension de base la mise entre parenthèses de toute relation de proie à prédateur : être une vraie personne, c'est passer la barrière de l'indifférence autant que de l'inimitié. Faut-il se poser la question si les non-humains, en général, se considèrent de leur point de vue comme des *yurújure* ? Rien n'empêche de le supposer, mais ce décentrement perspectif n'a jamais pu être identifié dans les usages effectifs que les Yuracaré font du terme. On verra plus loin, en se penchant sur la manière dont les Yuracaré mettent en scène le perspectivisme, qu'il y a davantage à parier, que nombre de non-humains se trompent s'ils croient être de vraies personnes, car les seules « vraies et authentiques » personnes, c'est « nous », disent les Yuracaré.

Toutefois, si *yurújure* désigne un rapport à soi authentique, qui coïncide avec une qualité de rapports de "parents", une intégration à ce « nous » ou à ce soi collectif, il n'a pas que cette valeur sémantique. C'est ainsi que lorsqu'il perd son usage verbal et devient un nom, il peut signifier également « maître ». De la même façon qu'on pouvait l'observer dans le cas de *-eme*, cet usage est cependant restreint, et n'est pas totalement partagé par tous les locuteurs du yuracaré. Dans cette acception, on le retrouve utilisé là où précisément *-eme* n'est pas accepté

avec cette valeur, et plus spécialement dans la région de la rivière Chapare ou sur le bas Isiboro-Sécure. Il n'empêche que pour ceux qui l'emploient dans ce sens, il peut désigner le propriétaire d'un bien : le propriétaire d'un couteau sera ainsi un <*kuchilu a-yurújure*> ; le maître d'un chien, un <*ati tibba chajmu a-yurújure*>. De la même manière, les « esprits » des arbres, tels qu'*Ulë*, peuvent être décrits comme des <*kummë a-yurújure*> ; les esprits maître de la terre ou de l'argile comme des <*tüjüssa a-yurújure*>. L'ensemble de ces emplois indique donc qu'une fois nominalisée, la racine *yurújure* est susceptible de recouvrir intégralement le même champ d'emplois que celui couvert par la racine *eme*. La parfaite synonymie entre les termes implique, par conséquent, que *yurújure*, outre ses usages spécifiques, coïncide sur le fait que la "personnitude" et la maîtrise sont deux moments d'un même concept. Les fonctions grammaticales alternatives que peut occuper la racine *yurújure*, dans un cas celui de prédicat, dans l'autre celui de nom inaliénable, permettent de dire que « maître de » est une nominalisation du prédicat « se manifester de façon authentique à autrui ». Si aujourd'hui les deux acceptions sont conjointes, on peut postuler qu'historiquement la valeur verbale est première : on peut en effet facilement passer de la notion de la valeur *yurújure* comme un prédicat appliqué à soi-même (« nous sommes des personnes authentiques »). La nominalisation s'est produite au moment d'étendre cette notion à des manifestations authentiques de non-humains, par exemple pour la manifestation authentique d'un arbre (*Kummë a-yurujre*). C'est en tant que manifestation authentique de quelque chose, que l'on pouvait construire ensuite une relation de maîtrise plus généralisée.

L'idée selon laquelle *yurújure* désigne une personne authentique qui ne se restreint qu'au « nous » yuracaré peut se contrôler indirectement en contrastant la signification de ce terme avec un emprunt intéressant – et très bien diffusé donc relativement ancien – parmi les locuteurs du yuracaré : celui du terme *jente*, repris de l'espagnol *gente*, « gens ». *Jente* en yuracaré a perdu son sens collectif et désigne une personne (par opposition à une chose, une plante, un animal), mais il a par ailleurs un sens qui s'écarte légèrement de sa source originale. Le terme signifie approximativement « personne », mais lorsque l'on parle d'un point de vue yuracaré d'autres gens²⁰. Si l'on demande d'interpréter sans contexte les énoncés <*Potto-y tüü-u jente-w*> « Il y a des gens au port » et <*Potto-y tüü-u tá-pta-w*> « Nos parents sont au port », on glose volontiers *jente* en faisant référence à des non-Yuracaré, ou alors à des Yuracaré anonymes, avec qui on n'a pas établi de rapports de proximité, comme lorsqu'on dit en français « Il y a du monde ». Sur le haut Isiboro, ce fut une surprise pour moi

²⁰ Cf. Djup (2007, p. 75, note 1).

de comprendre que dans la conversation courante *jente* s'appliquait systématiquement aux colons andins. Dans la version de la geste recueillie sur le haut Sécure, le terme est employé en référence aux arbres que sème *Ayma-shuñe* qui sont dit être « ses gens » (*a-jente-w*). On peut interpréter qu'il s'agit là d'une référence au fait que les arbres sont des esprits. On emploie aussi très volontiers le terme de *jente* pour décrire le statut de personne des esprits lorsqu'on veut les désigner de la manière la plus neutre possible. Le terme *jente* s'applique donc à des gens comme soi, mais précisément parce que l'on doit faire une comparaison avec soi pour les décrire, on marque le fait qu'ils sont différents. Il y a donc en yuracaré (et grâce à un terme emprunté à une langue étrangère), la possibilité de faire la distinction entre deux manières d'être des personnes.

On ne peut conclure l'examen du terme *yurújure* sans revenir, brièvement sur un problème dont la solution a déjà été apportée par Kelm²¹, et qui découle de la proximité phonologique du terme *yurújure* et plus encore de certaines de ses variantes, avec le terme Yuracaré. Depuis les travaux de d'Orbigny, relayé par la suite par d'autres observateurs, s'est imposée l'idée que le terme Yuracaré était un ethnonyme doté d'une étymologie exogène : un terme d'origine quechua dont on devait conclure qu'il avait été adopté par les intéressés. « Le nom des Yuracarès paraît venir de la langue quichua ou inca, et signifie hommes blancs, de *yurak* (blanc) et de *kari* (hommes). Il a néanmoins été admis par quelques indigènes de la nation, qui le prononcent *Yurujuré*, mais seulement par imitation »²². Bien qu'introduite avec une nuance de doute, cette étymologie quechuisante apparaît plausible pour le naturaliste. Il admet en effet que les Yuracaré devaient ce nom à la particularité d'avoir un teint plus clair que les habitants de la cordillère à quoi s'ajoute, par ailleurs, le fait que nombre d'entre eux « ont la figure et le corps couverts de larges taches presque blanches, ce qui les rend comme tapirés »²³, une spécificité justement attribuée par d'Orbigny à une maladie cutanée.²⁴ Si, dans la littérature académique publiée sur les Yuracaré, d'Orbigny est le premier à populariser cette étymologie, il n'en est évidemment pas l'auteur, et elle se retrouve dans des sources bien antérieures. La plus anciennement repérée semble être celle d'un religieux qui eut l'occasion, dans les années 1670, de rencontrer les Yuracaré et avait l'habitude de suivre les producteurs

²¹ Kelm (1997 [1966], p. 165-166).

²² D'Orbigny (1839, p. 161).

²³ *Ibid.* p. 162.

²⁴ Kelm (1997 [1966], p. 166) identifie correctement cette maladie produite par la bactérie *Treponema carateum*, endémique en Amérique centrale et du sud, dont les effets cutanés peuvent se comparer à ceux produits par le vitiligo. Connue sous le nom de *mal del pinto*, *tinta* ou *purupuru*, elle paraît affecter plus particulièrement certaines populations amazoniennes, et un cas est clairement attesté où elle a servi de critère distinctif pour établir un ethnonyme. Les ancêtres des Paumari étaient plus connus autrefois sous le nom de *purupuru*, précisément en raison de la fréquence réputée de ce mal parmi eux (Bonilla 2005, p. 43).

de coca andins dans les *Yungas* de Pocona. Il indique entre autres que ceux-ci appellent les Yuracaré Alezan : « [...] pour être très vaillants, blancs et blonds, [ils] les appellent communément Alezans, étant, comme ils sont, Yuracarees »²⁵. Dans cette phrase un peu mal tournée, le qualificatif « alezan » ne fait pas allusion à la couleur des Yuracaré, mais à leur courage (qu'on prêtait alors aux chevaux arabes), tandis que c'est bien au « blanc et à la couleur claire de leurs cheveux » qu'ils devraient d'être appelés Yuracaré.

Difficile pourtant de corroborer de telles spéculations. Le terme *yurújure* en yuracaré ne peut pas être, comme le prétendait d'Orbigny, un mot quechua « improprement imité », car si c'était le cas, il devrait avoir le sens d'un nom propre. D'autre part, l'étymologie de Yuracaré en *yuraq* = blanc et *q(h)ari* = homme, n'est pas pleinement concluante si l'on suppose qu'il devrait s'agir d'un nom de peuple. *Q(h)ari* en quechua signifie ainsi « homme (mâle) » en opposition à « femme », mais non « gens, humains, personnes, etc. ». Littéralement *Yuraj-qhari*, signifie donc « un homme (mâle) blanc ». Pour qu'il s'agisse d'un nom à caractère collectif, il aurait fallu une forme plurielle du type : *yuraj-qhari-kuna*. Mais même ainsi, une telle construction ne saurait convenir à un nom de peuple en quechua. Ceux-ci, lorsqu'ils sont descriptifs, sont généralement construits par une dérivation en *-runa* (gens, personnes) : *sacharuna*, « les gens de la forêt » (population quechuaphone amazonienne d'Équateur) ; *mayuruna*, « les gens de la rivière » (d'où Mayoruna). On peut constituer ainsi n'importe quel nom de collectif à l'aide de *-runa* : *llajtaruna*, « les gens de la ville », (citadins) ; *qhoyaruna*, « les gens de la mine », (mineurs). Quant à l'expression qui veut dire les « hommes blancs », au sens yuracaré de *Karay*, elle existe également et se dit précisément *Yuraj-runá*. Pour toutes ces raisons, on doit conclure que l'étymologie du terme yuracaré est une déformation en quechua du terme d'origine *yurújure*, *yurujare*, sur lequel une étymologie fantaisiste – et ses bonnes raisons – est venue se greffer.

3. Les autres maîtres.

Que l'on en juge par contraste avec les termes d'âme et de corps ou simplement par ce qu'ils véhiculent intrinsèquement, *-eme* et *yurújure* s'imposent comme un couple terminologique clé du rapport à soi. Si l'on prend quelque recul, on remarquera qu'ils soulèvent toutefois une question de fond : quelles implications doit-on tirer de leur polysémie et du parallélisme qu'ils posent entre l'expression d'un rapport à soi intensif, authentique, et –

²⁵ Anonyme (1692, f. 1r.)

par le seul fait d'un décalage de contexte – celle d'une position de maître ? Pour qu'une telle variété de significations soit portée par de mêmes formes, il faut découvrir les motivations conceptuelles propres à les entrelacer. *In fine*, l'examen des termes de l'auto-conception de soi yuracaré semble autoriser à penser que, si la présence intensive de soi (-*eme*) dans sa propre action, ou dans sa manifestation à autrui (*yurújure*), peut être exprimée par des termes aptes à désigner également un rapport de maîtrise s'exerçant sur un terme différent de soi, une telle continuité renvoie à une notion générale et abstraite d'appartenance.

Cette notion est en effet capable de refléter les différentes significations que de tels termes peuvent articuler. Lorsqu'elle est réfléchie et intervient dans le rapport à soi, elle marque l'investissement dans son propre agir : faire quelque chose en personne, c'est en effet marquer l'appartenance de son geste à soi ; il en va de même lorsqu'il s'agit de souligner emphatiquement qu'un objet est sien, pour reprendre quelques usages de -*eme*. L'autre expression, être une personne authentique, transparente à autrui, *yurújure*, témoigne quant à elle d'une appartenance de soi au point de vue, partagé par défaut, de ses parents. L'appartenance sert également de notion générale pour définir les rapports de maîtrise qu'un existant peut exercer sur un autre existant ou sur un objet : être maître de, propriétaire de, c'est en effet exprimer ce type de lien qui particularise deux termes différents, qui ne se côtoient pas par hasard dans l'espace, et par lequel l'un des termes assoit une forme de souveraineté sur l'autre. La notion d'appartenance, lorsqu'elle est réfléchie, s'applique à soi et retrouve par ailleurs le thème si prégnant du contrôle de soi, sur lequel on s'est penché dans un chapitre précédent. Elle en cerne en quelque sorte l'horizon conceptuel : les pratiques rituelles exercées sur soi, et particulièrement celles qui impliquent le contrôle de la douleur, offrent évidemment la possibilité d'être maître de soi, c'est-à-dire d'appartenir à soi, par opposition à une prédation généralisée qui, au contraire, conduit, dans la perspective yuracaré, à des formes diverses d'aliénation. L'appartenance de soi à soi, celle d'un autre existant ou d'un objet à soi, est une formule relationnelle "synthétique", qui produit une totalisation, une complétude, ou encore une bulle d'intériorité, se séparant ainsi d'un extérieur prédateur.

Si l'on a su reconnaître le rôle prépondérant de la prédation comme relation déterminante du rapport à autrui dans de nombreuses populations des basses terres, on trouvera peut-être surprenant qu'une formule relationnelle qui s'y oppose puisse, pour les Yuracaré, tenir une telle place. S'il ne s'agit en rien de minimiser l'importance de la prédation pour les Yuracaré, force est de constater que les relations d'appartenance, de maîtrise, de subordination, où les deux existants ainsi reliés ne renvoient pas à une logique contradictoire (proie / prédateur) n'en sont pas moins aussi fondamentales que généralisées et se déclinent selon une multitude

de formules qui témoignent de la productivité qui leur est accordée. Au niveau socio-cosmique, les relations d'appartenance s'articulent ainsi étroitement aux relations de prédation, de sorte que la plupart des existants, fussent-ils eux-mêmes reconnus comme prédateurs, n'en sont pas moins dépendants d'entités tutélaires, de maîtres au sens large, desquels ils dépendent pour obtenir une totalisation, une complétude, à laquelle ils ne sauraient prétendre autrement. Dans un tel contexte, la pratique effective de la maîtrise, telle qu'elle se trouve réalisée directement par les Yuracaré à travers la possession d'animaux familiers ou domestiques, émerge comme une relation de premier plan. L'attention aux pratiques et aux discours relatifs à la problématique de l'appivoisement suggère que la possibilité d'élever, auprès de soi, des animaux arrachés à leurs propres familles, confine en une sorte de modèle extériorisé possible du rapport à soi.

Mais appartenir à soi, c'est admettre aussi que chacun, s'il est son propre maître, occupe également la position du second terme, celle d'être en quelque sorte un animal familier (de lui-même). Ce dédoublement du rapport à soi, ou cette émergence d'un double point de vue sur soi, n'est pas seulement une caractéristique induite de la polysémie des termes *-eme* ou *yurújure*, mais un problème dont on retrouve la trace ailleurs, à travers un troisième terme, que les Yuracaré peuvent également traduire comme ceux-ci, et dont il est le synonyme dans un certain nombre de cas. Or ce terme, *(a)-tíba-ta*, est précisément dérivé de celui par lequel ils désignent leurs animaux familiers. Linguistiquement complexe, cette dérivation, qui s'applique de façon privilégiée à certains types d'existants, indique que la relation à l'animal familier est, par elle seule, capable d'évoquer le terme dont elle est le pendant.

a. Rapports de maîtrise et de prédation et classification des existants

Les Yuracaré ne professent pas de doctrine classificatoire explicite des existants se fondant sur les types de rapports qu'ils entretiennent avec eux. Mais cette absence de doctrine explicite ne signifie pas que, par morceaux, par comparaisons entre certains discours, les grandes lignes d'un système général ne puissent se dégager. Si, à un premier niveau, il est possible de séparer les espèces animales des espèces végétales, ces dernières ne donnant pas lieu à la même élaboration classificatoire, à un second niveau, on découvre toutefois, entre ces deux règnes, une similarité d'appréhension. Le premier paramètre qui permet la classification des existants en superclasses repose sur la distinction proie / prédateur. Plus évident pour les animaux que pour les plantes, bien qu'on puisse dans ce cas également en retrouver des

traces, cet antagonisme n'est évidemment pas un paramètre universel de classement, mais un contraste qui s'impose comme un puissant moyen d'orientation pour définir le statut ontologique de la plupart des existants. Cette distinction est énoncée lexicalement par les Yuracaré : les prédateurs peuvent être considérés comme *tá-tumi-w*, « nos ennemis », certains l'étant plus que d'autres. Face aux prédateurs, les proies sont désignées comme *ta-dujnë-w*, « nos proies », et si l'on veut inclure les plantes à ce groupe, *ta-chata*, « notre nourriture ». Dans la perspective yuracaré, ceux qu'ils nomment « nos prédateurs » sont également les prédateurs de leurs proies. On ne pourrait affirmer cependant que les Yuracaré opèrent un tri strictement binaire, fondé sur le critère de la prédation. Bon nombre d'existants échappent à cette alternative, et peuvent être caractérisés comme n'étant ni l'un ni l'autre, ou l'étant un peu, ou pas vraiment.

Cette polarité de base n'est cependant pas la seule à importer aux Yuracaré, surtout lorsqu'il s'agit de réifier des entités conceptuelles pour suppléer ce que l'observation empirique ne permet pas toujours d'affirmer. Ces êtres relèvent du registre de la dépendance, et les liens spécifiques qui les déterminent en ce qu'ils sont, ne relèvent pas de la prédation. Les relations qui les caractérisent ne sont pas toujours du même ordre et peuvent être regroupées en deux catégories : (1) des entités génésiques, responsables de l'origine (mythologique) de groupes d'espèces, ou d'espèces en propre, en général par partition, souhaitée ou non, de leur propre corps ; (2) des entités protectrices qui élèvent, prennent soin, ou simplement ont la tutelle d'un groupe d'espèces ou parfois d'une espèce en particulier. Dans le premier cas, on n'a pas affaire à des « maîtres » à proprement parler, et les Yuracaré n'usent pas pour les décrire des termes passés jusqu'ici en revue. En revanche, ce vocabulaire peut s'appliquer pour les existants de la seconde catégorie. D'autres raffinements terminologiques peuvent intervenir dans le cas de la première catégorie : tel l'usage du terme de mère (*má-mme*, « leur mère »). Les relations de dépendance peuvent donc prendre un caractère féminin ou masculin suivant les cas, ce qui indique qu'en comparaison avec le domaine des relations sociales, elles ne se situent pas du côté de l'affinité, mais du côté d'une filiation spécifique (directe lorsqu'il s'agit d'entités génésiques bien qu'étrangères à la procréation), ou d'une forme de méta-consanguinité dans le cas des rapports de maîtrise *stricto sensu*.

Il convient en effet de souligner que, dans ce deuxième cas, les maîtres ne sont jamais des personnifications d'une espèce animale particulière qui se présenterait comme un exemplaire prototypique, mais sont conçus en extériorité ontologique aux espèces ou aux exemplaires d'espèces qu'ils dominent. Qu'il s'agisse d'entités génésiques ou de maîtres, ces rapports

opèrent donc comme fonctions totalisatrices, qui démontrent que chaque espèce, chaque type d'êtres, n'a pas d'existence autonome, quand bien même ces êtres peuvent-ils être considérés, sous certains aspects, comme des personnes. De ce point de vue, la description standard de l'animisme ou du perspectivisme se voit englobée elle-même dans un ordre hiérarchique pertinent du point de vue des humains : à l'image leibnizienne d'une multitude de monades, ou « tribus-espèces », interagissant les unes avec les autres dans un tissu complexe de rapports de proies à prédateurs, se superposent des existants « intégrateurs », desquels peuvent procéder des points de vue divers, ou par lesquels se créent des totalisations locales. La Fig. 41, *infra*, présente les acteurs principaux de ce système de classification auquel il est nécessaire maintenant de s'intéresser dans le détail.

L'histoire d'*Erreye*, que l'on a déjà eu l'occasion d'examiner en traitant du problème de l'origine de l'humanité²⁶, est un récit fondamental par lequel certains Yuracaré accordent un statut ontologique spécifique à leurs proies : ce récit raconte en effet comment le poisson, le gibier ailé, la plupart des mammifères supérieurs sont tous issus (après Lune et Soleil) de ce personnage vivant au quatrième ciel, qui, après les avoir sortis de ses yeux, les a offerts, sur leur demande, aux gens d'autrefois (qui n'avaient pas de viande à manger). Advenant d'un seul et même élan, d'une manière séparée des prédateurs, et concurrentes des humains auxquels ce récit ne fait aucunement allusion, les proies forment un tout, au-delà de la spécificité de chaque espèce, par l'intermédiaire d'*Erreye*.

Le même récit mythologique met également en scène, en plus de cette entité génésique, des maîtres à proprement parler qui se répartissent et dominent deux groupes de proies. Les deux astres qui rythment l'opposition entre le jour et la nuit, Lune et Soleil, sont respectivement les maîtres des animaux diurnes et des animaux nocturnes. De quel type de maîtrise ou de tutelle est-il question dans le cas de ce récit ? Difficile d'y répondre au-delà d'un principe de co-occurrence : à la manifestation de Lune, correspondent des animaux aux mœurs nocturnes, à celle de Soleil, des animaux nocturnes.²⁷ S'il n'est pas plus élaboré, ce couplage des astres et des animaux *via* leur comportement, n'en reste pas moins détaché de tout rapport de prédation. Il est important de remarquer que Lune que Soleil sont ontologiquement en discontinuité avec les animaux dont ils sont maîtres ; ils ne se confondent ni avec le statut de super-géniteurs des animaux, ni ne représentent des exemplaires prototypiques de la ou des espèces dont ils sont maîtres.

²⁶ Cf. chapitre II/3/b.

²⁷ On n'entrera pas ici dans les détails du problème de l'inversion d'identité entre Lune et Soleil, traité dans le récit, pour savoir si c'est Lune qui est maître des animaux diurnes et Soleil des animaux nocturnes, avant que ce dernier ne vole les habits brillants de l'autre.

Mais si ce récit mythologique est éclairant à plusieurs égards, il n'est qu'une élaboration narrative mythique et cosmologique. L'appartenance des proies à des maîtres est une préoccupation beaucoup plus courante et, pourrait-on dire, banale, des Yuracaré, qui se rattache à leur connaissance de l'environnement. Les proies qu'ils consomment, des poissons aux singes, en passant par les oiseaux, ont des maîtres plus mondains (et craints) que ne peuvent l'être Lune ou Soleil, et bien plus proches d'eux que ne l'est ce personnage évanescent, situé très loin (au quatrième ciel) qu'est *Erreye*. Ces maîtres, qui sont aussi des esprits (parfois des monstres²⁸), sont responsables de la distribution et de la dissémination des proies dans l'espace, autant que de leur permanence ou de leur fréquence dans le temps (leur disparition, leur arrivée massive ou leur présence nombreuse en un certain lieu). La variété de ces maîtres et les descriptions que les Yuracaré en font, sont diverses et requièrent un traitement à part où doit intervenir également le rapport que les humains ont avec eux auquel on se consacrera au chapitre suivant. On doit cependant mentionner, d'ores et déjà, que la catégorie la plus représentative, celle des esprits désignés *elle a-eme, tūjūssa a-eme* « maître de la terre » ou « maître de l'argile », entretient avec les animaux possédés un rapport évoqué sur le mode de l'élevage et plus particulièrement de celui des bovidés – vaches et autres zébus – que pratiquent (surtout) leurs voisins *Karay*. Dans ce cas non plus, les esprits ne sont jamais figurés comme des “géniteurs” du gibier ou du poisson, mais comme des éleveurs et des protecteurs de ceux-ci. Pour eux, les animaux ont un statut identique à celui que les animaux familiers ont pour les humains, à savoir des animaux dont ils prennent soin, qu'ils nourrissent, ayant en plus le pouvoir de les cacher sous terre afin de les soustraire aux humains lorsqu'ils en ont envie.

Les poissons, dont on peut dire qu'ils proviennent aussi des yeux d'*Erreye*, ont également des maîtres, qui sont évoqués de différentes manières. On reviendra également plus avant sur cette catégorie générale d'existants qui recoupe et parfois se superpose à celle d'*elle-a-eme*. En général, on considère que les maîtres du poisson sont les maîtres des rivières *samma a-eme, samma a-tíbata*, ou des lacs *kudawa a-eme, a-tíbata*. Bien qu'ils soient souvent présentés sous la forme d'anacondas, ce sont aussi des gens. Ils sont communément appelés par le terme issu du folklore *sirena* (sur le haut Isiboro, ce nom était inconnu), qui ne fait pas toutefois pas référence ici à des êtres mi-poisson, mi-femme. Le terme de *Kurumbuma* est attribué par certains à un maître du poisson qui aurait la fonction de les déverser périodiquement dans la rivière. Sur le haut Isiboro, ce maître responsable des migrations

²⁸ On reviendra dans la dernière sous-section de ce chapitre (3/c) sur ces “monstres” et sur leurs rapports avec les esprits.

saisonniers des poissons à l'époque du frai, dont l'existence ne fait pas de doute, bien qu'il n'ait pas de nom connu, disposerait de "magasins", et conserverait ses poissons dans des sortes de caisses qu'il déverserait périodiquement dans l'eau des rivières ; ce geste expliquant leur arrivée massive au moment du frai. Ce maître du poisson ne préoccupe pas spécialement les Yuracaré, qui ne le considèrent pas véritablement comme un esprit à la différence des *sirena*.

Les prédateurs, qui se définissent par opposition aux proies, n'ont pas de maîtres au même titre que ces dernières, mais leur statut ne correspond pas totalement à celui d'animaux strictement indépendants ou autonomes pour autant, et les Yuracaré énoncent des discours particulièrement complexes sur ces animaux. Les prédateurs par excellence que sont les félins et quelques espèces associées, dont le jaguar est le parangon, ont ainsi pour point d'origine réputé, un personnage féminin dont on a déjà croisé la route : *meme Elewita*, la mère adoptive de *Tiri*. Parfois appelée *Samu ma-mme*, la « mère des jaguars », *Elewita* est elle-même jaguar ou plus précisément d'une espèce pré-actuelle de jaguars, les *Púydara*, dont le plus retors est le jaguar à double visage, ou à quatre yeux, qui échappa à *Tiri* pour se réfugier chez Lune (qui le protégea et dont il devint l'époux). Certains commentateurs du récit de *Tiri* admettent en effet que c'est de l'explosion du cerveau d'*Elewita* que sont issus tous les félins ordinaires que les Yuracaré rencontrent dans leur environnement : les jaguars *samu*, les pumas *bubush samu*, (lit. jaguar jaune), les ocelots et margays *rinchu*, les jaguarondys *woreworesh rinchu*, (lit. ocelots noirs), d'autres jaguars mythiques appelés *payti*, ou encore au-delà des félins, le *tayra tójolo*.²⁹ *Meme Elewita* est une entité génésique dont le profil contraste avec *Erreye* : alors que c'est intentionnellement qu'*Erreye* s'était percé les yeux avec un poinçon, à la demande des humains, pour créer les proies, c'est ici par l'explosion de son cerveau et le fractionnement qui s'en suit que les félins sont nés.

Par ailleurs, au-delà de cette élaboration mythologique, le jaguar, ou plus précisément la forme jaguar, ne fait pas toujours référence à une « tribu-espèce », mais est très régulièrement prise par des existants qui ne sont autres que des commis ou des factotums d'autres entités spirituelles (pas forcément nommées mais dont on peut supposer qu'elles existent) dont ils sont les jouets, apparaissant aux humains pour leur nuire. Tel est le cas des jaguars dits *chishwëti* (qui auraient pour particularité d'avoir les dents jaunes), qui s'attaquent aux personnes et sont toujours envoyés par une entité dont ils suivent les ordres, appelée

²⁹ Les canidés sauvages, réputés pour être agressifs, *wowo* et *malasi*, ne semblent pas être particulièrement reliés à ces animaux prédateurs, et leur statut est incertain. Ils ne sont ainsi jamais explicitement mentionnés dans le discours mythologique.

génériquement « leur maître » et pour lequel ils sont comme des chiens. Le même comportement est prêté aux *adya-jti samu*, les « jaguars assaillants », qui s'en prennent aux humains à la demande de maîtres (les sorciers) dont ils sont le prolongement de l'intentionnalité malfaisante. Enfin, contrairement à la plupart des proies que chassent les humains, la forme jaguar ou le devenir jaguar fait également partie des potentialités propres aux humains. Les Yuracaré conçoivent ainsi, à l'instar de nombreuses autres populations des basses terres de Bolivie, une crainte particulière des jaguars-garous, appelés parfois *suniga*, mais plus généralement en espagnol *hombre-tigre*, *gente-tigre*. Cette possibilité d'un devenir jaguar, fait de la forme jaguar un "ennemi", mais également, et par conséquent, un masque dirigé par un maître qui n'est jaguar que pour être ennemi.³⁰ Enfin, particularité étonnante, à l'intérieur même des différents félins, il existe également des rapports de subordination interspécifiques. Le puma, par exemple, est réputé être l'aide du jaguar, et plus précisément celui qui l'accompagne et lui offre toujours du tabac pour satisfaire à ses demandes.

Les prédateurs par excellence, jaguars et animaux apparentés, ne sont cependant pas les seuls existants qui s'opposent aux proies des humains. C'est ainsi qu'à ces mangeurs de viande crue, s'ajoutent les mangeurs de chair pourrie, ces post-chasseurs qui viennent nettoyer les restes et les vieilles carcasses d'animaux tués par d'autres. Comme on l'a déjà vu dans un chapitre précédent, les charognards peuvent génériquement être considérés comme des jaguars déchus. Comme de ces derniers, certains Yuracaré disent qu'ils ont aussi une mère, *meme Shëwshë*. Ce personnage, déjà croisé également, est une figure intermédiaire qui tient plus de la mère protectrice que de l'entité génésique. Sa tutelle se réalise sur une variété d'espèces charognards qui regroupent les vautours papas *sëlä-shuñe*, les urubus *sünnü* et les vautours *basba*. On a vu qu'elle produit un lait revigorant qu'elle extrait de la pointe de ses griffes, particularité qui renforce son aspect maternel. Dans le même ordre d'idées que *meme Elewita*, bien qu'avec des spécificités que cette dernière n'a pas, elle s'inscrit donc dans une continuité ontologique avec l'intégralité des mangeurs de pourri, étant elle-même vautour. Si des humains peuvent devenir jaguars, cette transformation se réalise également avec les charognards : c'est précisément le sort des guerriers morts au combat. Les mangeurs de pourri constituent une totalité locale d'existants, au sein de laquelle se retrouvent sans doute avec le

³⁰ Dans les récits de transformation, un homme normal, mais "qui sait", peut se transformer en jaguar. On découvre qu'il peut devenir jaguar, quand on s'aperçoit qu'il est blessé au même endroit que le jaguar que l'on a atteint. Certains Yuracaré précisent que la transformation en jaguar se réaliserait en « tournant sur soi-même », en une succession de sauts périlleux (?) ou de roulades en avant puis en arrière, exécutés après avoir uriné. De tels hommes-jaguars cachent leurs habits (humains), dont on dit aussi qu'ils se défont avant de procéder à ces acrobaties de retournement corporel et, pour reprendre leur forme humaine, urinent à nouveau dessus. Ce genre d'anecdotes peuvent être également racontées par des Mojeños Trinitarios, comme il a été possible de le noter. Ce sont probablement eux les diffuseurs originels de celles-ci en territoire yuracaré.

PRÉDATEURS EFFECTIFS OU DÉCHUS

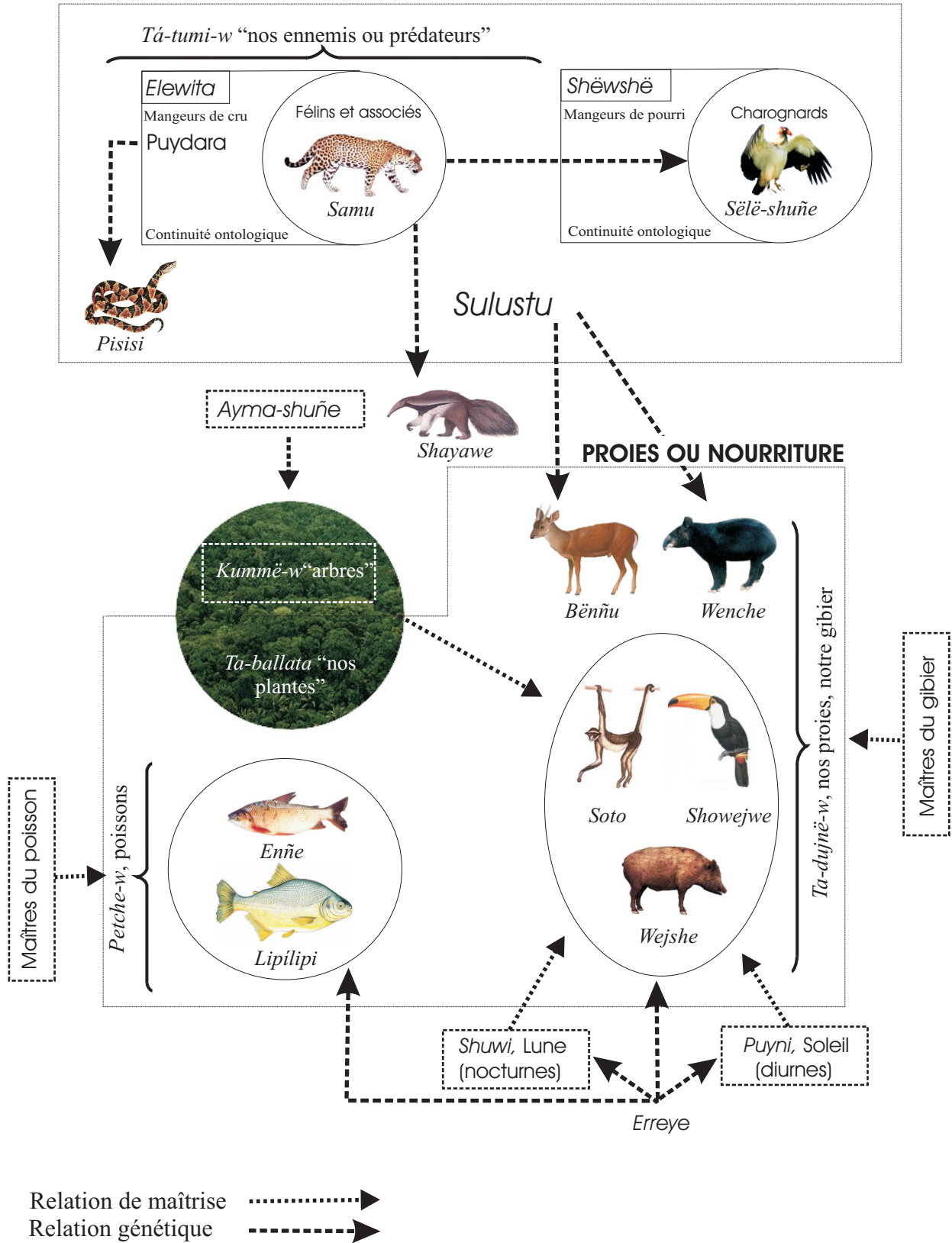


Fig. 41 : Représentation schématique des principaux rapports de prédation et de maîtrise entre existants.

plus de clarté des relations hiérarchiques de subordination. Les vautours sont présentés comme des alignements de soldats (répondant aux ordres de *meme Shëwshë*). Les urubus servent de “machines” à produire la nourriture d’autres vautours (puisqu’ils sont en passant présentés comme des toasteurs de cacahuètes). L’importance de la hiérarchie dans ce groupe d’existants n’est pas sans rappeler la chronologie du festin charognard. Un interlocuteur expliquait que le nettoyage d’une charogne se déroule selon un ordre bien précis. D’abord, apparaissent les espèces les plus nombreuses qui constituent le bas de l’échelle. Ce sont les mouches, qui viennent sucer le sang des cadavres. Une fois que celles-ci ont fait leur travail, elles vont appeler les urubus qui, en groupes, viennent décharner les cadavres. Enfin arrive un vautour pape, généralement seul, et sachant faire respecter son autorité. Dès qu’il se présente, les urubus abandonnent la proie et attendent qu’il se soit rassasié, avant de terminer ce qu’il aura bien voulu leur laisser.³¹

Les éléments commentés jusqu’à présent, touchant les proies (les poissons, certains mammifères ou oiseaux chassés), les prédateurs (jaguars et affiliés, charognards) ne rendent cependant pas encore compte de toute la complexité du statut des animaux pour les Yuracaré. Certains types de prédateurs, jugés ou non comme des ennemis, mais dont le régime alimentaire est essentiellement carné, ont des statuts particuliers. Les rapaces, par exemple, s’ils ne sont pas clairement considérés comme un tout, apparaissent, si l’on en croit certains récits mythologiques (gestes de *Tiri* et d’*Aysa*) comme une grande famille, dont la figure principale est l’aigle harpie *wësho*. Sans qu’ils aient explicitement de maître ou de mère, ils peuvent apparaître ainsi vivre ensemble dans un “ciel” mythique qui leur est propre. Certaines espèces de grands mammifères ont un statut ambigu qui cache une origine de “prédateur” ou d’ennemi. Le tapir et les cervidés sont ainsi des post-humains, placés du côté *sulustu* de l’humanité, et non des proies ordinaires, mais des ex-ennemis. Cette caractéristique les rapproche originellement des jaguars, ce que confirme le terme alternatif que l’on peut donner aux jaguars mythiques *Púydara* également appelés *Toshta*, taxon du cerf des marais qui occupe les savanes de Mojos. Le cas du tamanoir se rapproche de celui des tapirs et des cervidés. Certains Yuracaré rapportent qu’il était auparavant un jaguar, et qu’il ne doit son actuelle apparence qu’à la volonté de *Tiri* qui lui a allongé le museau et imparti son régime alimentaire. Le tamanoir n’est cependant pas une proie, puisqu’on ne le consomme pas. Dans le monde aquatique, les dauphins ont également un statut particulier. À l’instar des tapirs et

³¹ L’extraordinaire autorité dont fait preuve le vautour pape face aux urubus, son comportement solitaire, sa tête parée de couleurs luisantes, sont autant de traits qui permettent avec évidence d’en faire le “souverain” des charognards des basses terres.

des cervidés, ce seraient également des ex-humains. Certains racontent que les dauphins descendraient d'un groupe de Mojeños dont le canot se serait retourné et dont les pagaies seraient devenues leur appendice caudal. Ils sont néanmoins parfois appréhendés comme des accompagnateurs du poisson, et peuvent même être considérés comme des aides de leurs maîtres.

Les serpents ont, pour leur part, un statut étrange. La figure pourtant si importante ailleurs en Amazonie de l'anaconda est moins développée parmi les Yuracaré, sinon comme une apparence de maître des rivières et des lacs. Le nom qu'ils lui donnent, *sujuri*, est un emprunt récent à l'espagnol des basses terres de Bolivie, *sicuri*. D'autres serpents non venimeux ont également cette fonction, et peuvent être considérés en relation aux maîtres du gibier, comme le serpent *wináptere*. Les serpents venimeux apparaissent comme des sous-produits de jaguars, puisqu'en effet, le serpent à sonnette *pisisi* n'est que la queue du *Púydara* à quatre yeux, selon la transformation réalisée par *Tiri*. Christianisme aidant, les serpents sont également considérés comme les envoyés d'esprits malfaisants ou *diablos*, qui exercent sur eux un rapport de maîtrise, à moins qu'on ne leur prête, en tant qu'animaux monstrueux, le statut de maîtres. D'autres animaux, par ailleurs, ne peuvent trouver place dans ce tableau : étonnamment, il n'a pas été possible d'y faire figurer les caïmans, pourtant prédateurs, de même que les batraciens ou les crustacés. Il n'en est que trop peu question dans le discours yuracaré sur lequel ce texte se fonde, pour qu'on puisse statuer sur leur cas, sinon dire qu'ils apparaissent comme une sorte de catégorie marquée par une double négation : à l'exception du caïman, ils ne sont ni véritablement proies ni prédateurs, et semblent être, en fait, hors des préoccupations des Yuracaré. Quant aux insectes, certains d'entre eux sont le support de considérations de grande importance (sur lesquelles on reviendra), mais ils échappent, au moins en partie, à la représentation schématique du classement des existants réalisée ici.

Les plantes font, pour leur part, l'objet d'un traitement dans la continuité de ce que l'on peut dire des animaux, quoique leur présence soit moins étoffée, probablement parce qu'à la différence des animaux qui, en termes naturalistes, jouent un rôle fondamental dans la chaîne trophique, les plantes n'agissent pas les unes sur les autres d'une manière si saillante. Toutes les plantes sont néanmoins dépendantes d'un existant différent d'elles qui les contrôle d'une façon paradoxale : on fait bien entendu référence à cet être *sui generis*, sur lequel les Yuracaré livrent de nombreux détails, qu'est *Ayma-shuñe*, qui vient les brûler et les replanter périodiquement. Il possède l'intégralité des graines de toutes les plantes, à la fois celles qui croissent pour former la forêt (*lêtëmë*) et celles dont les humains disposent dans leurs plantations, ou plantes domestiques (*ballata*). Comme l'indiquent par exemple certaines

versions du récit de *Tiri* (haut Isiboro, d'Orbigny), c'est par son entremise que les humains ont pu devenir horticulteurs. *Ayma-shuñe* n'est cependant pas en continuité ontologique avec les plantes elles-mêmes.

Bien que les plantes appartiennent à *Ayma-shuñe*, on admet que certaines d'entre elles, particulièrement les arbres, sont aussi des maîtres du gibier. On développera ce point plus avant. Bien que les références soient plus rares, il existe aussi des plantes nocives, qui sont considérées comme ayant des maîtres périlleux. C'est le cas du *tomochi*, mais aussi d'autres plantes non mentionnées jusqu'ici. À la différence de tous les maîtres mentionnés jusqu'ici, il s'agit cependant davantage de la personnification des plantes elles-mêmes dont on sait qu'elles sont capables dans certains cas de se montrer comme personnes. Deux plantes dont une liane sont particulièrement citées et craintes : la liane *topeshtu* et la plante *bubushmoto*, l'une et l'autre indéterminées.

b. La familiarité et la domesticité des animaux

Les maîtres des proies entretiennent un rapport avec leurs animaux qui, lorsqu'il est explicité, imagé par les Yuracaré, prend pour modèle autant l'élevage que l'apprivoisement, bien qu'analytiquement, ces pratiques concrètes, empiriques, qui lient les hommes aux animaux, ne soient cependant pas similaires et renvoient à deux formules relationnelles distinctes. L'élevage suppose l'existence d'animaux domestiques. Il consiste en un contrôle sur des espèces, elles-mêmes produit d'un long processus historique dont l'origine remonte à la révolution néolithique. Les espèces domestiques ont en effet acquis leurs traits distinctifs par suite du travail actif des humains sur leur reproduction. Excepté les phénomènes du marronnage et de l'ensauvagement, elles n'ont pas d'autonomie vis-à-vis des humains. L'apprivoisement, en revanche, ne se réalise qu'avec des individus, le plus souvent immatures, appartenant à des espèces sauvages, réceptives au phénomène psychologique de l'imprégnation et, par contraste, n'implique aucune mainmise globale des humains sur leur espèce. Si ces deux dimensions du rapport aux animaux peuvent être évoquées par les Yuracaré dans le cadre des relations de maîtrise exercées par les maîtres du gibier ou du poisson, elles n'ont, pour eux, pas exactement la même valeur.

Pour des raisons de similitude entre la domesticité et l'apprivoisement, qui contrastent tous deux avec les relations proie / prédateur et en dépit du fait que l'élevage soit une pratique dont les premiers balbutiements remontent à l'installation parmi eux des missionnaires, à la fin du

XVIII^e siècle, c'est le même terme, *-tiba*, que les Yuracaré utilisent aujourd'hui pour désigner les animaux apprivoisés et domestiques. Ce terme possède un certain nombre de caractéristiques qu'il faut préciser d'emblée et qui tend à confirmer que le prototype de maîtrise sur l'animal est pour eux du côté de l'apprivoisement. À l'instar des parties du corps, *-tiba* est toujours précédé du marqueur personnel de possession adéquat, qui désigne de qui tel animal (apprivoisé ou domestique) est dépendant. En raison de son indissoluble association aux marqueurs de possession, *-tiba* ne doit pas être confondu avec un label de catégorie et ne signifie donc pas « animal familier » ou « animal domestique », mais désigne seulement la relation qui s'établit entre un maître et un animal. Ce terme strictement relationnel ne contraste donc pas avec une catégorie d'animaux sauvages et n'a pour corollaire logique que les différents termes par lesquels les Yuracaré désignent le « maître » : *a-eme*, *a-yurújure*, déjà étudiés, ainsi qu'un troisième, de distribution plus étroite, exclusivement utilisé dans la région Isiboro-Sécure : *a-sono*.³² En dépit du fait qu'il ne désigne pas un type de liens entre humains, mais un lien interspécifique entre des humains et des animaux, il ne se rapproche pas moins, en raison de son statut strictement relationnel, de l'ensemble des termes qui constituent la nomenclature de parenté. Cette connexion se confirme, au plan grammatical, par comparaison de l'usage de *-tiba* et des taxons d'espèces, avec le comportement des termes de parenté et des noms propres. Lorsque l'on s'exprime dans un yuracaré soutenu, marquant le respect, il est en

³² Le terme *-sono* est un terme générique que les Yuracaré du haut Sécure emploient dans les mêmes contextes que ceux où ils utilisent *a-eme*, et dans un grand nombre de cas où d'autres utiliseraient celui de *a-yurújure*. Il est, par ailleurs, dans de nombreux contextes, synonyme de *a-tíba-ta*, autre terme qui peut également signifier maître, et dont l'analyse relativement complexe demande des considérations spécifiques. Néanmoins, il est davantage réservé à l'usage de la maîtrise que les humains exercent soit sur des animaux, soit sur des artefacts, et n'a pas la même fréquence d'emplois pour d'autres couples relationnels, notamment pour parler de la manifestation en personne d'un animal, d'une plante. Sur le haut Isiboro, c'est d'ailleurs exclusivement dans ce cadre qu'il était employé, et plus spécialement pour le couple homme / chien. La relative rareté de ce terme, haut Sécure mis à part, et son absolue absence du parler des Yuracaré du rio Chapare, ainsi que de ceux de l'Ichilo (bien que les informations recueillies à ce jour pour les habitants de cette rivière soient trop lacunaires pour être considérées comme généralisables), rend ce terme quelque peu problématique. La différence de distribution ne correspond pas à des termes qui prendraient ici ou là des valeurs distinctes, comme c'est le cas de *a-eme* et de *a-yurújure*, mais bien d'une ignorance du mot lui-même. La distribution septentrionale de son usage et l'absence de toute polysémie pourraient laisser entendre que *-sono* est un emprunt à une autre langue, produit dans cette région, et ayant laissé en partie indemnes les Yuracaré méridionaux. S'il n'existe pas (à notre connaissance) de bon candidat pour justifier ce statut en chimane, on trouve cependant très régulièrement mentionné dans les deux textes fondamentaux concernant les Amo-Rache, un terme qu'il est séduisant de lui comparer. *Chono*, dans cette langue non classée et disparue, correspond au titre de chef de village, dont l'équivalent quechua est *apu*, et désigne une forme de chef dont on a souligné la puissance et l'autorité (Cf. Del Rosario 1985 [1682] [1677], *Relación mirabalina* 2001 [ca. 1660-1684]). La dernière région où purent subsister des Amo-Rache, au début du XVIII^e siècle, correspond précisément à la zone actuelle de l'Isiboro-Sécure, et non à proprement parler le rio Chapare, où justement ce terme est absent. *-Sono* pourrait-il dériver de *chono* ? L'hypothèse paraît séduisante, encore qu'un certain nombre de difficultés restent sans solution : d'abord, *-sono* n'a jamais en yuracaré, la valeur de *buyta*, « chef », ensuite, si l'un vient de l'autre, il faudrait expliquer la transformation [t] > [s], ce qui est d'autant plus difficile qu'on ignore la prononciation exacte de *chono*.

effet incorrect de faire référence, *in ausencia*, à quelqu'un avec qui on a un lien de parenté, par la mention de son seul prénom. On devrait toujours faire précéder ce nom du terme de relation qui lie à cette personne : <*ti-are Juan*>, « mon neveu Jean » ou <*ti-ñab(a) Julia*>, « ma nièce Julia ». ³³ Les taxons d'espèces ont, de ce point de vue, le même comportement que les noms propres de personnes. On ne peut jamais, en yuracaré, pour faire référence à un animal familier ou domestiques dire « ma poule » ou « mon ara », sans faire précéder le taxon *tálipa* (poule), ou *karatu* (ara ararauna) de *-tiba* (*ti-tiba tálipa*, lit. « mon animal familier poule » ; *ti-tiba karatu*, lit. « mon animal familier ara ararauna »). Les constructions **ti-tálipa*, **ti-jaratu* sont toujours et systématiquement rejetées comme agrammaticales.

Sans doute aura-t-on raison d'objecter que les termes de parenté dépendent d'un réseau relationnel qui se modifie à travers de nouvelles naissances ou de nouveaux mariages, tandis que le recrutement d'un animal familier, enlevé à la forêt, reste un fait singulier. De toutes les relations de parenté, il en est pourtant une qui se rapproche particulièrement de la relation impliquée par l'appivoisement : le mariage. Celui-ci instaure également une nouvelle relation qui n'est pas dessinée en creux par le système terminologique. Les termes d'époux et d'épouse sont, en effet, congruents à la structure de la nomenclature dans laquelle ils s'insèrent puisque le mariage est une conjonction qui se réalise en dehors de tout système de "réplication d'alliance" (marquée par exemple par l'opposition diamétrale entre affins et consanguins). Par ailleurs, ces termes sont les seuls à permettre des dérivés verbaux acceptant un régime transitif. Or, il en va précisément de même avec *-tiba* qui peut également servir à une construction verbale avec marqueur d'objet. La forme verbale *ka-n-tiba*, que l'on peut traduire par « rendre *tiba* un animal » (où le marqueur *-n-* infixé indique que cet animal, en position d'objet, est bénéficiaire du procès), peut ainsi être mise en parallèle avec *ka-la-bba* ou *ka-la-bashti* (attribuer un époux, une épouse). Dans les deux cas, ces verbes marquent un changement de statut relationnel : de même que l'on devient époux chez les Yuracaré, sans jamais l'avoir été virtuellement, un animal de la forêt devient l'animal familier de quelqu'un, sans jamais l'avoir été virtuellement. ³⁴

³³ Cette observation se base sur des interactions en yuracaré, et ne tient pas compte évidemment de la manière de s'exprimer des Yuracaré lorsqu'ils parlent en espagnol. Lors de la référence *in ausencia*, pour désigner un homme ou une femme adulte, ils utiliseront plus volontiers la particule de statut *don* ou *doña*, même lorsqu'ils évoquent un parent proche en son absence, au lieu de traduire le terme de parenté qu'ils auraient utilisé en yuracaré. Le respect de cette règle n'est donc pas (ou plus) systématique. Si l'on ne dispose pas de données suffisamment riches sur ce point, il semble que la règle est respectée avec plus de rigueur pour les parents par alliance. L'affinité est un type de relations qui requiert un marquage – on pourrait dire un "respect" – différent des autres relations.

³⁴ Bien que l'on soit ici conduit à spéculer, on peut même se demander si le terme d'époux (*-bba* / *-ba*) et le terme qui désigne une relation à un animal familier, ne sont pas diachroniquement apparentés. Une indication

Si l'on peut en déduire que l'animal familier et son maître forment couple, autant que des conjoints, la nature de cette relation n'est cependant pas exactement la même dans les deux cas, et leur subsomption dans un même genre n'implique pas qu'il faille en conclure qu'elles soient homologues. Le paradigme auquel cette relation pourrait être comparée de prime abord, semblerait être une relation de maternage, qui placerait l'animal familier dans la posture d'une "sorte d'enfant" et serait ainsi de l'ordre de la "consanguinité"³⁵. Mais si cette relation peut être de l'ordre du maternage, elle ne s'y confine pas. La relation à l'animal familier est sans doute un lien où le sexe du maître n'est pas indifférent, il est davantage féminin que masculin et implique des comportements éducatifs. Pourtant on ne saurait obvier le fait qu'il se porte sur des êtres "autres", c'est-à-dire des existants dont l'extériorité ontologique aux maîtres n'est jamais totalement gommée. S'il fallait trouver une relation comparable à celle qui concerne les animaux familiers, il faudrait plutôt penser à la relation qui se tisse avec une poupée : mais ici une poupée qui ne nécessite pas le recours à l'imagination pour être vivante.

Dans les deux communautés sur lesquelles se fonde cette recherche, la grande majorité des maisonnées comprenait des animaux familiers, souvent de plusieurs espèces différentes, qui constituaient, selon les propos explicites d'un interlocuteur, les « parures » (*adorno*) de chaque maison. La beauté des animaux, le plaisir et la joie qu'ils génèrent aussi bien pour les adultes que pour les enfants, sont autant de propos que l'on peut entendre régulièrement énoncés à leur égard. Si tous les membres d'une maisonnée, quels que soient leur sexe ou leur âge, jouissent de la présence d'animaux familiers, se plaisent à leur compagnie, leurs propriétaires par excellence sont d'abord les femmes et les enfants. Ce rapport de propriété

indirecte de cette possible évolution est fournie par le dérivé *a-tíba-ta*, « maître », que l'on a brièvement évoqué déjà et sur lequel on reviendra. Ce terme reçoit en effet une accentuation qui contredit la règle normale de dérivation où l'accent devrait être portée par la pénultième syllabe : **a-tibá-ta*. Cette accentuation anormale, que rien ne justifie dans le fonctionnement synchronique de la langue, pourrait fort bien être la rémanence d'une accentuation déjà exceptionnelle. Comme van Gijn l'a établi (2006, p. 39 et 42-43), les marqueurs personnels de possession singuliers (*tí-*, *mí-*, *a-*) à l'opposé des marqueurs pluriels (*ta-*, *pa-*, *ma-*), ne peuvent pas être accentués, sauf en cas de racine monosyllabique, la règle de leur non-accentuation étant ici plus faible que la règle qui interdit l'usage d'un accent sur l'ultime syllabe. *A-tíba-ta* pourrait devoir son accent, sur la première syllabe de la racine, à une dérivation établie depuis une protoforme *tí-ba*. Un argument ethnographique – lien particulièrement étroit entre les femmes et les animaux familiers, sur lequel on reviendra – paraît donner encore plus de corps à cette dérivation, étant donné le sens, lui aussi féminin, de *-bba / -ba*, « mari ». Ce type de dérivation par démotivation du marqueur possessif de première personne sur un terme qui vient désigner un statut que l'on est autorisé à postuler en raison de la violation de la règle accentuelle ne doit pas être vu comme un processus idiosyncrasique au yuracaré. On retrouve en français, pour un terme qu'il n'est pas anodin de comparer avec le terme relationnel qui nous occupe, une situation comparable. Le terme de civilité / *məsjø* / est également un nom de sens et de forme opacifiés, dont l'orthographe "monsieur" garde cependant clairement la trace et qui provient de la coalescence de l'adjectif possessif *mon* et du terme désignant le statut hiérarchiquement supérieur de *sieur* (seigneur, maître).

³⁵ Pour une analyse de l'homologie structurale entre affinité et consanguinité d'une part, traitement du gibier et traitement des animaux apprivoisés d'autre part, ayant comme terreau commun un diamétralisme dravidien, cf. Descola (1994), Fausto (1999).

distinctif s'articule à leur mode d'acquisition : la capture des petits d'animaux en forêt se réalise au cours des activités cynégétiques effectuées par les hommes. Ceux-ci rapportent alors de tels animaux dont ils gratifient leurs proches. Les femmes et les enfants peuvent même faire part à leur père ou à leurs frères aînés du souhait de posséder l'un ou l'autre de ces animaux, qui constituent des cadeaux particulièrement bien reçus.³⁶ L'animal familier est souvent un don cimentant l'affection familiale d'un mari envers son épouse ou ses enfants. L'aspect féminin de possession des animaux familiers, et par conséquent la tendance au marquage du couple maître / animal familier sur le genre féminin se conforte également par le fait que le récipiendaire de l'animal familier est responsable de lui prodiguer les soins nécessaires à son insertion dans la maisonnée : l'alimentation, le dressage éventuel, la socialisation incombent généralement aux femmes ou aux enfants, tandis que l'homme est davantage tourné vers la chasse, même s'il profite des animaux qui vivent dans la maisonnée.³⁷

À la différence cruciale du cas des animaux domestiques, l'incorporation d'un petit d'animal enlevé à sa famille requiert un travail important afin qu'il puisse s'acclimater à un nouveau milieu. Le succès d'une telle entreprise dépend de l'âge auquel l'animal familier est subtilisé à sa famille d'origine et de l'espèce à laquelle il appartient. S'il est préférable d'appriivoiser des animaux lorsqu'ils sont suffisamment jeunes, cela n'empêche cependant pas les Yuracaré de tenter l'expérience avec des animaux plus âgés. La tentative peut échouer, mais il est des cas d'appriivoisement couronnés de succès, réalisés avec des animaux qui ne répondent pas à la phase d'empreinte.³⁸ Considérés comme *kalawë*, « asociaux », (esp. : *arrisco*), les animaux que l'on destine à l'appriivoisement reçoivent une panoplie variable de soins qui conduisent à les rendre *ayle*, « familiers », (esp. : *manso*). Lorsqu'ils auront atteint cet état, on dira qu'ils sont « habitués à vivre avec soi », *li-ja-y-le*, un verbe construit sur *ka-y-le*, « savoir » sous-entendant ici qu'ils assimilent leur acclimatation comme un savoir, un

³⁶ Il faut parfois faire de grands efforts pour satisfaire de telles demandes. C'est ainsi qu'au cours d'un voyage de retour sur le Sécure par le Tijamuchi, un homme que sa femme avait chargé de lui procurer un jeune jabiru qu'elle entendait ramener, passa plus d'une matinée à satisfaire cette demande, cherchant tous les moyens pour faire tomber du nid deux jeunes oiseaux de la taille d'un poulet, qui nichaient à plus de dix mètres du sol. Et c'est lui qui durant tout le reste du voyage se chargea de leur fournir la considérable quantité de poissons qu'ils requéraient, piaillant sans retenue quand ils avaient faim.

³⁷ D'Orbigny, dépeignant la manière de se déplacer des Yuracaré de son époque, illustre de façon vivante cette polarité : « Les hommes prirent leurs arcs et leurs flèches tandis que les femmes portaient non-seulement tout l'avoire de la famille, mais outre leur charge, soit leurs jeunes enfans ; soit leurs singes, leurs poules ou leurs perroquets, ce qui formait pour elles un bien lourd fardeau. » (1844, p. 188-189).

³⁸ C'est ainsi que sur le haut Isiboro, un adolescent s'était entiché d'un phasme qu'il traitait comme un animal familier et qu'il déplaçait avec lui, lui ayant attaché une des pattes à une ficelle. Le pauvre insecte fut malencontreusement écrasé, ce qui provoqua une longue bouderie de son maître attristé.

habitus intériorisé.³⁹ L'apprivoisement des animaux familiers passe par de nombreuses stratégies, variables selon les expériences accumulées. On cherche ainsi la nourriture qui convient à l'animal, et l'on n'hésite pas, dans le cas de certaines espèces (surtout pour les mammifères), à le nourrir comme un humain, en lui proposant des plats cuisinés ou de la nourriture salée.

Dans le cas où les animaux sont particulièrement récalcitrants, par exemple lorsqu'on les capture après la phase d'imprégnation, on peut les soumettre à une discipline similaire à celle qui entoure les bébés, et qui consiste à les emmailloter (*pimpë, soso*) à l'aide d'un tissu, de façon plus ou moins ferme, suivant leur agressivité. On peut observer ainsi chez les Yuracaré des petits de singes ou d'opossums, voire même des oiseaux emmaillotés, les membres supérieurs collés le long du corps, et transportés ainsi, tels des momies rigides, n'ayant que la tête qui dépasse du maillot (*cf. infra* Fig. 46). La technique de l'emmaillotement joue le rôle d'une camisole de force destinée à socialiser l'animal : elle entend agir sur lui pour qu'il s'épuise (*adyuri*), et qu'il perde de son agressivité. Elle se rapproche de l'emmaillotement des bébés, bien que, dans ce cas, on vise davantage à limiter les peurs de l'enfant et à le faire dormir plutôt qu'à le dresser. Une fois apprivoisés, les animaux peuvent faire l'objet de la part de leur maître de soins particulièrement attentifs ; les femmes et les enfants, en font des parures, qu'ils n'hésitent pas à porter de manière habituelle sur la tête ou les épaules. (*cf. Fig. 42-46, infra*).

Une fois que l'animal est proprement acclimaté à la vie de la maisonnée, il en devient un membre de plus. Cette incorporation se remarque plus précisément à l'aménagement d'un emplacement pour son repos. Les animaux apprivoisés, s'ils sont particulièrement appréciés et bien adaptés à la vie en société, ont droit à des emplacements de choix sous le même toit que leur maître, ou dans une cuisine attenante à la maison principale. C'est ainsi que l'on peut disposer un tronc creux pour un kinkajou à proximité du lieu où sont tendues les couvertures pour dormir, un perchoir pour un hocco *pilishtu* à proximité du lieu où dort sa maîtresse, ou encore une vieille casserole retournée et déformée, sur une étagère jouxtant la maison, pour un petit caïque. D'autres animaux peuvent choisir cependant leur formule. Tels ces oiseaux jabirus *sipilli* qui passaient leur journée à pêcher dans la rivière, mais qui venaient chaque soir

³⁹ Il n'est d'ailleurs pas impossible que la forme *ayle*, même si son sens s'est maintenant stabilisé sur la valeur de « familial, domestique », ne soit un cognat proche de *ka-y-le* et de *li-ja-y-le*. Le segment *y-le*, « savoir », serait ainsi précédé du suffixe verbal progressif *a-*, et si cette hypothèse est correcte, pourrait signifier étymologiquement quelque chose comme « être sachant ». Si l'on sait que la racine *le* se retrouve dans des verbes signifiant imiter, que *li-ka-y-le* signifie proprement « être habitué », le statut d'animal apprivoisé correspondrait au fait de partager (par un processus d'apprentissage et d'imitation) la sociabilité des membres d'une maisonnée.

se reposer au même endroit, à côté de la maison où dormaient les humains. En définitive, le processus d'appivoisement conduit une maisonnée à devenir un havre pacifique sans que ne s'exprime aucun rapport de prédation entre des espèces différentes qui y cohabitent : le singe, le kinkajou, l'opossum, le ara se côtoient sans conflits, dans un état de paix générale, qui prend un tour encore plus inattendu lorsque s'ajoute la présence d'animaux proprement domestiques : chien, chat, ou, comme c'est parfois le cas, cochon et vache. L'appivoisement n'est cependant pas toujours une réussite, et la disparition de l'animal est source de tristesse. Une petite fille inconsolable parce que le jeune pic dont elle s'était occupée l'avait abandonnée, ne fut réconfortée que par la promesse de ses parents de le remplacer dès que possible.

Les pratiques élaborées, et dans bien des cas passionnées, dont font preuve les Yuracaré pour s'entourer de l'un ou de l'autre de ces animaux, révèlent le lien étroit qui s'engage avec eux et qui peut prendre des formes de dépendance extraordinairement marquées, de l'ordre des célèbres oies de Lorenz. Dans un contexte où la chasse est une activité de premier plan, l'appivoisement, par le type de rapports qu'il permet de réaliser, est d'autant plus remarquable qu'il inverse totalement le comportement de membres d'espèces normalement chassées, en faisant disparaître leur peur, et annihilant leur volonté de fuir ou de se cacher. La socialisation des animaux extirpés à la forêt, leur capacité de répondre avec une richesse comportementale qui varie selon les espèces aux sollicitations humaines, font d'eux des sortes d'objets ludiques et des sujets de curiosité. Certains Yuracaré admettent que la dépendance entre le maître et l'animal familier est si étroite, que ce qui arrive à ce dernier est un reflet de ce qui peut arriver à son maître, ou à de proches parents. Une anecdote fera prendre la mesure de cette dimension. Un homme attendait impatientement des nouvelles par radio de son fils parti travailler comme bûcheron dans une compagnie d'exploitation forestière. Mais il lui était impossible d'entrer en communication avec lui. Or un matin, inquiet de ne pas avoir de nouvelles, l'homme en question découvre raide mort le petit caïque de sa fille, sœur de l'absent. Très perturbé par l'événement, il va d'abord tenter une communication radio, qui s'avère une nouvelle fois infructueuse. Prenant le chemin de son lit, il entre dans sa moustiquaire comme s'il avait été lui-même malade, et y reste toute une journée, remâchant sa tristesse. Comme il le confia plus tard, la mort de l'animal familier était pour lui un signe l'avertissant de celle de son enfant. Par chance, le jour suivant, son fils parvint à donner de ses nouvelles, ce qui fit oublier l'anecdote.

On pourrait minimiser la pertinence de cet exemple en argumentant que tout événement extraordinaire, pour cet homme déjà inquiet, eût bien pu être interprété comme un mauvais



Fig. 42 : Femme avec un petit toui *irishki*, Chaparé, s.d. (Photo New Tribes Missions)



Fig. 43 : Couple. L'épouse porte sur l'épaule un toucanet *poyye*, Isiboro 1993. (Photo P. Casini et A. Visinoni)

Fig. 44 : Deux sœurs et un psittacidé indéterminé, haut Sécure, 2001. (Photo V. Hirtzel)



Fig. 45 : Femme portant un singe (?) sur la tête, Chapare, 1909. (Photo E. Nordenskiöld)

Fig. 46 : Enfant avec un hibou *borre* emmailloté et un pône *büitchü*, haut Isiboro, 2000. (Photo V. Hirtzel)



signe. Il n'empêche que la connexité entre la mort et les animaux familiers n'est sans doute pas simplement un hasard. Une scène particulièrement illustrative de la geste de *Tiri* le rappelle, où cette fois, c'est l'animal familier qui sauve son maître d'une mort imminente, provoquée par la perte d'un proche. Lorsque le démiurge perd définitivement son propre fils, parce que *Karru*, en arrachant la pousse de cacahuète qui avait germé sur la tombe, rend toute renaissance impossible, *Tiri* est envahi d'un chagrin tellement insoutenable, qu'il s'enferme dans sa moustiquaire et tombe malade. Son affliction est telle que *Karru* craint que son maître ne suive son fils dans la tombe. Il décide alors d'aller chercher un singe en forêt pour le lui offrir comme animal familier. Lorsque le singe commence à faire ses pitreries, *Tiri* voit disparaître ses idées noires et éclate de rire. Il est sauvé. Dans cet exemple, la guérison de la tristesse causée par la mort d'autrui s'opère par le biais de l'animal familier, dont la présence face à soi met un terme à la désolation de la souffrance. Son comportement à la fois drôle et fragile permet l'amorce d'une "retotalisation" avec soi-même, au point que l'on peut considérer la relation à l'animal familier comme une inversion du rapport à soi impliqué par les lamentations.

Enfin, un dernier point, qui n'est sans doute pas anodin et qui touche plus particulièrement les femmes ou les enfants, doit également être pris en considération. Lorsqu'on demande aux Yuracaré l'autorisation de les prendre en photo de façon décontextualisée, nombre d'entre eux, plutôt que d'être pris sur le vif dans leurs habits de travail, font preuve de coquetterie, vont mettre des habits propres et n'oublient pas de se donner un coup de peigne. Il n'est alors pas rare, s'il s'agit de femmes ou d'enfants, qu'ils souhaitent spontanément être pris en photo avec leur animal familier qui, dans ce genre de scène, leur sert de parure vivante. Tout se passe comme si « être bien » pour la photo, c'est-à-dire se présenter d'une façon « complète », exigeait que soit aussi représentée la relation d'appartenance de soi avec un jeune animal (*cf. supra* Fig. 42-46).⁴⁰

Bien qu'ils soient désignés de la même façon que les animaux apprivoisés, les animaux domestiques que possèdent aujourd'hui les Yuracaré ont un statut relativement ambigu, dont l'incertitude même permet de préciser l'importance historique des animaux familiers. L'adoption plus ou moins généralisée de certaines espèces est le résultat induit du processus de contact avec des voisins eux-mêmes éleveurs. Si l'on se reporte aux plus anciennes

⁴⁰ La situation inverse de cette totalisation par l'animal familier pourrait être recherchée dans les photos de chasseurs qui apprécient d'être immortalisés au côté des carcasses de leurs proies ou de leurs trophées, tels ces clichés pris au cours de safaris, si communs à l'époque des colonies.

mentions historiques, la nette distinction qu'opéraient les Yuracaré entre ces deux types de rapports aux animaux est frappante. D'Orbigny en donne un bon témoignage.

« Ils ne veulent pas élever d'animaux domestiques, mais ils aiment beaucoup s'entourer d'animaux sauvages. Ils ont les poules en horreur, parce qu'elles se nourrissent de toutes espèces d'objets immondes. Lorsqu'ils en ont, ils ne leur donnent pas de maïs, en disant que, ne sachant pas cultiver, elles ne doivent pas en manger. »⁴¹

De la même manière, la consommation de viande d'animaux domestiques était alors particulièrement mal vue et rejetée, comme si elle était immorale :

« Ils goûtent rarement de la chair du mouton, et plus rarement encore celle du bœuf, ce qu'ils regardent comme une bassesse. Dans leurs disputes, la plus grande injure qu'ils puissent se dire, c'est de s'appeler mangeur de viande de bœuf, ou plus encore de se traiter de cuisiniers. »⁴²

Les missionnaires franciscains qui, pour fixer les Yuracaré dans leurs réductions, décidèrent de réglementer les sorties de chasse et souhaitaient même substituer l'élevage à ce mode d'approvisionnement, furent confrontés à de cuisantes désillusions. N'économisant par leur peine pour se faire offrir des têtes de bétails par des fidèles des Andes⁴³, il leur fallut, avec moult difficultés, faire parvenir ces animaux sur le piémont andin, pour constater alors le parfait désintérêt de ceux à qui ils les destinaient : laissés à l'abandon et sans soin, ces animaux finirent par disparaître, de maladie, mangés par les jaguars⁴⁴.

Aujourd'hui, les animaux domestiques ne suscitent pas le même désintérêt, voire le même opprobre, qu'il y a deux siècles. Néanmoins, dans certaines communautés, l'élevage n'est pas encore une pratique totalement incorporée, sauf pour les poules et les canards et, chez celles qui pratiquent l'élevage des cochons et des vaches, cette activité reste insignifiante en comparaison de l'essor qu'elle connaît chez les habitants des *llanos* de Mojos. Des réactions similaires à celles évoquées par d'Orbigny peuvent par ailleurs toujours être observées. Sur le haut Sécure, un homme d'un certain âge faisait élever des cochons par sa femme, mais détestait absolument manger leur chair. S'il n'hésitait pas à vendre des cochonnets (par exemple aux gardes-parc qui résidaient dans la communauté), il évitait de consommer une

⁴¹ D'Orbigny (1844, p. 201).

⁴² Le naturaliste rapporte également une autre anecdote qui confirme ces propos. Lorsqu'il se trouvait dans la région de l'Ichoa, un des cuisiniers de son expédition (contraint de préparer la cuisine à distance des Yuracaré), emprunta une céramique sans en demander l'autorisation. Lorsque la propriétaire se rendit compte de l'usage qu'il avait été fait de sa casserole, elle préféra détruire l'ensemble de ses poteries, de peur d'une contagion : « Cela tenait à l'horreur que les Indiens éprouvent pour la chair de boeuf, et conséquemment pour notre nourriture. » (*Ibid.* p. 191).

⁴³ Cf. par exemple, Priewasser (1916-1920, 11(27), p. 382).

⁴⁴ Cf. Ramírez Rodríguez (1998, p. 70), Gorleri (1996 [1875], p. 8). Le peu d'intérêt que les Yuracaré avaient pour les vaches s'appliquait également aux chèvres. Ygnacio Pérez indique ainsi n'avoir pas pu recenser les chèvres de la mission de San José, parce que celles-ci étaient éparpillées dans les environs de la mission (1998 [1799], p. 48).

viande qu'il considérait comme « sale », pointant le régime alimentaire indiscriminé des cochons, qui n'hésitent pas à se nourrir d'excréments. Les habitants du haut Isiboro n'appréciaient pas véritablement la viande de bœuf, qu'ils consommaient à contrecœur lorsqu'ils sortaient de leur communauté, alléguant que cette viande était « pleine de poison », ayant appris que les colons faisaient vacciner leurs bêtes. D'autre part, lorsque sur le chemin qui conduisait à la zone colonisée, ils tombaient sur des bouses de vaches, ils passaient en courant, crachant et toussant, pour ne pas se laisser intoxiquer par leur odeur qu'ils trouvaient répugnante (*oyyo*).

La pratique de l'élevage propre à ces deux communautés montrait par ailleurs que le traitement des animaux domestiques conservait quelque chose du rapport aux animaux familiers. Sur le haut Sécure, le seul homme qui avait eu les moyens de s'acheter quelques vaches, avait durant bien longtemps laissé ses animaux paître où ils voulaient. En raison des déprédations que ces bovins commettaient, lorsqu'ils n'étaient pas conduits sur la piste d'atterrissage, mais broutaient le long des chemins de maison en maison, les habitants du village lui avaient intimé l'ordre de construire une clôture. Mais au lieu de réserver à son bétail un espace particulier, il avait décidé de construire l'enclos autour de sa propre maison, de telle sorte que celle-ci se trouvait en être le centre. Les vaches, loin d'être parquées, déambulaient dans cet espace sans contrainte aux côtés des humains. Il n'était pas rare de voire des scènes surprenantes : lorsque sa fille préparait du manioc, elle pouvait être accompagnée d'un singe apprivoisé courant dans la cuisine, d'un psittacidé qui criait, et d'une vache qui attendait qu'on lui jette quelques épluchures. Sur le haut Isiboro, il eût été intolérable d'avoir des vaches, en revanche, un jour, un membre de la communauté, intrigué par les brebis si souvent citées dans les récits bibliques, décida de s'en procurer une dans un marché de la zone colonisée. La brebis, objet de tous les soins, et à laquelle on dispensait une affection proportionnelle à son exotisme, déambulait d'une maisonnée à l'autre aussi librement que si elle avait été un animal familier. De telles anecdotes, si elles renvoient certes à des communautés encore peu touchées par l'élevage, soulignent que vaches et brebis étaient traitées davantage comme des substituts d'animaux familiers que comme de réels animaux domestiques.

Pourquoi cependant, si séduits par les animaux familiers, les Yuracaré sont-ils si rétifs à pratiquer l'élevage, ne s'y résolvent qu'avec peine, ou l'exercent sur un modèle qui n'est pas sans rappeler l'apprivoisement ? Au-delà des raisons pratiques – odeurs désagréables, comportements alimentaires rebutants – d'autres raisons doivent être évoquées, qui renforcent le parallélisme que l'on peut établir entre ce type de relations et le rapport d'appartenance à

soi. D'abord, cette pratique ne permet pas de créer des relations personnalisées avec les animaux domestiques au même titre qu'avec les animaux apprivoisés. Sans doute les vaches peuvent-elles, mollement, suivre leur maître, mais de ces ruminants, ou pire encore de porcins, il est bien difficile de faire des compagnons de jeu et de les porter sur soi comme des parures ou des poupées vivantes. Comment créer alors cette convivialité familiale, particulièrement recherchée avec les animaux apprivoisés ? Quant à l'élevage proprement dit, à savoir la reproduction d'un cheptel, il nécessite de la part des maîtres un dévouement qui n'a plus rien à voir avec un strict plaisir ludique : si de telles corvées sont encore dans la mesure du supportable pour des volatiles de basse-cour, ce n'est plus le cas lorsqu'il s'agit d'aller "nourrir les cochons", ou d'aller faire paître les vaches. Sans doute, consacrer du temps à de telles activités est de plus en plus commun pour des Yuracaré qui tablent sur l'élevage comme une source de revenus, mais cela implique une transformation des rapports aux animaux que tous n'ont pas encore accomplie.

L'opposition entre animal familier et animal domestique tient également au fait que l'animal familier est pris dans une relation avec son maître qui rend difficile, sinon impossible, sa consommation. Si l'on peut tuer les animaux familiers, y compris les manger, ce n'est que dans des conditions exceptionnelles qui laissent supposer que l'animal familier ne l'était pas vraiment, et se révélait en fait un "prédateur", ayant infligé un tort à sa famille d'accueil, par exemple une accusation de sorcellerie, et par là même rompu le "contrat" qui le liait à ses maîtres.⁴⁵ En revanche, manger de la viande d'animaux domestiques nécessite d'accepter que les animaux sont élevés pour être consommés. Or, une telle situation va évidemment à l'encontre de la logique même de l'apprivoisement, où l'on subtilise des animaux qui sont d'ordinaire des proies pour leur donner un autre statut, c'est-à-dire que l'on met entre parenthèses toutes relations de proie / prédateur, pour construire précisément une relation de maîtrise ou d'appartenance.⁴⁶ Sans doute les Yuracaré se sont-ils accommodés, pour la totalité d'entre eux, de manger leurs poules et leurs canards, mais cette viande de substitution qu'ils ne mangent qu'à défaut de poisson ou de chasse, ne provoque pas les commentaires gustatifs qui ponctuent la délectation des produits de la chasse. Comment enfin comparer les aventures de chasse et de poursuite du gibier, qu'un homme inmanquablement racontera au retour de la forêt, avec la mise à mort triviale d'un poulet, dans le patio de sa

⁴⁵ Cette ainsi que, sur le haut Isiboro, un hibou apprivoisé *tewéttewe* finira par être mangé, car on l'accusa, malgré son comportement plutôt affable, de sorcellerie. L'acte fut cependant réprouvé comme une exagération par certains membres de la communauté.

⁴⁶ On est évidemment très loin, comme le soutenaient certains tenants de l'écologie culturelle, d'un apprivoisement servant de « réserve de protéines ». Pour la critique de cette perspective, cf. Erikson (1984).

maison ? La différence entre les relations d'appivoisement et de domesticité confirme donc un point essentiel : alors que l'une est une relation toujours personnelle, intime, esthétique, qu'elle se réalise de façon individualisée avec tel animal, et qu'elle peut même échouer dans certains cas, lorsque ces animaux préfèrent repartir en forêt, l'autre est une relation à une espèce, une relation collective, distante, et pour les Yuracaré sans attrait particulier. Le cas paradoxal du chien vient justement appuyer cette thèse. Cet animal, objet de soins spécifiques, seul animal à qui l'on inflige également des saignées, est bien une espèce domestique : sa reproduction est exclusivement réalisée sous le contrôle des humains. Toutefois, il n'est pas élevé pour être consommé, mais pour servir d'auxiliaire de chasse, participant ainsi du complexe de la prédation. D'autre part, à l'instar des animaux familiers, le chien est un animal avec lequel il est possible de créer des relations de connivence, bien au-delà de ce que permettent la vache ou le cochon.⁴⁷

c. La bête et le maître : insectes sociaux et monstres

Le terme *-tiba*, par lequel les Yuracaré désignent les animaux familiers et domestiques, sert de racine à un dérivé dont les usages illustrent le paradoxe qu'une relation de maîtrise peut entraîner lorsqu'elle est réflexivement appliquée à soi : le terme qui détermine l'animal familier peut servir à désigner également un maître. Le cheminement par lequel s'opère ce "retournement" n'est cependant pas des plus simples et il résulte d'un travail sémantique complexe sur la position d'animal familier, qui se déploie dans une variété d'usages plus ou moins extensifs ou figurés qui ne peuvent pas tous s'interpréter de la même façon. Le terme *(a)-tiba-ta* a deux usages principaux : de façon concrète, il s'applique d'abord à certaines espèces d'insectes, et en premier chef à certains insectes sociaux ; de façon plus métaphorique ensuite, il sert à désigner ce que l'on peut appeler de manière générique des "monstres" (principalement aquatiques, mais pas exclusivement). À ces usages communs, s'en ajoutent d'autres où *(a)-tiba-ta* peut permuter avec *a-eme*, *a-yurujre* ou encore *a-sono*, suivant les cas et les usages régionaux. De cet usage élargi ne résulte pas cependant qu'*(a)-tiba-ta* soit un parfait synonyme de ces divers termes dans leur acception de « maître ». Seule la présence personnelle d'un arbre ou d'autres existants – des esprits – dont on a vu qu'ils peuvent

⁴⁷ Le cas du cheval, rapidement domestiqué par certaines populations du Chaco, tels les Chiriguano ou les Apibone, ainsi que les Mapuche, est du même ordre : les chevaux étant avant tout des auxiliaires de guerre plutôt que des réserves de viande.

assumer le rôle de maître du gibier, ont droit à cette désignation, mais jamais un humain propriétaire d'un bien.

S'orienter dans cette diversité de signification requiert de se pencher d'abord sur la syntaxe d'*(a)-tíba-ta* et de son rapport avec le terme de base duquel il dérive. Grammaticalement, ce terme accepte trois constructions distinctes, de sens équivalents ou presque. Lorsqu'il n'est régi par aucun autre nom, il est obligatoirement précédé par le préfixe de troisième personne du singulier *a-*. Par cette caractéristique, il conserve la propriété du terme de base *-tíba*, qui est également toujours relationnelle, et indique que les *-tíba-ta* sont toujours *-tíba-ta* d'un second terme, sans jamais être des *tíba-ta* absolument. Parfois la racine *tíba-ta* est régie par un autre nom, deux constructions sont alors possibles : N *(a)-tíba-ta* ou N *tíba-ta* indifféremment traduisibles l'une et l'autre par « le *tíba-ta* de N ». Il existe aussi la possibilité de dire *tíba-ta* N (au moins lorsqu'il s'agit d'insectes). Cette formulation semble signifier alors « *tíba-ta* de type N », mais on ne dispose toutefois pas de suffisamment d'exemples pour certifier cette glose ou la contraster avec la formule N *(a)-tíba-ta* plus courante. Morphologiquement, *-tíba-ta* est construit avec le suffixe *-ta* dont on a déjà eu l'occasion de commenter à plusieurs reprises les effets sémantiques. Dans le cas qui nous intéresse, *-ta* est postposé à un nom et produit également un nom. Cette dérivation, qui n'est pas la plus productive du lexique, se retrouve cependant dans une série de cas. Le tableau (Fig. 47 *infra*) sans être exhaustif, présente leur grande majorité en glosant les différents rapports sémantiques qui interviennent entre le terme racine et son dérivé. Ce n'est en effet que par comparaison avec les potentialités sémantiques dérivatives recouvertes par *-ta* que l'on peut postuler le rapport qui s'établit entre *-tíba* et *tíba-ta*.

Dans l'ensemble de ces exemples *-ta* peut être glosé, à son niveau le plus abstrait, par « manifestation de » ou « figure de ». La comparaison analogique en est le premier aspect. Pour reprendre l'exemple (1), un liquide différent de l'eau manifeste une propriété aqueuse, sans se confondre avec ce que désigne la racine, ou (2) une branche manifeste, par rapport au tronc, une propriété similaire aux bras. Les exemples (3-8) sont du même ordre. L'opposition entre effectif et passé ressortit à la même logique, mais sur un axe temporel : une maison délabrée, manifeste également une maison (sans l'être totalement) dont elle conserve la forme générale. La dépendance fonctionnelle enfin, encore qu'avec plus de distance que dans les autres cas, est également une transformation de cette même glose : une boucle d'oreille (exemple 13) manifeste ou est une figure de l'oreille, non pas, dans ce cas, parce qu'elle en aurait analogiquement la forme, mais parce qu'elle reçoit de cet organe, la spécificité de sa fonction (être précisément une parure d'oreille). En reportant le cas de *tíba-ta* à ces différents

Racine	Traduction	Dérivé	Traduction	Rapport entre racine et dérivé
1) <i>samma</i>	eau	<i>sama-ta ; bubushi a-sam-ta ; yutiche a-sam-ta</i>	jus, boisson, bouillon; jus de banane (fermenté) ; bouillon de hocco	comparaison analogique (élément liquide)
2) <i>banna-w</i>	bras	<i>bana-ta, a-ban-ta</i>	branche, la branche (de l'arbre)	comparaison analogique (morphologique)
3) <i>pillë</i>	bouche	<i>pillë-të</i>	ouverture, orifice (d'un nid de guêpes), porte d'une maison	comparaison analogique (morphologie)
4) <i>wishwi-w</i>	queue	<i>wishwi-ta</i>	fil de coton tressé	comparaison analogique (morphologie)
5) <i>mororo</i>	montagne	<i>moro-to ; a-mor-to</i>	colline, bosse, petite irrégularité de surface ; sa bosse	comparaison analogique (morphologie)
6) <i>shonko</i>	trou	<i>shonko-to ; a-unti-shonko-to</i>	trou, orifice ; son trou de nez	comparaison analogique (morphologie)
7) <i>apta</i>	parent	<i>apta-ta</i>	coffin	comparaison analogique (relation de parenté)
8) <i>chee</i>	coffin, ami	<i>a-che-te</i>	banane ou manioc accompagnement de viande (Esp. <i>jacú</i>)	comparaison analogique (relation d'accompagnement)
		<i>a-che-te</i>	placenta, enveloppe du fœtus	comparaison analogique (relation d'accompagnement)
9) <i>sibbë</i>	maison	<i>samu sibë-të ; kaset a-sibë-të</i>	le gîte du tigre ; la boîte de la cassette	comparaison analogique (lieu de résidence, de rangement, de repos)
		<i>sibë-të</i>	ancienne maison, aujourd'hui abandonnée	opposition entre effectif et passé
10) <i>kukulë</i>	plantation	<i>kukulë-të</i>	ancienne plantation, aujourd'hui abandonnée	opposition entre effectif et passé
11) <i>tuwwë</i>	tronc	<i>tuwë-të</i>	souche, ce qui reste d'un tronc lorsqu'il a été abattu	opposition entre effectif et passé
		<i>tuwë-të</i>	bout, reste d'une machette	opposition entre effectif et passé
		<i>a-tuwë-të</i>	bout, extrémité, final, horizon	(extension métaphorique du sens précédent ?)
12) <i>dalla</i>	tête	<i>dala-ta ; a-dal-ta</i>	oreiller ; son oreiller	dépendance fonctionnelle (un oreiller sert d'appui-tête lorsque l'on se repose)
13) <i>meyye</i>	oreille	<i>meye-te ; a-mey-te</i>	boucle d'oreille ; sa boucle d'oreille	dépendance fonctionnelle (une boucle d'oreille est un ornement de l'oreille)

Fig. 47 : Tableau des dérivations nominales réalisées avec le suffixe *-ta*.

exemples, on peut clairement exclure qu'il illustre une opposition entre deux états d'une même chose (effectif et passé). Mais s'agit-il alors d'une comparaison analogique ou d'une dépendance fonctionnelle ? Dans le premier cas, *tíba-ta* pourrait être glosé comme un être qui manifeste quelque chose d'un animal familier, une sorte d'animal familier, alors que dans le second, on pourrait en déduire qu'il désigne un « maître », à savoir, une position en dépendance fonctionnelle du statut d'animal familier.

Trancher entre les deux hypothèses pourrait paraître réglé d'emblée par le fait que l'on puisse également utiliser *tíba-ta* pour le substituer à *eme*, ou *yurujre*, et que les Yuracaré n'hésitent pas à traduire ce terme par l'espagnol *dueño*. Toutefois, opter pour cette hypothèse serait négliger deux difficultés : premièrement, mettre sur le même plan une relation d'appartenance entre un humain et un animal, et l'appariement entre un objet et un organe, ne paraît pas totalement justifié en raison de la nature même de la relation. D'autre part, si l'on veut maintenir ce type de relation, il faudrait tirer la conclusion que le terme central est la position d'animal familier, de laquelle dériverait celle du maître, faisant en quelque sorte de l'animal familier le maître du maître. Ce type de déduction dialectique, qui paraît appelée par la comparaison de certaines dérivations actualisées par *-ta*, ne semble pas être la meilleure piste interprétative. Si les Yuracaré peuvent traduire *(a)-tíba-ta* par maître, ils peuvent également choisir de le traduire, au moins dans certains contextes, par *bicho*, « animal », « bête » ou encore « bestiole », ou encore dans d'autres par *fierra*, « bête féroce », autant de termes qui ne renvoient pas à une position de maître mais à une sorte d'« animalité ». L'attribution d'une glose morphologiquement motivée ne peut donc se résoudre par cette seule méthode comparative et requiert de considérer le type d'existants auxquels elle s'applique et les caractéristiques que ceux-ci possèdent.

Recourant précisément aux termes « bête » et « maître », déjà évoqués ici pour le traduire, le dictionnaire de *Nuevas Tribus* propose une glose du terme *tíba-ta* utile autant qu'intéressante, tant elle reproduit des tournures de l'espagnol parlé des Yuracaré : « *(a)-tíba-ta* : s. *petos en su tapa* ; *bichos de plantas (sus dueños)* »⁴⁸, soit littéralement, « guêpes dans leur couvercle [leur nid] ; bestioles de plantes (leurs maîtres) ». Bien qu'elle ne soit pas totalement complète, cette glose fournit par ailleurs un bon point de départ pour explorer les types d'existants susceptibles d'être traités d'*(a)-tíba-ta*. L'usage du terme *tíba-ta* pour des insectes qui vivent dans des nids, recouvre un très grand nombre d'espèces : les guêpes, classées dans le taxon supragénérique *ululche*, y entrent de façon prototypique, mais d'autres

⁴⁸ *Nuevas Tribus* (1991b, p. 15).

insectes qui, à l'instar des vespides, construisent des nids suspendus, comme certaines espèces de fourmis et de termites, en font également partie. À cela s'ajoute toutes les espèces de mouches mellifères *melipona*, qui vivent dans des arbres creux, ainsi que les espèces fourmis ou termites qui creusent des galeries dans des souches d'arbres ou des troncs en putréfaction. Le terme désigne donc toujours des espèces qui se manifestent sous la forme d'une multitude foisonnante ou grouillante, fixées de façon privilégiée dans une colonie. Peut-on en déduire que, parce qu'elle habite à l'intérieur d'un lieu spécifique, telle espèce devrait son titre d'(a)-*tíba-ta* aux mêmes raisons qui permettent de dire qu'un humain est « maître » (*a-eme*, *a-yurújure*, ou *a-sono*) de sa maison, confirmant ainsi que *tíba-ta* signifierait d'emblée « maître » ? Ce parallélisme, s'il paraît séduisant au premier abord, demeure toutefois problématique. En effet, si par le terme *tíba-ta* les Yuracaré avaient seulement voulu dire que ces espèces étaient maîtresses ou propriétaires de leur gîte, pourquoi recourir à un terme construit sur *tíba*, alors que d'autres termes auraient pu également remplir ce rôle. D'autre part, pourquoi alors *tíba-ta* ne pourrait-il pas s'employer précisément dans tous les cas de propriété ?

Pour comprendre la spécificité de cette désignation, il faut donc se tourner vers d'autres propriétés saillantes de ces espèces d'insectes. Les guêpes, les fourmis ou les termites ont deux particularités remarquables à l'observation par contraste avec d'autres espèces animales. Loin d'être tous identiques les uns aux autres, les membres de ces espèces présentent un polymorphisme morphologique facilement reconnaissable. Pour reprendre la terminologie usuelle des entomologistes, on peut distinguer parmi ces espèces la masse dominante des « ouvrières », qu'accompagnent parfois quelques « soldats », et un nombre restreint de « reines » qui se consacrent à la reproduction. Les différences morphologiques n'empêchent cependant pas que ces insectes produisent leur vie en commun. Les Yuracaré ne sont pas insensibles à cette distinction, ni au fait de leur dépendance interne : c'est ainsi que les « reines », qui reproduisent la colonie, sont appelées des « mères », *meme*, terme employé par ailleurs pour les entités génésiques des jaguars et des charognards. Quant aux « soldats », ils peuvent, au moins dans certains cas évidents de fourmis, être appelés *buyta*, « chefs ». À cette spécialisation de fonction interne, marquée morphologiquement, et qui s'apparente à un ordre hiérarchique, s'associent des comportements disciplinés et coordonnés particulièrement développés, qui ne laissent de surprendre par leur rigueur. Chaque individu qui participe d'une colonie n'apparaît ainsi que minuscule partie d'un tout englobant, qui garantit le sens des tâches et des mouvements accomplis par chaque membre.

Cette particularité ressemble à cet égard aux traits particuliers des rapports de maîtrise qui s'exercent sur les animaux que les Yuracaré considèrent comme leurs proies. Dans le cadre de l'apprivoisement, un humain peut être maître, en même temps, d'une diversité d'animaux familiers, de la même façon qu'un maître du gibier agit sur un collectif d'animaux d'espèces variées qu'il chapeaute, ou dont il a la tutelle. Dans ce cadre, la capacité d'attraction du maître sur ses animaux est un trait fondamental : c'est ainsi qu'une des manifestations concrète et prototypique du maître du gibier, qui atteste même sa présence dans un lieu, est le fait que des animaux disparates convergent vers lui (ou en émergent lorsqu'il les relâche), comme c'est le cas des *salitrales* (poches de terres salines). En termes physiques, il y a un effet d'aimantation du maître sur ses animaux. Sur la base de cette comparaison, traiter les insectes sociaux comme des *tíba-ta* peut trouver les fondements de son explication : chaque membre de la colonie d'insectes est en fait "une sorte d'animal familier", pour reprendre une glose possible du terme de *tíba-ta*. À l'instar d'animaux disparates attirés par leur maître qui ainsi les contrôle, les insectes convergent vers la colonie à laquelle ils appartiennent.

Toutefois, si de tels insectes peuvent être considérés comme des "sortes d'animaux familiers", cela signifie implicitement qu'ils sont dirigés. Être *tíba-ta* suppose ainsi un principe maître qui explique leur attachement réciproque à un même point d'ancrage, et rend légitime qu'on puisse définir chacun de ces membres comme des "sortes d'animaux familiers". Où se situe un tel principe maître ? De fait, ce n'est pas la reine qui l'incarne, puisqu'elle a son propre titre : ce qui tient lieu de maître, ce ne peut être donc que la colonie prise comme un tout, le nid, où tous les membres convergent, se réunissent. Il en résulte que ces insectes, individuellement "des sortes d'animaux familiers", sont, d'un autre point de vue, des manifestations individualisées d'un principe maître, interne à leur propre forme de vie sociale. Dans certain cas, notamment dans celui de grosses fourmilières, ce principe maître peut même être réifié et prendre l'allure d'un serpent, qui sera également appelé *tíba-ta*⁴⁹. Ce n'est donc pas ici à la seule dérivation par *-ta* que l'on doit de passer de la signification « animal familier », à celle de « maître », mais à la suite d'une métonymie supplémentaire, car une "sorte d'animal familier" suppose intrinsèquement un maître "caché", un principe maître.

Cette insigne particularité des insectes sociaux, où vient se confondre dans une même forme de vie une position d'animal familier et une position de maître, peut être considérée comme le fondement de l'élargissement de ces usages, où va primer la position de maître sur celle d'une "sorte d'animal familier". Mais on comprendra que la valeur de maître, portée par

⁴⁹ Cf. chapitre IX, 1.

tíba-ta, ne puisse pas être utilisée de façon parfaitement synonyme de *-eme*, *-yurújure* ou *-sono*, car le rapport de maîtrise est précisément déduit de ces effets (l'existence dans le cas des insectes sociaux de leur appartenance à une colonie). On a d'ailleurs peut-être une confirmation historique du primat de la valeur "sorte d'animal familier" du terme *tíba-ta*. Lacueva ne traduit pas ce terme par « maître », mais simplement par « espèce », précisant « par exemple d'animaux »⁵⁰. Il traduit de plus "*neteme a-tiva-ta*" par « animal » et "*sama a-tiva-ta*" par « poisson »⁵¹. On ne peut, avec de telles traductions, penser que, dans le premier cas, les animaux étaient les « maîtres de la forêt » ("*neteme*" = *lêtëmë*, « forêt »), et les poissons les « maîtres de l'eau » (*samma* « eau »), ce qui n'aurait pas grand sens dans une perspective yuracaré. Il s'agit davantage de constructions indiquant que les animaux (mammifères, oiseaux probablement au premier chef dans le cas des "*neteme tivata*"), sont en espagnol les *bichos*, c'est-à-dire les bestioles de la forêt, tout comme les "*sama tivata*" sont les bestioles de l'eau, en d'autres termes, des animaux considérés par rapport à la forêt et à l'eau comme des "sortes d'animaux familiers" de ces deux milieux, desquels leur existence dépend.

La valeur de *tíba-ta* où celle-ci prend le sens de « bestiole de », mais tend à se confondre avec « maître de », se retrouve également dans deux cas qui restent de l'ordre du particulier. Le premier d'entre eux est précisément une sous-catégorie d'insectes sociaux qui, en plus d'être organisée en colonie, est associée à une espèce-hôte végétale. Ces espèces ont pour nom une formule de type N (*a*)-*tíba-ta*, où N est le nom de l'espèce qui les accueille de façon exclusive ou pour le moins privilégiée. À la différence des espèces précédentes, il s'agit de désignations exceptionnelles, comme le sont proportionnellement les espèces d'insectes qui entretiennent des relations spécifiques à une plante mère, et seules deux espèces nommées selon ce principe ont pu être identifiées. Il s'agit d'une part des fourmis associées à l'arbre *shüpsü* (*Triplaris americana*, espagnol bolivien : *palo santo* ou *palo diablo*), appelées *shüpsü tibatá* (*Pseudomyrmex triplarinus*), une expression communément traduite par « *dueño del palo diablo* ». Cet arbre au tronc lisse ne laisse en rien deviner qu'il cache à l'intérieur des myriades de fourmis aux piqûres redoutables⁵². L'association entre l'espèce de

⁵⁰ Lacueva *apud* Adam (1893 p. 81).

⁵¹ *Ibid.*, p. 58 et p. 104.

⁵² Dans le cadre des basses terres boliviennes, d'intéressantes mentions de cette association se retrouvent tant du côté des missions d'Apolobamba (Anonyme 2004 [1743], p. 216-217), dans la région de Santa Cruz de la Sierra (Viedma 1836 [1793], p. 66) qu'au cœur du territoire yuracaré (Miller 1918, p. 317). Les piqûres de fourmis des arbres du genre *Triplaris* sont utilisées comme épreuve par les chamanes Sharanawa (Deléage 2000a, p. 322).

fourmis et cet arbre semble être de l'ordre du mutualisme interspécifique, tel qu'on le connaît entre les fourmis *Azteca* et les *Cecropia*⁵³.

Le deuxième cas est celui de l'espèce *shilli tíba-ta* qui a été décrit comme une espèce associée au maïs, habitant dans ses tiges. Faute d'avoir été observée, il n'a pas été possible d'en déterminer le genre ni la relation précise qu'elle entretient avec le maïs. D'après les commentaires recueillis, il pourrait s'agir d'un coléoptère qui serait plutôt un parasite qu'une espèce mutualiste. Dans ces deux exemples, la traduction de *tíba-ta* par « maître » s'impose, même si rien ne permet de distinguer grammaticalement la construction *shüpsü tíba-ta* d'autres constructions où le nom déterminé est le nom de l'espèce elle-même. Et si les Yuracaré penchent plutôt pour « maître » (*dueño*) pour traduire dans ce cas *tíba-ta*, le terme de « bestiole » (*bicho*) peut également faire l'affaire. Le rapport d'inclusion à l'intérieur du tronc, dans le cas de l'espèce de fourmis, d'un probable parasitage des tiges dans l'autre, n'est en tout cas pas une caractéristique si fondamentale pour que l'on puisse dire qu'un insecte est « maître » d'un second terme qui se distingue de lui lorsqu'il vivrait à l'intérieur. Il existe en effet des taxons composés, N (*a*)-*tíba-ta*, où N ne fait plus référence à une plante qui servirait de support, mais à un second terme dont on dit également que l'insecte est le « maître », (mais aussi la bestiole) sans pour autant qu'une claire relation de co-occurrence inclusive puisse être notée. L'ensemble de ces taxons n'a été relevé que sur le haut Isiboro, où leur productivité était relativement importante.

tëbë-newe tíba-ta : insecte sp. responsable de défécations sanglantes (*tëbë-newe*).
shëshë-newe tíba-ta : insecte sp. responsable de défécations noires et dures (*shëshë-newe*).
shëjshë tíba-ta : ver blanc, vivant dans des vieilles souches, associé aux lipomes (*shëjshë*)
bibi tíba-ta : escargot terrestre associé au vagin (*bibi*).

Ces espèces sont nommées diversement, soit à partir de termes décrivant des pathologies humaines, soit, dans un cas, à partir de l'anatomie féminine. En ce qui concerne les deux espèces liées à des défécations anormales, les espèces d'insectes dénommées par *tíba-ta* sont craintes pour être vecteurs, par contagion (si on les touche ou si on les dérange), de ces pathologies. Une "propriété" interne de ces insectes est réputée responsable des maladies dont on leur attribue la cause. Il en va de même de *shëjshë tíba-ta*, craint lui aussi comme un possible vecteur de l'apparition de lipomes. Peut-on considérer ces différentes espèces comme les « maîtresses » des propriétés pathogènes qu'elles sont supposées propager ? Oui, dans un sens, mais cette maîtrise reste toujours comprise dans une relation qui peut être également décrite comme une « bestiole de ». Il existe ainsi la possibilité de décrire de façon générique

⁵³ Césard (2005, p. 5).

les mouches mellifères comme des *uypi tíba-ta*, « maîtresses du miel », mais ne s’agit-il pas également de « bêtes à miel » ? Et c’est sans doute ainsi qu’il faut interpréter *bibi-tíba-ta*. Quant au rapport entre les lipomes et un animal qui en serait le maître, il n’est pas anodin. Sur le haut Isiboro, on affirmait également que les mélanomes de grande taille, *siriba*, ou particulièrement ceux sur lesquels se développait la croissance d’un poil disgracieux, étaient provoqués par la présence d’un « maître » *tíba-ta* ou *eme*, raison pour laquelle il était nécessaire de les retirer. Certains, de façon mi-plaisante mi-sérieuse, affirmaient même que ces maîtres étaient facétieux, et qu’ils pouvaient tirer le poil à sa racine, ce qui de leur point de vue consistait à faire carillonner des cloches.⁵⁴

Dans tous les exemples inventoriés jusqu’à présent, le terme de (*a*)-*tíba-ta* est resté associé plus particulièrement au monde des insectes, pour souligner la particularité remarquable de leur organisation, puis à d’autres espèces, qui peuvent également être envisagées comme « maîtres », pour le lien intime qui les relie à un second terme (plantes, pathologies, principalement) sans jamais pourtant se séparer de la valeur de « bestiole ». Une situation un peu similaire apparaît lorsque le terme (*a*)-*tíba-ta* vient désigner des “monstres”, toujours individualisés, et décrits en général sous la forme d’animaux excessivement prédateurs (sur le haut Isiboro on les comparait à des requins vus dans des films). De façon prototypique, un (*a*)-*tíba-ta* désigne communément, pour les Yuracaré, un serpent aquatique de taille exceptionnelle, et appelle une inévitable comparaison avec l’anaconda, *sujuri*. Le nom que les Yuracaré attribuent à ces monstres les inscrit systématiquement dans leur environnement, ou plus exactement les détermine comme les *tíba-ta* de tel lieu. Très souvent, pour traduire (*a*)-*tíba-ta* sous cette acception, les Yuracaré utilisent le terme *jichi*, largement diffusé dans l’espagnol des terres basses de Bolivie⁵⁵ ou encore le mot emprunté à l’espagnol standard, *fierra*, « bête féroce ».

⁵⁴ Bien que la corrélation soit toujours donnée comme une coïncidence par tous les interlocuteurs Yuracaré interrogés sur le sujet, la parfaite homonymie entre *siriba*, « mélanome », « grain de beauté », et *siriba*, terme générique pour les grillons, ne laisse pas de susciter quelques interrogations au vu du matériau présenté. Il se pourrait en effet que l’on soit en présence d’une corrélation du même ordre que celle présentée précédemment, mais aujourd’hui démotivée, dont l’anecdote racontée par quelques habitants du haut Isiboro serait un des chaînons, sans allusion cependant à l’insecte en question. Quant à la référence des cloches, elle se perd dans une brume de conjectures. Que derrière celle-ci pointe l’image d’un missionnaire, sonnait le carillon pour appeler ses fidèles, ne surprendrait guère au regard d’autres références plus claires celles-là, dont les mêmes habitants de la même communauté se faisaient particulièrement écho, et qui touchent une catégorie d’esprits, les *Mororuma*, thème que l’on abordera dans le prochain chapitre.

⁵⁵ Selon Riester qui a noté l’utilisation du terme chez les Guarasugwe (Pauserna), *jichi* serait un terme originellement chiquitano, dont le sens serait « maître » (*amo*) et qui serait passé dans l’espagnol des basses terres de Bolivie (1977, p. 25). On remarquera que le sens donné ici à l’expression *samma a-tíba-ta* n’a plus rien à voir avec la traduction qu’en donnait Lacueva.

On doit remarquer que l'aspect monstrueux et serpentiforme des *tíba-ta* aquatiques semble avoir pris le pas sur une autre valeur qui est aussi possible : celle d'esprits aquatiques qui représentent des entités collectives de personnes, ou au moins des individus qui vivent sous l'eau. C'est probablement parce qu'elle lève (en partie) cette équivocité, que l'expression d'origine espagnole *sirena* a pu se développer. Quand on parle de *sirena*, on sait qu'on fait référence d'emblée à des gens, et pas à des monstres aquatiques. Mais l'un et l'autre de ces aspects n'en sont pas moins liés dans certains discours, notamment par exemple lorsque l'on parle du serpent *wináptere* qui peut être considéré sous les deux formes. Les descriptions d'*(a)-tíba-ta* que donnent les Yuracaré sont, à un premier niveau, très proches des discours que peuvent tenir les Mojeños, et l'on peut dire que les informations qui circulent sur les *(a)-tíba-ta*, en tant que *jichi*, font l'objet d'un savoir régional où s'estompent les frontières culturelles.

Les Yuracaré semblent détenir un savoir moins nourri sur ces monstres que leurs voisins de l'aval, mais y font référence de façon courante. Toujours cachés et invisibles, ils sont localisés dans des lieux idéalement représentés comme des gîtes plutôt fermés, dont ils peuvent néanmoins sortir, éventuellement pour attaquer les humains. Les quelques lieux observés dans la proximité des Andes, sur le haut Sécure et le haut Isiboro, réputés les accueillir, correspondaient à des coudes de rivières, provoqués par des falaises ou des parois rocheuses abruptes, donnant à la rivière une soudaine profondeur, et pouvant coïncider avec des plans d'eau soudainement plus calmes. Les *(a)-tíba-ta* aquatiques, et principalement ceux dont on dit qu'ils occupent des lacs peuvent également passer, dans un certain nombre de cas, pour des maîtres de la faune lacustre. Cette adéquation est particulièrement commune sur le rio Chapare, et pourrait révéler une influence des Mojeños, adéquation que les Yuracaré du haut Sécure et du haut Isiboro ne soulignent pas avec autant de fréquence. Il existe cependant des *(a)-tíba-ta* qui sont associés non plus simplement au milieu aquatique, mais aussi à la forêt ou à la montagne. Des lieux particulièrement sombres ou impénétrables, comme des fouillis de végétation, pourraient les cacher, ou encore des anfractuosités de roches. Sur le haut Isiboro, on les associait également aux sources des rivières. Sans qu'il existe de lieux prototypes, on dit qu'ils sont très éloignés des lieux habités dans des confins lugubres. Encore qu'ils soient de moins en moins usités, ou qu'ils donnent lieu à des descriptions de moins en moins développées, un certain nombre de noms propres peuvent servir à les identifier. À mesure que l'on passe de ceux des rivières à ceux de la forêt, ces *(a)-tíba-ta* prennent une allure similaire à celle d'esprits malfaisants décrits en termes animaliers ou de jaguars. Ils peuvent être désignés par des noms propres spécifiques, parfois par des noms d'espèces dont il existe

également des représentants plus anodins, et dont ils seraient des versions excessives. La liste suivante récapitule quelques-uns de ceux-ci.

- chewewe* : Jaguar doté de grandes oreilles, vivant dans les Andes (haut Isiboro).
arëra : Jaguar localisé aux sources des rivières dont les yeux produisent la nuit une lumière aussi intense que des lampes de poche, vivant dans les Andes (haut Isiboro).
mullu : Grand serpent ailé, résidant principalement dans les rivières. Mullu est traduit par Lacueva simplement par « couleuvre »⁵⁶, mais son aspect plus ou moins fantastique est également rapporté par Boria⁵⁷ (haut Isiboro, Chapare).
winapetere : Long serpent aquatique brillant, au corps mince. Un serpent du nom de *wináptere* est conçu sur le Chapare comme un serpent « maître des animaux » (haut Isiboro, Chapare.)
shenshamali : Serpent, associé également à la maîtrise des animaux (Chapare)⁵⁸.
mêsuru : Grand singe aux dents acérées comme un jaguar (haut Sécure).
shüwishuma : Grand jaguar vivant dans les Andes (haut Sécure).

Si étymologiquement *a-tíba-ta* fait d'abord référence, par comparaison analogique, à une position d'animal familier, l'invisibilité du maître qui la rend légitime autorise que, par métonymie, cette fonction de maître soit prise en charge par l'espèce ainsi désignée. Et c'est ainsi que la guêpe, le coléoptère parasite d'une plante, le jaguar spécial, le grand serpent d'eau, sont toujours bien des "bestioles de quelque chose", "des sortes d'animaux familiers", supposant donc un maître, mais qui, dans le même temps, peuvent devenir des réification de ce maître, qu'elles figurent sous une forme démultipliée et grouillante dans le cadre des insectes sociaux, sous une forme individualisée dans le cas des "monstres" d'un lac, d'un cours d'eau ou de la forêt. On retrouve donc dans l'exploitation de la racine *-tíba* par le *tíba-ta* un problème connexe à l'application à soi, du terme *eme* qui peut également signifier maître. Lorsque c'est mon *eme* qui agit en moi, lorsque j'agis pleinement, tout se passe comme si je suis à la fois la figure de ce maître par l'action dont je m'attribue pleinement la responsabilité, et par conséquent dans une position d'animal familier, mais c'est en me plaçant dans cette position que je m'objective également comme maître de moi-même.

⁵⁶ Lacueva *apud* Adam (1893, p. 72).

⁵⁷ « Les Indiens racontent que dans quelques rivières, spécialement l'Ichilo et l'Isiboro, il y a de grands poissons qu'ils appellent *mulus*, qui envoient comme un nuage d'eau et étourdissent ceux qui passent à sa proximité. » (Boria, 1893 [1820], *El Herald*, édition du 20/10). Ce poisson paraît évidemment faire référence au dauphin.

⁵⁸ Chávez et Moyano (2000, p. 9), avec la variante *shenshamali*.

4. La variation des perspectives.

Par de nombreux aspects, les discours yuracaré illustrent ou manifestent une ontologie animiste. Il n'est pas rare d'entendre parler des animaux, des plantes ou des esprits, de les voir entretenir des liens de parenté entre eux et vivre une vie sociale similaire à celle des Yuracaré. Toutefois, comme l'usage du terme *yurújure* l'indiquait, il n'est pas évident d'affirmer de *droit* que ces non-humains sont également des "personnes authentiques", car elles ne le sont qu'en devenant véritablement similaires à des parents. On est donc porté à supposer que, pour les Yuracaré, il existe une différence importante entre "être une personne authentique" et une personne tout court. Au-delà de la reconnaissance abstraite que des existants autres que soi, et quels qu'ils soient, sont des "sujets" parce qu'ils ont un point de vue, rien n'implique que tous les points de vue soient égaux. Cette gradation des points de vue n'est pas seulement une question positionnelle, elle implique la prédominance de « notre point de vue », celui des Yuracaré, face à celui d'autres existants. Si l'on entend tirer toutes les conséquences des propos des Yuracaré, l'on ne peut conserver, telle quelle, l'idée que Viveiros de Castro présente comme centrale du perspectivisme ou de l'animisme qui établit une « équivalence réelle » entre le rapport que les humains ont avec eux-mêmes et celui que les non-humains ont avec eux-mêmes⁵⁹. Si une telle proposition peut sans doute être vérifiée, il s'agit d'une équivalence davantage formelle que substantielle et la forme humaine ou la capacité de communication que peuvent partager certains animaux avec les humains, ne sont pas la garantie d'une perspective sur soi similaire à celle que les Yuracaré ont sur eux. En outre, si un ordre "qualitatif" s'établit entre des perspectives supposées propres à d'autres existants que « nous », et que celles-ci n'ont pas la complétude, l'authenticité que celles des Yuracaré ont pour eux-mêmes, la perspective du « nous » en apparaît bien être la mesure, et celles-ci sont donc dérivées de celle-là. Ces affirmations ne sauraient, bien entendu, se fonder sur la base exclusive des usages particuliers que les Yuracaré réservent au terme *yurújure*. Pour en montrer la pertinence, on peut se tourner en effet vers un certain nombre de quiproquos perspectifs mis en scène dans des récits mythologiques.

Il arrive, bien entendu, aux Yuracaré de faire référence à des équations perspectives standard impliquant des animaux, dans lesquelles, d'une part, le terme (a) sera pour les Yuracaré (=X) comme le terme (b) sera à un autre existant (=Y), b) étant équivalent, pour eux

⁵⁹ « L'animisme n'est pas une projection figurée des qualités humaines substantives sur les non-humains ; ce qu'il exprime, c'est une équivalence réelle, entre les relations qu'humains et non-humains maintiennent avec eux-mêmes : les loups voient les loups comme les humains voient les humains, à savoir comme des humains. » (Viveiros de Castro 2002b, p. 374).

(X), à un troisième terme (c). Mais ce genre d'équations est plutôt rare. On le retrouve par exemple dans la geste de Tiri, lorsque celui-ci (X) fait tuer un grand serpent (a) par l'aigle *wēsho* (Y), pour la raison que ce dernier le voit comme une proie mineure, un poisson-chat (b), le poisson-chat étant pour *Tiri*, un autre existant (c) que celui que l'aigle appréhende ainsi. Ce genre d'équation implique, comme l'a justement remarqué Viveiros de Castro, que « différents types d'êtres voient des choses différentes de la même manière »⁶⁰. Il y a bien un poisson-chat pour *Tiri* et un poisson-chat pour l'aigle, mais le poisson-chat de l'un et de l'autre ne coïncident pas. Or, si ce genre d'équations peut permettre de fonder le parallélisme d'un rapport à soi identique entre humains et non-humains, ce n'est qu'une forme (particulière) de perspectivisme, mais elle peut en côtoyer d'autres où l'équivalence positionnelle de X et de Y n'est pas vérifiable.

Dans les quiproquos qu'ils apprécient, et c'est un point important à noter, les Yuracaré ou leurs alias – des héros du passé – ne sont pas exclusivement en prise avec des espèces animales ou végétales, qu'ils se contentent de faire figurer, le plus souvent, dans leurs récits mythologiques comme de simples existants qui parlent ou vivent en société : ils peuvent faire intervenir des animaux dotés de “propriétés spéciales”, ou des êtres imaginaires, qui rendent possible l'existence d'une inégalité des points de vue. Les quiproquos perspectifs qui impliquent ces existants, dont les Yuracaré sont particulièrement friands, leur permettent, par contraste, de réaffirmer leur position centrale, en montrant que certains existants ont une perspective qui n'est qu'une corruption, une altération de la leur ; que d'autres ont une perspective qui est le symétrique inverse de la leur, et en même temps “absurde”, ou encore en s'inventant des existants qui ne sont ni des humains, ni des non-humains, mais des “pseudo-humains”. Il existe donc au moins deux grands types de perspectivisme : un perspectivisme classique ou standard, à partir duquel une égalité formelle entre le rapport à soi des humains et des non-humains peut être posé, mais également un perspectivisme qui révèle et énonce la supériorité du point de vue humain.

a. Retour sur l'âme des guerriers morts

Le premier cas de quiproquo perspectif, qui figure dans un récit mythologique déjà étudié, mais sur lequel on doit de revenir, associe un héros appartenant au point de vue des Yuracaré et un ex-ennemi (*Sulustu*), mort au combat, qui n'est autre que sa victime revenue sur terre, se

⁶⁰ *Ibid.*, p. 379.

montrant à lui comme un vautour pape. Dans ce récit⁶¹, le narrateur fait intervenir une âme réincarnée en vautour pape disposant de la perspective de cet animal. Cette situation ne pose pas de problèmes d'interprétation en terme animique. Une âme qui perd son corps (original) peut très bien en obtenir un nouveau, et par conséquent changer de point de vue, puisque le corps, à la différence de l'âme, peut-être considéré comme le lieu de singularisation de perspective. On retrouve d'ailleurs la même idée dans d'autres contextes chez les Yuracaré, notamment dans le destin eschatologique des personnes communes : les âmes des morts lorsqu'elles arrivent au ciel peuvent être brûlées par Dieu (pour les laver de leurs péchés) et recevoir un corps de substitution par la suite. Dans un tel cas, il ne s'agit pas de métempsychose, mais d'une forme spécifique de réincarnation. On laissera ici de côté le problème du corps de l'âme, ou le fait qu'une âme ait également un corps spécial qui ne coïncide pas avec son corps de vivant abandonné et devenu cadavre, en remarquant simplement que ce problème paraît répondre à un principe de mise en abyme : une âme, lorsqu'elle est considérée au-delà de ses relations avec les vivants et de ses possibles apparitions, est à nouveau conçue avec son corps. Une telle élaboration n'est pas propre aux Yuracaré, et on la retrouve dans bien d'autres cas ethnographiques. Ce problème n'affecte d'ailleurs pas les questions de perspective sur lesquelles on souhaite se pencher ici, et qui découlent de la rencontre de l'ennemi réincarné en vautour avec le guerrier Yuracaré.

Le premier quiproquo perspectif dont le récit fait part intervient lorsque le vautour communique au héros Yuracaré son intention d'enterrer son ex-corps, son cadavre ou le corps dont il disposait lorsqu'il était vivant. Quand le vautour dit qu'il *enterre* son corps, le Yuracaré le voit en revanche *manger* son corps. La description de ce quiproquo est relativement complexe et s'écarte des exemples habituels de perspectivisme que l'on tend en général à exploiter théoriquement. En effet, si le protagoniste Yuracaré du récit a bien une relation intersubjective avec le vautour – ils se parlent et ils échangent des propos intelligibles, comme des personnes –, le héros Yuracaré ne voit pas pour autant le vautour comme lui, mais bien sous sa forme animale : ce qu'il décrit, c'est la scène habituelle et commune, dans la perspective humaine, d'un vautour qui vient dépecer (en compagnie d'autres de ces congénères, comme le précise le récit) une charogne en décomposition. S'il y a ici collision de perspectives, c'est précisément que l'homme n'assume pas le point de vue vautour, demeure extérieur à sa perspective, même si tous deux sont capables de communiquer des informations dans un langage qu'ils partagent. Tout au plus, le héros

⁶¹ Cf. la version résumée, chapitre IV/3/a.

accède-t-il mentalement, par l'imaginaire, à la perspective du vautour, lorsque celui-ci lui décrit ce qu'il fait de son point de vue, mais cette description contredit ce que le protagoniste Yuracaré voit de ses propres yeux.

Peut-on admettre, comme l'envisage le perspectivisme, que la relation que l'ex-ennemi, devenu vautour, a avec lui-même est identique à celle que l'humain a avec lui-même ? Pas exactement. Ce quiproquo ne peut pas être réduit, en effet, à une équation perspective canonique, posant deux existants capables d'appréhender de façon identique des choses différentes. Quand les Yuracaré admettent qu'un serpent monstrueux puisse être appréhendé comme un poisson-chat dans la perspective d'un aigle, ils affirment qu'il existe deux termes en position de *yanore*. Or, une telle situation ne se retrouve pas dans ce cas. Si un vautour peut dire qu'il enterre son ex-corps, tandis qu'un humain le voit manger, il est en effet très difficile d'imaginer une situation, un monde possible, où un vautour pourrait appréhender un humain, ou un autre existant de la même façon, et cela même si l'on s'autorise à entrer dans la fiction, en allant au-delà de ce que le récit affirme. On pourrait par exemple concéder, en se prêtant à un tel exercice, que des vautours puissent envisager que, lorsque les humains enterrent un cadavre, ils ne fassent que le manger (bien qu'ils disent qu'ils l'enterrent). Soit, mais en l'occurrence les humains ne pourraient pas dire qu'ils mangent leur *propre corps*, puisqu'il faut être précisément l'âme d'un guerrier mort, réincarné en vautour, pour réaliser une telle prouesse. Alors que dans le cas du poisson-chat *yanore*, on peut poser une équivalence du rapport à soi des aigles et des humains – tous deux chassent et consomment des poissons *yanore*, dans leur propre monde – dans le cas du vautour, "l'auto-cannibalisme" est propre à son "destin particulier", celui d'être un avatar d'humain reconstitué en vautour. L'impossibilité même d'une transformation terme à terme du monde humain dans le monde vautour, doit être mise en rapport avec un processus d'altération du rapport à soi : un rapport à soi de vivant n'est pas un rapport à soi de mort, y compris si l'âme du mort se réincarne dans un nouveau corps. On ne peut dès lors aller au-delà de ce constat : tout se passe comme si le rapport réflexif du vautour mort était identique à celui d'un vivant – ils parlent un même langage –, mais son comportement démontre qu'il n'est bien qu'un mort réincarné, et que sa perspective est elle-même une altération de la perspective des humains. Cette altération, dans la perspective vautour, permet d'éclairer également les quiproquos perspectifs suivants, rapportés par le narrateur.

Les conditions du voyage céleste de l'humain, qui se fait prier pour aller au ciel, confirment pour leur part un point particulièrement intéressant : la capacité d'exercer le point de vue d'autrui en utilisant son propre corps. Pour visiter le pays des guerriers morts, qui est

le pays des vautours et que domine *Meme Shëwshë*, le protagoniste humain demande que son compagnon vautour aille lui chercher un « paletot de vautour » (*a-saju*).⁶² Quoi de plus normal, en clé animiste ou perspectiviste, de voir apparaître ce genre de références. Mais ici, il est intéressant de constater que porter l'équipement de vautour ne garantit pas un véritable changement de point de vue à celui qui l'endosse ; et si, grâce à cet équipement, il peut gagner le monde étrange des vautours, il n'en reste pas moins là-bas qu'un spectateur incapable de se sentir "à la maison". Pour avoir un nouveau corps de vautour, il faut donc être mort, c'est-à-dire avoir subi une altération irréversible. L'impossibilité d'assumer le point de vue du vautour est illustrée par une série de déconvenues alimentaires dont l'humain est l'objet. Ces déconvenues proviennent à la fois de son incapacité à apprécier des produits qu'il reconnaît comme identiques à ceux qu'il connaît, mais altérés, ou des produits qu'il est incapable de reconnaître. En premier lieu, le vautour offre du lait de *Meme Shëwshë* à l'humain. Appréhendé par l'humain, sans référence perspective, comme du lait (et non pas par exemple du sang), il lui paraît infect, de même que l'eau qu'il demande et obtient par la suite. Il reçoit également des cacahuètes qu'il appréhende bien comme telles (et non comme des vers), mais elles n'en sont pas moins inconsommables, dégoûtantes, pourries. Ces exemples ne témoignent pas d'une autre perspective, mais d'une même perspective partiellement altérée. Le héros humain fait montre d'une perspective différente dans le cas des bananes ou du manioc déshydratés dont il veut se nourrir et que lui offre le vautour : ces végétaux ne sont pas reconnus comme tels et lui apparaissent comme de vieux os, également pourris, comme l'est toute la nourriture du vautour.

L'ensemble des dégoûts par lesquels passe l'humain, mis en scène sur le registre sensible du pourri, renforce l'idée que le monde dans lequel se meuvent les vautours n'est précisément pas un monde humain, un monde d'humains vivants, mais un monde de marges, un monde dont l'humanité est précisément absente. Sans doute, sur la base de certains exemples perspectifs sinon tous, pourrait-on admettre formellement que le monde des vautours est un monde équivalant au monde humain, car les vautours sont capables d'apprécier ce qu'ils mangent, comme les humains. Mais mettre l'accent sur ce point ne doit pas faire oublier, comme l'affirment les Yurakaré, que les vautours ne sont devenus ce qu'ils sont que par la force démiurgique de *Tiri* qui a fait d'eux des prédateurs déchus et châtiés, condamnés

⁶² L'apparition de ce terme est intéressante, car il s'agit d'un emprunt, probablement ancien, mais qui n'est pas antérieur au XIX^e siècle, d'un terme espagnol : *a-saju* est traduit littéralement par l'espagnol *saco*, utilisé en Bolivie pour désigner un paletot. Cet usage n'est pas propre au narrateur. D'autres récits recueillis récemment dans le cadre du projet DoBeS Yurakaré, montrent qu'il s'agit d'un terme partagé par d'autres habitants du rio Sécure. Néanmoins son emploi n'est apparu jusqu'à présent que dans des récits mentionnant une transformation en vautour.

précisément à ne manger que du pourri⁶³. De ce fait, ce qu'ils doivent supporter, c'est bien d'être des "non-humains", avec une pseudo-perspective humaine, et d'être réduits à une marginalité ontologique : leur prédilection pour le pourri n'est pas ici une affaire de goût, ou simplement de valeur, mais est le produit d'une altération de leur perspective initiale. À la différence de quiproquos perspectifs dont la mythologie amazonienne est riche d'exemples, où l'on verra parfois un animal enseigner son point de vue à un humain, en lui disant que ce que l'humain appréhende comme un certain animal est en fait, pour lui, une autre espèce ou un artefact, il n'est donc pas question ici d'un simplet ballet de perspectives "cognitives". Tout le récit est construit en effet sur le même leitmotiv. Ce qui fait la substance du monde des vautours est incompatible avec le point de vue humain, car c'est un monde véritablement corrompu. Le monde même des charognards et leur point de vue ne sont donc pas substantiellement égaux avec le monde des humains, ou même avec celui d'autres prédateurs, comme dans le cas de l'aigle *wēsho* qui après tout a, tout comme les humains, dans son propre monde également des poissons-chats.

Le point de vue, à la fois altéré et négatif, du vautour est d'ailleurs reconnu par l'ex-humain transformé en vautour lui-même. Celui-ci prévient son compagnon vivant que « là-bas », c'est-à-dire le monde où il passera son éternité, sera invivable pour lui. Si le héros humain rencontrait les congénères du vautour, il serait inmanquablement tué. Il l'avertit ainsi de la présence dans son monde de ces soldats qui boivent et violent des femmes, de ces gens qui ne savent pas prendre soin de leurs parents, et l'en protège même, en l'invitant à rester dans un lieu éloigné (une maison vide). Si l'ex-humain devenu vautour est plein de ce type de prévenances, c'est qu'il connaît le point de vue humain, et qu'il est capable de noter la différence entre celui-ci et celui que sa mort particulière lui a imposé. Non seulement appréhende-t-il l'humain comme un humain, mais aussi comme un humain vivant : « Tu n'es pas mort, et donc tu ne peux pas vivre ici, je comprends. De toute façon, si tu vivais ici, les soldats te tueraient », telle sera sa conclusion avant de reconduire l'humain sur terre, affirmant ainsi l'incompatibilité, non pas intellectuelle, mais existentielle, entre un point de vue de mort (réincarné en vautour) et un point de vue de vivant. Le point de vue vautour a donc en définitive ceci de particulier qu'il est *hiérarchiquement* disposé par rapport au point de vue de l'humain. D'une part, on ne peut faire l'expérience de leur point de vue, en étant humain (et vivant), pour ainsi dire que du dehors, la connaître intellectuellement certes, mais non la partager. Une spécificité surdétermine la perspective vautour et la rend dépendante de celle

⁶³ Cf. chapitre I/2/a.

des humains. Le monde des vautours est en effet le dépotoir des âmes des guerriers humains morts, ce que ne sont pas les mondes d'autres espèces d'oiseaux ou de poissons, dont les rangs ne s'élargissent pas en accueillant des âmes "libérées" au combat. La perspective vautour, est donc "enchâssée" dans une perspective humaine, dont elle est une image amoindrie.

b. Le perspectivisme symétrique de l'ogre grotesque

Le deuxième type d'existants, qui donne l'occasion aux Yuracaré de déployer avec talent des scènes de divergence perspective, est beaucoup mieux connu que les commentaires qui peuvent entourer le point de vue vautour ou celui de guerriers morts qui lui sont associés. Répertoire déjà par Lacueva, qui en fait simplement un "démon"⁶⁴, *Pêpësu* est un existant qui, pour les Yuracaré d'aujourd'hui, mais on peut le supposer également pour les Yuracaré de l'époque, ne peut être considéré comme un esprit : son existence n'a aucun rapport en effet avec une ou des espèces animales ou végétales ; il n'est pas associé à un quelconque rapport de maîtrise et il ne fait pas partie, même dans un sens large, des (*a*)-*tíba-ta* qui nous ont occupés précédemment. À bien des égards, *Pêpësu* est un être inclassable selon les termes habituellement utilisés pour décrire le *who is who* des entités cosmo-mythologiques amérindiennes. *Pêpësu* apparaît moins comme le taxon d'une espèce que comme un type d'êtres. Il y a sans doute des *Pêpësu*, mais on parle de *Pêpësu* davantage comme d'un personnage unique, ou d'un être unique en son genre. D'ailleurs, lorsqu'on évoque sa famille, on utilise *Pêpësu* comme si c'était un nom propre, et on parle de la femme de *Pêpësu*, non d'une femme *Pêpësu*.

D'une façon générale, le terme le plus adéquat pour le caractériser serait de dire qu'il est une sorte d'ogre, pour reprendre le terme "inventé" par Perrault à la fin du XVII^e siècle. Comme on le sait, les ogres ne sont pas des existants que l'on prend très au sérieux, et si l'on peut reconnaître qu'ils existent en plusieurs exemplaires, on ne se préoccupe pas trop de savoir s'ils constituent une "espèce" qui s'autoreproduit. L'aspect "ogresque" de *Pêpësu* se révèle à travers d'autres éléments que nous transmettent plusieurs petits récits mythologiques ou anecdotes qui lui sont attribués. À l'instar des récits d'ogres, ces narrations montrent à la fois combien sa description est similaire à celle des humains, et comment, par quelques traits qui touchent à son corps et à son comportement, il s'en distingue. *Pêpësu* est un être

⁶⁴ Lacueva *apud* Adam (1893, p. 73)

clairement anthropomorphe, mais dont la substance du corps n'est pas charnelle au même titre que celle des humains : elle est en affinité avec la pierre. Si on le frappe avec une machette, celle-ci s'émousse ou se brise. En revanche, si l'on a une machette de cire, on peut lui infliger de graves blessures ; pareillement, on peut creuser son corps avec de menues branches d'arbres. Si on le tue, et qu'on lance une pierre sur son cadavre, il revient automatiquement à la vie. Contrairement aux êtres qui demandent à être épouillés par des tiers, *Pêpësu* s'épouille tout seul, car il est capable de retirer son cuir chevelu, qu'il pose sur les genoux pour déguster ses poux. Enfin, et c'est ce qui caractérise son rapport aux humains, il veut toujours les emporter dans sa hotte de portage *wërta* qui ne le quitte jamais. Lorsqu'il rencontre des enfants, son souhait est de les charger, toujours les charger, pour les ramener chez lui. Même s'il n'a pas l'air méchant, ce n'est pas seulement pour le plaisir de les porter sur ses épaules qu'ils enlèvent des humains, c'est aussi qu'il a envie de les manger.

Il y a plusieurs façons de contrecarrer les intentions cannibales de *Pêpësu* : lorsqu'on le rencontre, on peut soit lui échapper en grimpant sur un arbre, car il est incapable d'y monter, soit le blesser pour lui faire lâcher prise quand il nous charge. Son rapport à la douleur est particulier. Lorsqu'il retire son cuir chevelu, on peut uriner sur sa tête : ce qui est faisable si l'on est caché sur un arbre et qu'il s'épouille au-dessous. Il en reçoit des brûlures terribles et s'échappe en criant. Enfin, on peut aussi, lorsqu'on est sur son dos, pour autant que l'on soit muni de branchages ou d'une hache en cire, lui trouser la nuque, voire allumer un feu à l'intérieur de ce trou. Au début, *Pêpësu* ne sent rien : il est insensible à certaines douleurs, et ne se rend compte qu'intellectuellement des atteintes que l'on fait à son corps. Dans le cas du commentaire d'un récit enregistré sur le haut Sécure, le narrateur expliquait que c'est en voyant la fumée sortir de sa nuque, qu'il se rendit compte que ceux qu'il chargeait ne lui grattaient pas le dos, et que ce n'était pas un animal familier qui s'amusait à le chatouiller. Un *Pêpësu* apparaît également dans certaines versions de la geste d'*Aysa* qui donnent d'autres détails cocasses sur ce personnage. La rencontre d'*Aysa* et de *Pêpësu* intervient après les aventures du premier avec *Imbëmëwta*, lorsqu'il se retrouve seul dans la forêt, et est présentée dans les termes suivants :

***Aysa et Pêpësu* [extrait résumé] version Calixto Felix, Haut Isiboro.**

Aysa chemine affamé dans la forêt, quand il découvre des arbres *pelelta-w* justement en train de fructifier. Il grimpe à un arbre et se rassasie de ses fruits, sans pouvoir éviter néanmoins que certains tombent à terre. L'ogre *Pêpësu* qui passe par là découvre alors les fruits gisant sur le sol. Il suppose que c'est l'amazone meunier *kawtu*, qu'il appelle *ruru* dans sa langue, qui est en train

de se repaître de fruits qu'il apprécie aussi. Il fait le tour de l'arbre et découvre les flèches d'Aysa. « C'est toi Aysa qui es là ? »

Ayant reconnu Aysa, Pêpësu l'enjoint de descendre, mais celui-ci n'a aucune envie de lui obéir. Pêpësu désire alors grimper à l'arbre pour profiter également des fruits. Il ne sait pourtant comment s'y prendre et demande conseil à Aysa. Celui-ci, plein de malice, lui dit qu'il est monté en s'aidant de la tête, et en frappant celle-ci sur le tronc. Pêpësu essaie, mais évidemment ne monte pas. Aysa lui propose alors de grimper en tournant le dos au tronc et en s'aidant de ses fesses. Pêpësu essaie derechef. Il frotte son postérieur contre l'arbre, mais la tentative échoue une fois de plus. Aysa l'invite à monter à l'aide de ses épaules, mais Pêpësu n'y parvient pas.

Vexé des tours dont il est victime, Pêpësu s'empare de la hache qu'Aysa a laissée au sol et en détruit le tranchant en se donnant des coups sur les tibias, qu'il a durs comme de la pierre. Aysa se fâche et lui promet de descendre, mais uniquement lorsqu'il aura aiguisé à nouveau l'outil.

Lorsque Aysa arrive au sol, il devient le captif de Pêpësu qui l'emporte chez lui en le chargeant sur ses épaules dans son filet de portage *wërta*. Pêpësu prend le chemin des montagnes et traverse une rivière, en marchant sur l'eau, car la rivière est dure comme de la pierre. Il passe derrière une cascade et, dans le creux de la falaise, entre dans la maison où il garde ses filles. Pêpësu offre l'une d'elles en mariage à Aysa, en lui ordonnant de ne pas lui faire l'amour dans sa « blessure » (*a-rebe*), c'est-à-dire son vagin, mais par sa poche ventrale (*a-turi*). Le corps de ses filles était pareil à celui des femelles sarigues.

Un jour, Pêpësu invite Aysa à pêcher, mais tandis que Aysa pêche ce qui pour lui sont des poissons *enñe*, Pêpësu ne voit là que des feuilles mortes. À l'inverse, les poissons *enñe* que Pêpësu attrape de son côté, ne sont que des feuilles mortes pour Aysa.

Après quelques temps, Pêpësu décide d'aller visiter sa grand-mère. La femme sarigue d'Aysa, sur le point de donner naissance à un fils, avertit son mari que Pêpësu a l'intention de le manger. Aysa prend alors prétexte d'une chasse aux petits oiseaux *siribi-ñu*, appelés *turibi-ñu*⁴ par Pêpësu, pour s'échapper à tout jamais. On dit qu'il est retourné d'abord auprès de ses belles-sœurs, mais que, ne s'y étant pas plu, il est monté au ciel.

L'avant-dernier paragraphe de ce récit met en scène une équation perspective impliquant tant Pêpësu qu'Aysa, singulièrement intéressante par son aspect parfaitement symétrique. Dans une version très proche de celle-ci, un narrateur du haut Sécuré donne à ce passage un développement particulièrement important. En voici une traduction intégrale, qui reprend le plus littéralement possible l'original narré en yuracaré.

Aysa et Pêpësu [extrait] version Aniceto Herbi, Oromomo.

« Allons pêcher par là-bas ! » dit Aysa à Pêpësu. - « D'accord ». Ils partent à la pêche. Arrivés au bord de l'eau, Aysa crie : « Üjta ! Üjta ! Abracadabra ! », puis coupe l'eau avec le fil de sa machette. *Shaa !* le niveau de la rivière baisse.

Alors Aysa dit à Pêpësu. « Recueillons les poissons » [maintenant qu'il n'y a presque plus d'eau]. Aysa prend les bons poissons. Avec un bois, il perce les *enñe*. Pêpësu, lui, ne prend que des feuilles mortes. *Bos ! Bos !* Il les enfle les unes après les autres sur son bâton. Ce n'étaient pas des poissons, c'étaient des feuilles mortes. « Pêpësu, comment peux-tu recueillir des feuilles mortes ? Voilà des *enñe* », lui dit-il, en montrant ses prises. « Tes poissons ne sont que des feuilles mortes. »

Ils s'en vont un peu plus loin. Pêpësu rencontre alors une raie *isuna*. « Il y a une raie ici ! » dit-il à Aysa. - « Une raie, tu parles ! Ce ne sont que des feuilles mortes *noro-yle*. Ce ne sont rien que des feuilles », répond ce dernier. - « Quoi !? Comment peux-tu croire que ça n'est pas une

raie ? » s'exclame *Pêpësu*. Il la piétine et se fait piquer. *Aysa* s'avance : « Mais bien sûr que non, elles ne piquent pas, ces feuilles *noro-yle* ». *Ba, ba, ba, ba*, il les piétine à son tour. *Pêpësu* crie, effrayé : « Elles vont te piquer, *Aysa* ! Elles vont te piquer ! Ça me fait peur que tu les piétines ainsi ». [Mais *Aysa* n'est pas blessé].

Ensuite, ils rencontrent la vraie raie (*a-eme isuna*). Là aussi, *Aysa* dit à *Pêpësu* : « Voilà une raie ! » Mais *Pêpësu* répond : « Comment cela pourrait-il être une raie, si ce ne sont rien que des feuilles *noro-yle* ? » Et de la même façon que l'avait fait *Aysa*, *Pêpësu* piétine la raie. [Et il ne se passe rien].

Aysa et son beau-père continuent leur chemin. Arrive la nuit. Ils se couchent. Le jaguar se met à rugir. « Comment cela pourrait-il être le jaguar, si ce n'est rien d'autre qu'un crapaud ? » répond *Pêpësu*. Je vais aller te le chercher. » Mais *Aysa* de s'y opposer : « Non, n'y va pas, je ne veux pas que le jaguar me mange ». Quand *Aysa* est en train de dormir, *Pêpësu* va à la recherche du jaguar et le ramène : « Viens voir *Aysa* ! » - « Ah ! Ah ! Comment peux-tu m'apporter un jaguar », crie, effrayé, *Aysa*. - « Ça, un jaguar ? » *Pêpësu* le passe entre ses dents. Le jaguar se fatigue de ce manège et en est épuisé. *Pêpësu* va le jeter.

Les deux compagnons restent couchés un long moment. *Aysa* entend coasser un crapaud. « Ça, ça c'est vraiment un crapaud ! » s'écrie-t-il. - « Comment cela pourrait-il être un crapaud, si c'est un jaguar ? » répond *Pêpësu*. Quand *Pêpësu* s'endort, *Aysa* va également chercher le crapaud. Lui aussi le ramène. « Regarde, ce crapaud », dit-il à *Pêpësu*. Celui-ci soulève sa moustiquaire et voit le jaguar. C'est un jaguar qu'il voit. *Kshük kshük*, le crapaud se débat en bougeant les pattes dans les mains d'*Aysa*. « Ah ! Ah ! Pourquoi donc m'as-tu apporté ce jaguar ! Emporte-le, *Aysa*, s'il te plaît, il va me manger. Emporte-le et jette-le ! » - « Comment ce crapaud pourrait-il bien te manger ? s'étonne *Aysa*. C'est un crapaud, rien de plus qu'un crapaud. » Et *Aysa* le passe entre ses dents. « Comment vas-tu faire une chose pareille, *Aysa* ? Il va te mordre, il va te mordre la main. » [Mais rien ne se passe]. [...]

Si *Pêpësu* illustre bien des caractéristiques de l'animisme ou du perspectivisme, il ne se rapproche pas du prototype habituel mis en évidence par ces théories. Il ne s'agit pas, en effet, d'une espèce, d'un type d'êtres ou d'un collectif, que l'on perçoit d'abord comme différent et qui, dans des circonstances spéciales seulement, peut engager une interaction intelligible, en termes humains. Les singes, les oiseaux, les arbres, d'un point de vue humain, sont perçus par défaut comme des singes, des oiseaux ou des arbres. Ce n'est pas le cas de *Pêpësu* qui se promène dans la forêt, tel qu'il est. D'autre part, *Pêpësu* ne voit pas les humains autrement que comme ils sont pour eux-mêmes, bien que cette "transparence" ne soit qu'apparente. Lorsque *Pêpësu* et les humains interagissent, ils se rendent compte, en effet, qu'ils n'ont pas la même perspective et qu'ils ne vivent pas exactement dans le même monde.

Pêpësu, à la différence des vautours, n'est pas doté d'une perspective "déchue", ou n'ayant pas la complétude plénière de celle des humains. Lorsque *Pêpësu* et *Aysa* réalisent une partie de pêche, *Pêpësu* est en effet exactement, point par point, le symétrique inverse du personnage d'*Aysa*. Là où l'un voit des poissons, l'autre voit des feuilles ; lorsque l'un est piqué par l'une d'entre elles, qui pour lui est une raie, l'autre peut sans danger la piétiner car elle est inoffensive ; là, enfin, où le plus dangereux prédateur se présente, le jaguar, l'autre ne voit qu'un vulgaire et inoffensif batracien. Formellement, de tels quiproquos respectent une

équation perspective canonique. *Pêpësu* et *Aysa* sont capables de reconnaître des raies, pour reprendre cet exemple, chacun de leur point de vue. Ce cas est donc analysable à l'exemple de celui de *Tiri*, de l'aigle *wësho*, du poisson-chat et du serpent. Toutefois, à la différence de celui-ci, les quiproquos perspectifs qui se jouent entre *Aysa* et *Pêpësu* se bouclent ou se croisent symétriquement. Dans l'exemple du poisson-chat / serpent, on ignore comment l'aigle voit le poisson-chat des humains, et rien ne permet de supposer qu'il l'appréhende comme un immense serpent destructeur d'aigles. On est donc ici dans un cas de perspectivisme spécifique, où l'on peut postuler que *Pêpësu* et *Aysa* voient non seulement des choses différentes de la même façon, mais qu'ils voient les mêmes choses de façon inversée. Le poisson est à *Aysa* ce que les feuilles sont à *Pêpësu*, tout comme les feuilles sont à *Aysa* ce que le poisson est à *Pêpësu*. On en retire que *Pêpësu* est une inversion d'*Aysa*, ou réciproquement. *Pêpësu* décline un "anti-point de vue" humain, ou inversement, *Aysa* un "anti-point de vue *Pêpësu*".

Dans une large mesure, cette formule peut être contrôlée par toute une série d'oppositions qui distinguent le corps de *Pêpësu* du corps des humains : le rapport à la douleur, en premier lieu. On a vu que lorsque *Pêpësu* sent sa nuque qui le chatouille, il ignore qu'on perce son corps, et ne souffre pas, ne peut se rendre compte de ce qui se fait réellement "dans son dos", et ce n'est que lorsqu'il découvre qu'il est troué, ou qu'il est alerté par la fumée d'un feu que l'on a allumé dans son corps, qu'il prend conscience du danger. Il peut retirer son cuir chevelu sans douleur, mais lorsqu'on urine sur son crâne dénudé, il a automatiquement le réflexe de la douleur. Son corps similaire à de la pierre est capable de rendre inopérant le tranchant d'une machette métallique, en revanche, on peut lui infliger de sérieuses blessures avec une machette de cire. Tous ces éléments confirment que le corps de *Pêpësu* est une inversion d'un corps proprement humain : un corps qui n'a pas besoin de voir qu'on le blesse pour sentir qu'on le blesse, et que ne peut affecter de l'urine ou une machette de cire. À ces particularités proprement corporelles, s'ajoutent d'autres inversions : alors que la hotte de portage *wërta* est un instrument strictement féminin, *Pêpësu* est défini par cet accessoire dont il ne se départit jamais, tout en étant un homme ; ou encore, ses filles refusent le coït vaginal et sont fécondables par une poche ventrale, comme les opossums.

S'il est vrai que c'est le corps et ses habitudes qui différencient les points de vue de *Pêpësu* et d'*Aysa*, son "intérieurité" est aussi en cause, non pas que celle-ci ne soit pas formellement humaine : *Pêpësu* est bien conscient de lui-même – encore que sa réaction à la douleur permette d'en douter. Toutefois, s'il s'agit bien d'un être dont on peut analyser les caractéristiques selon le modèle animique, il présente une particularité qui ne peut se noter

que du point de vue d'une perspective humaine, complète et authentique. *Pêpësu* n'est pas seulement un être truculent, mais également un être stupide. Deux séquences narratives le démontrent. Dans la version du récit d'*Aysa* présentée ici, provenant du haut Isiboro, *Pêpësu* est tourné en dérision par *Aysa*, lorsque ce dernier lui indique comment il pourrait le rejoindre sur l'arbre dont il se rassasie des fruits. *Pêpësu*, non seulement croit aveuglément ce que lui dit *Aysa*, mais il est incapable d'agir spontanément avec son propre corps, en faisant usage de ses bras et de ses jambes. Dans une autre séquence du même récit, recueillie seulement sur le haut Sécure, *Aysa*, qui a faim, demande à *Pêpësu* d'aller lui chercher un peu de maïs. Mais *Pêpësu* s'avère incapable de mémoriser ce qu'il doit aller chercher. Et à plusieurs reprises, il doit revenir auprès d'*Aysa*, demandant : « C'est quoi déjà que je dois aller chercher ? J'ai oublié ». Ce n'est qu'à la troisième tentative qu'il peut remplir sa mission. Non seulement *Pêpësu* n'a pas beaucoup de jugement, mais il n'a pas non plus de mémoire.

Comme dans le cas des vautours, on peut sans doute affirmer que, formellement, le rapport à soi de *Pêpësu* est identique à celui que les humains ont avec eux-mêmes. Comment expliquer sinon que *Pêpësu* ait une famille, etc. ? Pourtant cette identification n'est certainement pas ce qui fait de *Pêpësu* un personnage intéressant aux yeux des Yuracaré. Ce qui est au cœur des jeux de perspective autant que de la description du comportement de *Pêpësu*, c'est précisément son anti-point de vue. Il n'est pas question de douter que *Pêpësu* ait un point de vue, mais son point de vue, dans la logique qu'il déploie, dérive de celui des humains. Contrairement à l'idée selon laquelle le perspectivisme pourrait être fondé sans recours à un quelconque artifice "projectionniste", cet exemple suggère qu'il faut d'abord un point de vue humain pour pouvoir penser, et projeter son inversion dans un être susceptible de l'incarner, le recours à cet artifice de pensée servant précisément à mettre en évidence l'authenticité du propre point de vue des humains. *Pêpësu* est en effet une construction intellectuelle, fruit de l'imagination des Yuracaré, qui n'est pas simplement un poisson ou un batracien doté d'un point de vue qui lui serait propre. Le problème que résolvent les Yuracaré, en ontologisant cet être, va donc au-delà de la polarité entre les humains et les non-humains. *Pêpësu* offre la possibilité de penser l'existence d'un *antihumain*, une innovation plus spectaculaire que celle des vautours, dont la perspective n'était posée que comme une perspective humaine corrompue.

c. Les êtres sans anus

Le troisième type d'existants, dont la perspective révèle l'intérêt des Yuracaré pour penser leur rapport à soi, s'apparente partiellement au cas de l'ogre *Pêpësu*. Comme cet être forgé par le génie de leur spéculation perspective pour incarner un point de vue inverse du leur, les *Boshitta-w* ou *Moshitta-w*, suivant les parlers, n'ont pas un point de vue qui se rattacherait à une espèce dont les pratiques, le comportement ou l'éthogramme seraient accessibles à l'observation. Il s'agit, tout comme *Pêpësu*, d'existants imaginaires. À la différence de(s) *Pêpësu*, il s'agit cependant d'une espèce ou d'un collectif : si l'on parle de *Pêpësu*, on doit en revanche toujours parler des *Boshitta-w*, ce que d'ailleurs confirme grammaticalement le marqueur (-w) de pluralité par lequel se termine leur nom propre. Moins célèbres que *Pêpësu*, dont le portait est riche d'une multitude d'anecdotes cocasses, ces êtres n'apparaissent que dans un seul récit, et ne présentent que deux spécificités notoires : en premier lieu, ils vivent non loin du lieu de résidence d'*Ayma-shuñe*, à savoir dans le grand aval des rivières, juste avant que celles-ci ne se précipitent dans cette cascade qui prélude au lieu de séjour du grand destructeur igné. Cette localisation, à proximité des confins et de l'horizon, n'en fait pas des êtres que l'on peut rencontrer, comme *Pêpësu*, au cours d'une partie de chasse. Seuls de véritables héros mythiques explorateurs des confins du monde peuvent les découvrir. La deuxième particularité de ces êtres se situe au niveau de leur anatomie : contrairement aux humains, mais aussi à la plupart des animaux qui intéressent les Yuracaré, ces êtres se caractérisent par leur absence d'anus (*sorejta* ou *newé-tebe*), défaut qui a des conséquences physiologiques importantes. Si les *Boshitta-w* peuvent évacuer du liquide et par conséquent boire, en revanche, ils ne peuvent ingérer aucune matière solide. Ils en sont réduits à mâcher leur nourriture et à la recracher sans l'avalier. Le récit de l'homme perdu, dans lequel apparaissent les *Boshitta-w*, raconte comment ce héros du passé (dont le nom n'est pas connu) s'embarque, sur l'invitation d'un tronc d'arbre à la dérive, à le suivre vers l'aval des rivières. Arrivé au haut de la chute d'eau, l'homme peut, *in extremis*, sauter à terre, échappant à la destruction de son camarade bois flotté. Il commence alors à errer dans la forêt.

Histoire de l'homme perdu [extrait résumé], version Calixto Terrazas, Haut Isiboro.

L'homme avançait dans la forêt sans savoir où aller, et il commençait à avoir faim. Chemin faisant, il tombe par hasard sur une plantation d'arachides. « Chic, voilà de quoi me nourrir » se dit-il. Pourtant, au moment où il essaie d'arracher une touffe de cacahouètes, il est fait prisonnier

par un piège à glu, qu’avaient disposé là les *Boshitta-w*. Il essaie de se dégager, mais est bien en peine d’y parvenir. Lorsqu’il veut dégager son bras avec son pied, c’est son pied qui reste collé.

Sur ces entrefaites, arrivent les *Boshitta-w*. « Regardez, un petit agouti a été pris dans notre piège. On va l’appivoiser, d’accord ? » Ils ramènent alors leur petit agouti à la maison et l’entourent de soins. À un certain moment, ils lui apportent de la nourriture. Ils découvrent un peu plus tard qu’il a déféqué. « Mais qu’est-ce donc qu’a fait notre animal familier ? »

L’homme apparaît un peu plus tard en personne. « C’est moi, votre animal familier » dit-il aux *Boshitta-w*. - « Très bien, mais dis donc, qu’est-ce que tu as fait là ? » - « J’ai déféqué, pourquoi ? » - « Comme c’est joli, comme c’est bien ce que tu es capable de faire. Nous aussi nous aimerions déféquer. Tu ne voudrais pas nous faire un anus à nous aussi ? » - « Si vous voulez, mais c’est dangereux. » - « Non, ne te fais pas de soucis, nous aussi, nous voulons un anus » - « Si vous y tenez ! »

Alors l’homme va chercher un roseau à flèche *bëë* qu’il taille en pointe. *Toj!* Il plante le bois dans le postérieur d’un *Boshitta-w*, puis d’un autre. Mais ceux-ci n’arrêtent pas de saigner, et meurent les uns après les autres. « Quoi ! mais tu es en train de nous tuer ! » s’exclament-ils. - « Je vous avais bien dit ! » Les *Boshitta-w* veulent se venger et contraignent l’homme à décamper. Celui-ci poursuit son chemin. [...]

Cet épisode, relativement bref, nous confronte dans un premier temps à une situation perspective habituelle : un humain est vu comme un agouti, mangeur de cacahuètes dans la perspective des *Boshitta-w*. Cette apparition d’humain en agouti est-elle un hasard ? On pourrait le croire, mais quelques raisons laissent penser que la forme agouti est une apparence privilégiée que prennent les humains d’un point de vue de prédateur, auquel on pourrait associer les *Boshitta-w*. Il faut ici revenir sur un point d’interprétation, laissé en suspens dans l’examen de la geste de *Tiri*. On se rappelle en effet que *Tiri* découvre qu’il vit avec les jaguars *Púy dara* lorsqu’il est informé par une grand-mère agouti, qui ne comprend pas comment il peut attaquer “sa grand-mère”, lui explique qu’il vit avec ses ennemis, et plus précisément les assassins de ses propres parents. Si l’agouti – et non pas un autre animal – est capable de révéler à *Tiri* sa vraie identité, de se comporter comme une « personne authentique » avec lui ce n’est certainement pas un hasard. On pourrait faire l’hypothèse, qu’en partant chasser les agoutis, *Tiri* n’a fait que découvrir, dans une perspective de prédateur, ses propres parents, c’est-à-dire des humains. Bien que ce type d’interprétation ne soit évidemment pas fourni par les narrateurs ou les commentateurs du récit avec autant de transparence, il n’empêche qu’il peut être postulé par deux faits concomitants. En premier lieu, les agoutis *ishete* sont les seules proies auxquelles les Yuracaré ont donné une multitude de surnoms, tous synonymes les uns des autres, une prolifération onomastique qui fait de cette espèce une espèce saillante, au regard des autres, et donc ayant suscité un intérêt particulier de la part des Yuracaré. On peut plaisamment les appeler *Bëruyo*, *Muyüyü(y)*, des noms de sens opaque, mais aussi *Sipe-tanti*, « graine de palmier *motacú* », graine dont les Yuracaré sont friands. Par ailleurs, ils possèdent un autre surnom : *kula-manshi*. Or, la racine de ce terme,

manshi, désigne ces « autres » des Yuracaré que sont les *Manshi*, terme dont on a vu qu'il désigne l'humanité hypogée à laquelle se rattache leur "origine", ou encore les humains qu'ils ne sont pas devenus. Littéralement, *kula-manshi* signifie les « *Manshi* roses, ou mûrs » (en raison de la couleur fauve du pelage de l'agouti).

Mais là n'est pas le plus important de cette rencontre avec les *Boshitta-w*. L'homme perdu, lorsqu'il se meut sous sa forme agouti autant que lorsqu'il se présente à eux en personne, a la particularité d'avoir un anus et de déféquer. Cette situation conduit à un cas de perspectivisme très peu conventionnel, qui dépasse tout ce que l'on a pu analyser jusqu'à présent. Sans doute, ici aussi, la maxime de la co-dépendance d'un point de vue et d'une forme corporelle spécifique est respectée. Mais la spécificité de ce perspectivisme tient au rapport qui peut être établi entre le point de vue *Boshitta-w* et le point de vue des humains. Le comportement des *Boshitta-w*, lorsqu'ils découvrent la particularité anatomique de l'humain sous sa forme agouti, puis lorsque ce dernier se présente en personne, porte à rire. Comment ceux-ci peuvent-ils présenter l'anomalie grotesque qui les caractérise ? Avoir sous les yeux, comme l'homme perdu, ou avoir à l'esprit, comme les auditeurs, un tel corps, contredit l'attente que l'on se fait de l'anatomie et de la physiologie de la digestion. Cela porte, par conséquent, à créditer les *Boshitta-w* d'un corps contrefait ou pour le moins imparfait, au même titre qu'un humain peut naître différent du modèle convenu. Or, une telle attitude n'est pas partagée par les *Boshitta-w*. Ceux-ci, loin de trouver ridicule ou contrefait cet humain, n'y voient pas une anomalie, alors que dans une logique perspective bien respectée, ils auraient pu exprimer une réaction de ce type : « Oh horreur ! il défèque ». Plus encore, les *Boshitta-w* sont immédiatement saisis du désir de ressembler à leur animal familier, d'où leur insistante sollicitude. Il semble justifié donc d'en tirer la conclusion que le corps des *Boshitta-w* est inférieur, sur l'échelle de la perfection, à celui des humains. Si l'on peut dire que formellement les *Boshitta-w* ont un rapport avec eux-mêmes équivalant à celui qu'ont les humains avec eux-mêmes (ils vivent dans des villages, ont des animaux familiers), ils n'en sont pas moins dépendants du point de vue humain, qui leur est hiérarchiquement supérieur.

Un deuxième point est également fondamental dans ce cas. La théorie du perspectivisme postule qu'un non-humain s'appréhende comme un humain, en dépit de l'apparence spécifique qu'il peut avoir dans une perspective humaine. Or, à la différence de ce qu'implique cette définition, qui recouvre parfaitement le cas des animaux et des plantes vis-à-vis des hommes, l'homme perdu voit les *Boshitta-w* de la même façon que les *Boshitta-w* se voient eux-mêmes : sans anus. Les *Boshitta-w*, contrairement à des oiseaux, des mammifères ou des reptiles, ne peuvent donc pas s'appréhender avec un corps d'humain, en deçà de la

forme corporelle telle qu'elle peut être perçue de l'extérieur, car ils n'ont bien entendu qu'une forme corporelle à disposition. En d'autres termes, cette situation affirme la possibilité de penser une catégorie intermédiaire entre humains et non-humains (qui se perçoivent comment des humains), celle des "pseudo-humains", qui se définissent par une altération partielle du point de vue humain, une altération qui a trait ici à un détail incompressible de leur anatomie. Ce détail est en effet une limitation absolue ; si les imparfaits *Boshitta-w* peuvent être désireux de perdre le détail corporel qui les distingue, ils font disparaître leur propre point de vue spécifique. Une telle disparition est hors du cadre conceptuel de la métamorphose ; elle renvoie au domaine de la chirurgie plastique, avec les risques que l'on peut imaginer.

Un dernier point, enfin, avant d'abandonner les *Boshitta-w*, pour reprendre l'analyse de leur cas dans une autre ligne d'interprétation perspectiviste. Comme l'indique Viveiros de Castro, si les animaux, les plantes ou les esprits ne se voyaient pas comme des humains, alors, on serait en droit de supposer que les uns et les autres spéculent sur le fait que, derrière la forme corporelle, des existants envisagés dans leurs perspectives spécifiques se voient de la même façon qu'eux. Or c'est de l'impossibilité d'une telle situation (ou de son absence de mention ethnographique) que l'on doit tirer la conclusion que les « animaux doivent nécessairement se voir comme des humains »⁶⁵. Une telle spéculation n'est pas explicitement apparente dans le cas des *Boshitta-w*, mais l'approche cependant de très près. En effet, avant d'être présent en personne, l'homme perdu se présente parmi les *Boshitta-w* comme un agouti. La rencontre d'un agouti n'a rien d'exceptionnel pour les *Boshitta-w*. Cependant, ces derniers se surprennent que cet agouti en particulier défèque. Cette surprise tend donc à prouver que les agoutis "normaux", ceux auxquels ils sont habitués, n'ont pas cette propriété. En forçant l'interprétation pour mieux saisir la logique appliquée dans ce cas, il en découle que tous les êtres dans le monde *boshitta-w* sont des êtres sans anus. Voilà donc attesté le fait que les *Boshitta-w* ne peuvent pas faire autrement que spéculer que les non-*Boshitta-w* se perçoivent comme des *Boshitta-w*. Cette caractéristique confirme, par un autre biais, que les *Boshitta-w* constituent des "pseudo-humains", et par conséquent, qu'à l'instar de *Pépèsu*, ils incarnent une perspective qui dérive logiquement de la perspective des humains, et ne peut donc lui être contemporaine. On ne saurait par conséquent analyser le problème des *Boshitta-w* sans accepter que les Yuracaré ont projeté et déformé leur propre perspective dans celle de ces existants imaginaires, en en rendant ainsi encore plus saillante l'authenticité et la perfection.

⁶⁵ Viveiros de Castro (2002b, p. 377).

CHAPITRE IX

L'ATTENTION AUX EXISTANTS SUBTILS

Le premier problème auquel on se trouve confronté, en abordant le rapport que peut entretenir une population quelconque avec les esprits, est celui des caractéristiques ontologiques générales qu'elle leur attribue et des propriétés différentielles à travers lesquelles elles peuvent le cas échéant les distinguer les uns des autres. Le second problème correspond aux rapports que l'on peut, en tant qu'humain, établir avec chacun d'entre eux une fois reconnues leurs spécificités propres. D'une manière générale, pour les Yuracaré, comme pour d'autres populations qui accordent de l'importance à de tels existants, deux caractéristiques sont essentielles pour définir le statut ontologique des esprits. D'abord, ce sont des existants dont la présence (ici et maintenant) est déduite d'événements qui se prêtent à leur en imputer la responsabilité. Le fait qu'il existe des éclairs, que certaines personnes souffrent de maladies incurables, tout comme la fréquence relative d'animaux en certains lieux peuvent ainsi être attribués à leur agir ou

à leur présence. Le sentiment de leur proximité peut s'inférer également de troubles émotionnels spontanément ressentis, telle la peur éprouvée en forêt à l'audition d'un bruit étrange. C'est donc par la médiation d'un savoir cosmologique que certains événements, constatés ou éprouvés, servent d'indices à l'existence d'esprits convoqués et évoqués comme autant de facteurs de causalité intentionnelle, bien qu'échappant à toute évidence sensible.¹ La seconde caractéristique qui vient définir les esprits réside en leur puissance, ou leur capacité d'action qui dépasse celle des humains : il existe toujours une différence qualitative entre eux et « nous » sur le plan de l'agir. Les esprits sont capables de provoquer des effets qu'aucun humain – sauf précisément s'il établit des contacts avec eux – ne sera jamais en mesure de produire. Quel humain, en effet, pourrait « produire un éclair » ou « voler une âme » ? En ce sens, les esprits n'appartiennent pas au règne de la “surnature”, mais davantage à celui d'une “surhumanité”, ils sont similaires aux humains, mais à la puissance “esprits”.

Cette dernière caractéristique, qui implique que l'agir spirituel est dans la continuité de l'agir humain, permet de le doter d'une dimension morale : les esprits peuvent agir bien ou mal, par rapport à « nous ». On retrouve donc dans les propositions qui les décrivent, un parallélisme avec l'expérience de la polarité “sublunaire” entre humains, c'est-à-dire avec la distinction pronomiale nous / eux. On sait que, dans de nombreuses sociétés amazoniennes, les esprits sont fondamentalement ambivalents et que leur attitude positive ou négative vis-à-vis de soi est circonstancielle : tel esprit pourra, suivant les circonstances, être mauvais, méchant, prédateur, mais aussi associé ou ami. C'est sur la base de cette ambivalence que, par exemple, C. Fausto a forgé la notion de « prédation familiarisante », qui permet de décrire comment l'inimitié peut être transformée, notamment à travers les pratiques chamaniques et la maladie, par le biais de la familiarisation, en une association positive avec des entités originellement prédatrices².

Chez les Yuracaré cependant, une telle ambivalence n'est pas de rigueur, ou en tout cas largement moins présente. Il y a en effet pour eux deux classes d'esprits. D'un côté, les *Mororuma*, qui s'engagent vis-à-vis des Yuracaré à travers le régime idéalisé des relations de parenté *apta*, marqué par la suspension de toute attitude prédatrice. Ce sont

¹ En termes abstraits, et en mettant de côté l'aspect intentionnel de l'action des esprits, on pourrait oser les comparer à des schèmes ou à des structures : les schèmes comme le suggérait Lévi-Strauss (1962), ne peuvent pas faire l'objet d'une appréhension immédiate et ne peuvent être que déduits des résultats de leurs opérations.

² Cf. Fausto (2001).

des esprits qui font preuve de protection, de compassion, d'amitié, de bienveillance. Et face à eux, se manifestent précisément "d'autres esprits" dotés d'intentions généralement négatives envers les humains dont ils font généralement des proies.. Ces derniers, à l'opposé des *Mororuma* qui se comportent tels des parents, sont des existants bien davantage présentés comme des inconnus, des "gens étrangers", des *aliud* considérés sur ce mode de l'inimitié, et dans bien des cas des ennemis acharnés, voleurs d'âmes et d'enfants. Les esprits se prêtent ainsi à une identification différentielle à soi. Les bons esprits, *Mororuma*, peuvent être considérés en effet comme le redoublement au plan spirituel du point de vue par lequel les Yuracaré se caractérisent en tant que « nous » ; ils s'opposent ainsi à d'autres esprits, qui ne sont pas leur négation, mais précisément d'"autres esprits" (et bien souvent des ennemis) comme les voisins terrestres des Yuracaré sont d'"autres gens" : « eux » (et dans certains cas des ennemis). C'est donc cette proximité à soi des *Mororuma* et le fait qu'ils partagent un même point de vue qui expliquent qu'ils agissent de façon positive. Alors que la distance à soi des seconds en fait des esprits moins connus, et par conséquent, plus susceptibles d'être "mauvais".

Cette dichotomie est également le point d'ancrage des pratiques à travers lesquelles les humains peuvent entendre interagir intentionnellement avec les esprits. Aujourd'hui, exclusivement ou presque, ce rapprochement se réalise sur le mode de la sorcellerie – à travers des activités cryptiques, conditionnées elles-mêmes par les émotions et les sentiments négatifs que génèrent des tensions sociales – et renvoie donc à des rapports avec des "esprits négatifs", c'est-à-dire des ennemis au contact desquels le sorcier deviendra lui aussi un ennemi, un être asocial et marginal. Autrefois, cependant, l'activité chamanique pouvait être socialement valorisée, lorsqu'il était question de faire bénéficier son entourage de potentiels bienfaits, mais elle se réalisait alors davantage, si ce n'est exclusivement – on verra plus tard pourquoi il est important de faire ces nuances – avec les *Mororuma*, c'est-à-dire non pas avec des esprits dont le point de vue est étranger au nôtre, mais avec des esprits « comme nous », encore que plus puissants, mais aussi susceptibles de se mettre à notre service.

Parvenir à servir d'intermédiaires entre leur communauté de parents et les esprits, et démontrer à ceux qui n'y accédaient pas, la réalité de leur présence, ne pouvait être obtenu que grâce à un dépassement de soi, à travers lequel les chamanes devenaient eux-mêmes esprits, c'est-à-dire acquéraient une intensité ontologique du même ordre que celle des êtres avec qui ils prétendaient entretenir des relations, sans pour autant

devenir des morts et passer “de l’autre côté”. Ce dépassement de soi n’était accessible que par le truchement de tout un appareillage de mise en condition et d’actions sur soi spécifiques. La discipline était le prix à payer pour être reconnu par les esprits et, par conséquent, être socialement considéré comme un spécialiste. Le chamanisme, à travers les techniques nécessaires à une possible élection par les esprits, offrait la possibilité d’une réalisation de soi au-delà des limites de la capacité commune à agir dans le monde. La preuve, ou la garantie d’un tel dépassement, passait par la faculté de faire participer les esprits à des réunions collectives au cours desquelles les non-chamanes pouvaient entrer en communication personnelle avec eux, leur poser des questions sur le devenir de leurs morts, recevoir parfois des cadeaux de leur part ou encore se faire soigner.

1. L’économie cosmologique des esprits

L’univers spirituel yuracaré est décrit à travers des termes qui confirment sa structuration globalement duale. Mais les deux “moitiés” ne sont pas égales : d’abord les bons ne sont constitués que d’une seule classe alors que les autres appartiennent à plusieurs genres. Par ailleurs, comme le disait un interlocuteur du haut Sécure, les *Mororuma* sont peu nombreux car, comme les *pëpë-shama-w* autrefois, ils ne se reproduisent guère. En revanche, les autres esprits sont une multitude et se reproduisent à foison. À ce rapport inégal qui s’exprime par la polarité un / multiple, s’en ajoutent d’autres. Les principaux termes que l’on a retenus pour se guider dans la terminologie des esprits, les termes *Mororuma*, *elle a-eme*, *shama-ta* peuvent être considérés à plusieurs titres comme des types d’esprits, mais ils ne renvoient pas tous (ou pas toujours) à des “réalités spirituelles” identiques. Cela est particulièrement vrai du terme *shama-ta* qui peut être synonyme d’apparitions ou de fantômes, et en ce sens, renvoie moins à un type d’êtres qu’à une modalité de manifestations spirituelles. Pour bien comprendre ces distinctions, on présente dans les pages qui suivent des portraits des trois principales “classes d’esprits” (et de leurs variantes le cas échéant). Cette description des pièces principales de l’échiquier spirituel ira de paire avec la caractérisation des règles qu’elles suivent dans leurs rapports réciproques ou dans leurs rapports aux humains, mais n’omettra pas non plus de mentionner les détails qui ont été retaillés par influence exogène.

a. Les *Mororuma* : des maîtres de l'éclair au redoublement hyperbolique de soi

Dans la nomenclature des termes utilisés pour évoquer les esprits, celui de *Mororuma* est le seul qui puisse être tenu pour un nom propre et par conséquent un nom d'espèce : cette reconnaissance taxonomique témoigne d'un exergue que le savoir bâti sur ces esprits ne dément pas. Leur nom n'est cependant pas une étiquette sonore arbitraire, car il est associé à leur lieu latent de résidence. Les Yuracaré glosent le terme comme « ceux qui vivent dans la montagne », « ceux de la montagne », s'appuyant sur le fait que *mororo* signifie « montagne ». Relativement évidente, si l'on tient compte de l'absence de polysémie de la racine *mororo*,³ cette glose étymologique reste toutefois approximative, car elle ne prend pas en considération le segment terminal [*uma*], aujourd'hui démotivé et sémantiquement opaque, mais sans doute apparenté historiquement au suffixe *-uma* ou *-wma*, qui s'observe sur des racines verbales, des adjectifs ou des numéraux. Ce suffixe grammatical, lorsqu'il est associé à une racine verbale, a une valeur itérative et peut être rendu par des expressions comme « à plusieurs reprises », « plusieurs fois d'affilée » ; dans d'autres cas, il prend une valeur distributive signifiant « chacun », « les uns et les autres »⁴. L'écart conceptuel entre les valeurs itérative ou distributive du suffixe grammatical *-uma* et son usage sur un composé à valeur de nom propre, dont le terme utilisé pour montagne est la racine, n'est présentement pas saisissable. En revanche, la possibilité de construire des noms propres avec une dérivation [*uma*] n'est pas fortuite et n'est pas exclusive au terme *Mororuma*. Si elle n'est plus productive aujourd'hui, cette marque terminale est attestée dans de nombreuses sources anciennes sur des noms propres masculins, malheureusement sans signification reconstituée actuellement : un nom d'esprit (d'Orbigny indique que "*Sararuma*" est une alternative au nom d'*Ayma-shuñe*,⁵ et de nombreux noms de personnes ("*Pinantuma*", "*Seylchuma*", "*Nirituma*", "*Silisiuma*", etc.)⁶ Quel qu'ait été le processus historique de sa genèse, le terme *Mororuma* est clairement un nom propre

³ *Mororo* désigne plus particulièrement la cordillère des Andes, et est régulièrement traduit par l'espagnol *serranía*. Les dérivés construits sur la racine *moro* relèvent de l'accident topographique. *Moro-to* signifie ainsi « bosse », « colline », et peut être dit soit d'une élévation de terrain, soit d'une irrégularité de surface, par exemple la bosse que provoque un caillou placé sous une couverture.

⁴ Pour une discussion de la valeur sémantique de ce suffixe, de ses usages grammaticaux et de ses deux valeurs répétitive et distributive, cf. la mise au point de R. van Gijn (2006, p. 91, 98 et 189-190).

⁵ "*Sararuma*" pourrait être une transcription de "*Tërëruma*" (cf. chapitre III/2/a). Si la relecture de *Sararuma* en *Tërëruma* est correcte, elle permettrait de mettre en parallèle *mororo*, « montagne » et *tërërë*, « éclair ». Mais ce genre de relecture n'est pas assez certaine pour que, sur sa base, on cherche à en tirer des conclusions.

⁶ Pérez (1998 [1796], p. 23-24) pour les exemples cités.

aujourd'hui. Il peut être utilisé au singulier, mais recevoir aussi la marque de pluralisation *-w*. Dans la majorité des cas, lorsque l'on n'a pas la nécessité de les désigner comme un collectif de personnes, on utilise le terme au singulier, usage auquel on se conformera ici.

Si les montagnes servent de point d'ancrage à la désignation de ces esprits, le rôle éponyme du relief n'implique pas qu'il faille considérer ces esprits comme des hypostases ou des personnifications de montagnes, comme on le relevait précédemment. Les Yuracaré n'attribuent pas de noms propres à des montagnes spécifiques, ne comptent aucun récit mythologique qui expliquerait l'origine de l'une ou de l'autre comme la métamorphose d'un personnage du passé, et il n'existe aucune relation dyadique fixe entre un esprit et une montagne. Cet ensemble de lacunes contraste avec l'ethnographie des hautes terres où la personnification des montagnes – au moins des plus singulières – ne fait aucun doute. Les Yuracaré se contentent de dire qu'il y a des *Mororuma* dans les montagnes, mais ne disent jamais que les montagnes sont des *Mororuma*.

Comme tous les esprits, les *Mororuma* n'ont pas d'origine explicite. Ils n'ont pas été créés, et existent comme une composante du paysage au même titre que les reliefs où ils résident ;⁷ de même, ils sont dotés d'une puissance, d'une capacité d'agir dans le monde qui dépasse celle des humains, sans qu'il s'agisse pour autant d'une puissance véritablement créatrice. À la différence des démiurges du passé, ils ne sont en rien responsables de l'état actuel du monde. Dans le savoir commun, les *Mororuma* sont tenus pour les plus brillants des esprits et leur force, leur énergie, s'il la partage avec d'autres esprits, est dans leur cas dotée d'une expressivité positive. L'attribut qui marque le plus spectaculairement leur puissance est la foudre *tërërë*,⁸ et plus particulièrement les décharges électriques qui zèbrent le ciel dans un fracas assourdissant. Lorsqu'un coup de foudre isolé tombe, on pourra dire qu'un *Mororuma* est allé à la chasse ; si un orage violent fait rage, il s'agit sans doute d'une bataille que ces esprits livrent à leurs ennemis ; quant à l'apaisement des "éléments", il coïncide avec leur retour à la maison. Les puissants éclairs des *Mororuma* sont qualifiés de gais ; ils contrastent avec les grondements de tonnerre sourds, lointains et sans éclairs, tristes

⁷ À une certaine occasion, un jeune Yuracaré du haut Isiboro s'interrogeait spontanément sur leur existence en commentant l'émergence de l'ultime humanité. Les *Mororuma* existaient-ils avant l'arrivée de *Tiri* ? Il conclura par une alternative : soit ils étaient là de tout temps, soit ils sont sortis de l'orifice par lequel émergèrent les *Manshi* (la seconde humanité).

⁸ D'Orbigny a bien relevé la force de cette connexion puisqu'il définit même "*Mororoma*" comme un « dieu du tonnerre » (1844, p. 215).

autant par leur registre sonore que par leur signification, puisqu'ils sont réputés coïncider avec le trépas d'humains dont l'âme a été emportée par des (mauvais) esprits qui fêtent ainsi l'arrivée parmi eux de nouveaux individus, ou encore se réjouissent qu'un serpent ait mordu quelqu'un.

L'étroitesse du lien entre les *Mororuma* et la foudre tonitrueuse est une topique classique pour les Yuracaré, elle percole dans la mythologie et trouve place jusque dans le lexique. Qualifié de *Mororuma*, *Chóbiri* est un personnage mythologique qui reçoit le surnom de « fils de l'éclair du Tonnerre ? », <*tërërë a-bonto*>⁹, une épithète plus métaphorique que littérale, qu'il tiendrait de son apparition fracassante parmi les aïeux, sous la forme d'un petit enfant, au point d'impact d'un éclair sur le sol. C'est ce même registre de la foudre brillante et puissante qui rend évidente la détention par les *Mororuma* d'une foudre qui renvoie à ou absorbe l'image concrète d'une fronde, d'une arquebuse, ou encore, dans les versions actuelles influencées par les films de guerre, d'un bazooka.¹⁰ Quant au lexique, il a ratifié le lien étroit de l'éclair avec une arme, l'éclair se disant en effet <*tërërë a-miim-ta*>, « l'arc de la foudre ».¹¹ Cette arme des *Mororuma* qu'est la foudre est en général mise au service des humains, par exemple pour détruire les pierres ou les jarres où les mauvais esprits cachent des âmes humaines. Fidèles alliés, les *Mororuma* exigent toutefois de la part des humains un comportement empreint de respect et ils n'hésiteront pas à exercer leur vindicte en cas de manquements, notamment, dit-on, lorsqu'un apprenti chamane ne suit pas les vœux de chasteté impliqués par sa vocation.¹² Bien que résidant dans les montagnes, les *Mororuma* sont aussi, et peut-être davantage, des êtres célestes plutôt que terrestres, situés du moins au point de jonction de ces deux espaces. Certains Yuracaré estiment que les *Mororuma* se trouvent de préférence sur les crêtes des montagnes,¹³ d'autres les

⁹ Le nom de *Chóbiri*, attribué au Fils du Tonnerre, fait référence à une espèce particulière de martin-pêcheur. Le rapport métonymique entretenu entre le martin-pêcheur de cette espèce et l'éclair ne semble toutefois pas dû au hasard. Le générique qui est utilisé pour désigner la catégorie des martins-pêcheurs dans laquelle se range *Chóbiri*, *tërëjtërë*, est un composé constitué par réplication du groupe *tërë* qui inévitablement renvoie au nom de la foudre, *tërërë*. Le lien qui relie les martins-pêcheurs à la foudre n'a cependant pas pu être éclairci.

¹⁰ Cf. chapitre IV/3/b, les commentaires du récit de *Chóbiri*.

¹¹ Le tonnerre, en revanche, n'est pas associé à la figure d'un trait, mais est simplement nommé *tërërë a-posoj-to*, « l'explosion (sonore) de la foudre ».

¹² C'est probablement pour cette raison que l'on indique que les *Mororuma* étaient les vecteurs de la maladie dite *tërërë-shumë-w*, « le souffle du tonnerre », une maladie de la peau qu'on m'a décrite sur le haut Isiboro comme étant la rougeole (*sarampión*), mais que je suppose être davantage la variole.

¹³ Quelques Yuracaré qui eurent l'occasion de m'accompagner à Cochabamba m'indiquèrent ainsi que le mont Tunari, visible depuis la ville, avait toutes les chances d'être peuplé de *Mororuma*. Il s'agit de la seule montagne qui présente à la vue un sommet plutôt tabulaire avec une falaise rocheuse, contrastant avec les reliefs plutôt arrondis des environs. Mais la référence à un sommet dénudé ou rocheux n'est pas

voient de façon privilégiée dans des reliefs *mojoto* (sommets tabulaires), la seule catégorie orographique singularisée de leur lexique. D'autres, comme certains interlocuteurs du Chapare, ne les voient qu'au ciel, allant jusqu'à nier leur rapport intrinsèque aux montagnes. Mais la plupart d'entre eux se contentent de dire que les *Mororuma* se déplacent dans les cieux et dans les nuages, généralement conçus comme des prolongations ou des émanations vaporeuses des montagnes.¹⁴ Les cumulonimbus les plus spectaculaires (*yometa*)¹⁵ peuvent être décrits comme leurs maisons et l'on entendra à ce propos que les *Mororuma* sont aussi les « maîtres des nuages », <*yometa a-sono*> (haut Sécure). La dimension céleste des *Mororuma* se retrouve également dans la manière dont on évoque les mouvements nécessaires à des interactions avec les humains : tandis que les esprits doivent descendre (*shopto*) auprès des humains, ces derniers doivent réciproquement se diriger vers le ciel pour les appeler.¹⁶ Peut-être les lieux de résidence de ces esprits étaient-ils plus clairement établis quand le complexe chamanique yuracaré était en vigueur. Sur le haut Isiboro, une trace de cette situation était encore perceptible. On disait ainsi que des *Mororuma* vivaient au lieu-dit *Tëjkuyakuyanñu* (le nom d'un sommet en amont de la communauté). Ce nom aurait été transmis par un chamane décédé et aurait correspondu au nom du (ou des) *Mororuma* qui vivai(en)t à cet endroit¹⁷. Sur le haut Sécure, on se rappelait que les compagnons du dernier chamane actif disaient venir d'un lieu nommé *San José*.

Là aussi, la mythologie confirme ces prémisses générales en les amplifiant. Dans le récit d'origine de Lune et de Soleil, pour atteindre *Erreye* qui réside au quatrième et

obligatoire, en effet, un autre relief réputé abriter des *Mororuma*, qui se distinguait depuis le haut Sécure, était totalement recouvert de végétation.

¹⁴ Il s'agit d'une rationalisation d'observations météorologiques puisqu'il est en effet presque impossible de voir un ciel couvert de nuages à l'ouest, alors que les Andes seraient dégagées et ensoleillées. La Cordillère se perd bien souvent dans des moutonnements nuageux, même en cas de beau temps. La photographie en introduction donne une bonne représentation d'une telle situation.

¹⁵ Il n'est pas inintéressant de constater que, selon les descriptions des météorologues, les *cumulonimbus* constituent des nuages denses à extension verticale considérable qui s'épanouissent dans une immense tour ou montagne, dont la région supérieure est souvent plane et peut s'étaler en forme d'enclume ou de vaste panache. Les *cumulonimbus* peuvent atteindre des tailles verticales spectaculaires, de plusieurs kilomètres, et les phénomènes, à la fois thermiques et de ionisation, qu'ils génèrent, provoquent de puissants éclairs. Les particularités physiques de ces nuages rappellent donc, non seulement les reliefs tabulaires *mojoto* qui constitueraient par excellence le lieu de résidence des *Mororuma*, mais aussi la capacité de ceux-ci à produire des éclairs particulièrement tonitruants.

¹⁶ C'est d'ailleurs, comme on y reviendra plus tard, toujours le visage tourné vers le haut que l'on crachait, en soufflant de manière sonore, des postillons de salive imbibée d'une préparation de tabac pour "appeler" les *Mororuma*.

¹⁷ Le nom en soi n'avait pas de sens pour les habitants de la région, malgré la présence du suffixe diminutif *-ñu*. Mais si l'on fait abstraction de la syllabe initiale *tëj-*, il ne paraît pas inintéressant de relever que *kuyakuk* signifie en quechua « aimable, caritatif, protecteur », autant de qualificatifs qui conviennent à des *Mororuma*. De là à dire que l'origine du nom est quechua, voilà un pas que l'on ne franchira pas.

ultime ciel afin de lui demander lumière et gibier, feu les aïeux obtiennent des informations de *Mororuma* qui sont les connaisseurs des chemins transversaux entre les étages du cosmos. Esprits montagnards mais aussi célestes, les *Mororuma* sont présentés généralement comme un ensemble d'esprits dispersés, éparpillés de-ci de-là, et s'ils semblent généralement traités sur le mode de l'équivalence, ils auraient toutefois aussi leur chef, <*a-buyta*>. Ce personnage, particulièrement difficile d'accès, appelé *Dyërërë* (haut Isiboro), ou *Yerere* (haut Sécure), assez faiblement thématiqué aujourd'hui, apparaît lui-même comme le *Mororuma* par excellence : on lui attribue la possession d'un habit extraordinaire permettant de voler partout (haut Sécure), celle de l'arme exceptionnelle déjà évoquée (haut Isiboro), tout en insistant sur le fait qu'il serait doté aussi d'un petit pénis – spécificité anatomique sur laquelle on reviendra. L'aspect relativement flou des données qui le concernent pourrait indiquer que l'on est en présence d'une entité cosmologique relictuelle, aujourd'hui déjà gommée de la mémoire des Yuracaré. Il n'existe malheureusement aucun élément dans l'ethnographie ancienne qui puisse confirmer cette observation et nous en apprendre plus sur lui.¹⁸

Si l'aspect montagnard et céleste des *Mororuma* fait l'unanimité parmi les Yuracaré, un autre point encore les voit tomber d'accord : la capacité des *Mororuma* de se manifester de façon individualisée encore qu'impersonnelle sous des avatars animaux. Trois figures de la faune sont plus particulièrement susceptibles d'être investies par les *Mororuma* : celle du jaguar, évidemment et, ce qui ne sera pas pour surprendre non plus, celle du morphi, *kapacha*. Cette capacité à opérer sous des formes corporelles variables témoigne de leur puissance agentive et de leur talent à moduler leurs manifestations de façon circonstancielle.

On raconte ainsi que ces esprits accompagnaient, toujours à distance, *sub specie* féline, les humains dont ils étaient les "amis" ou les parents, c'est-à-dire les chamanes. Cette "jaguarité" potentielle des *Mororuma*, générale il est vrai à tous les esprits, a cela de spécifique qu'elle est présentée de façon positive. Sans doute le contrôle exercé sur des entités "jaguaromorphes" par les chamanes n'est pas non plus innocent. Bien que l'on s'éloigne d'une connexion explicite avec les *Mororuma*, on peut relier la

¹⁸ Il est tentant par exemple d'associer *Dyërërë* / *Yerere* à *Erreye*, généreux pourvoyeur des animaux et des luminaires célestes. La proximité "sonore" des noms propres engage à ce rapprochement autant que l'aspect lointain et puissant des deux personnages. Toutefois, cette connexion est une déduction qui va au-delà du savoir explicite des interlocuteurs Yuracaré. Sur le haut Isiboro, *Dyërërë* ne se confond pas avec *Erreye*. Sur le haut Sécure, *Erreye* n'est tout simplement pas connu.

“jaguarité” de ces esprits *Mororuma* accompagnant des chamanes, à la capacité des “sorciers” d’envoyer les redoutables <*adya-jti samu*>, (jaguars assaillants), sans que ces félins belliqueux ne soient jamais explicitement considérés comme des *Mororuma*, car si c’est à des Yuracaré qu’ils s’en prennent, ce sera simplement en tant que “jaguars”.¹⁹

La connexion des *Mororuma* avec les morphos *kapacha* est plus ingénue et plus légère et paraît contredire leur association aux jaguars. On estime que le vol aux changements de direction imprédictibles de ce lépidoptère, doublé du miroitement métallique bleuté de ses ailes, figure avec justesse les déplacements des *Mororuma*. Cette comparaison poétique en reste là : lorsque les Yuracaré rencontrent des morphos, ils ne les considèrent pas comme des *Mororuma*, ni ne nourrissent une quelconque appréhension en croisant leur chemin. En revanche, certains concèdent qu’il est possible que les *Mororuma* puissent dans certaines circonstances avoir le morpho pour avatar : la mythologie le leur suggère sans doute au travers du récit de l’origine d’*Erreye* évoqué précédemment, où les *Mororuma* indiquant le chemin conduisant à *Erreye* font intervenir le chef des morphos (*kapacha ma-buy-ta*) ou encore dans le récit de *Chóbiri*, où le « Fils de tonnerre » (un *Mororuma*) échappe à ses ennemis en prenant cette forme.

Un interlocuteur de l’Ichoa relevait, quant à lui, que lors des séances de guérison, les *Mororuma* venaient parfois camouflés sous forme de rat ou de souris, *shaba*, et brusquement se transformaient lorsqu’ils apparaissaient aux personnes qu’ils devaient soigner. Cet apparition des *Mororuma* sous forme de rongeur, bien que surprenante, rappelle l’existence de l’âme relictuelle des biceps dite *shaba-ñu*, que les morts laisseraient sur terre avant de s’en aller auquel il est parfois (rarement) fait mention. Il nous manque toutefois d’autres éléments pour donner sens à ces références éparées.

Les différents éléments du savoir touchant les *Mororuma* passés en revue jusqu’ici ont trait à des aspects génériques et impersonnels de ces esprits. Mais les *Mororuma* pouvaient également se montrer aux humains et communiquer avec eux par l’intermédiaire des chamanes qui les invitaient auprès des humains. Les *Mororuma* n’étaient pas, évidemment, les seuls esprits réputés être appelés par les chamanes, et des esprits d’autres types pouvaient apparaître. Toutefois quels que soient leur origine et le

¹⁹ Cette comparaison est suggestive, bien qu’aucun Yuracaré ne donne d’explication à l’apparition de ces jaguars agressifs commandités par des sorciers. S’agit-il de concrétions “jaguarisées” d’un pouvoir chamannique, des avatars ponctuels d’esprits auxiliaires agissant sur commande ? Rien ne permet de le décider d’une façon nette. L’aspect toujours bienveillant des *Mororuma* rend difficile d’admettre qu’ils puissent se transformer en de tels auxiliaires, mais c’est une question de point de vue.

nom par lequel ils s'identifiaient, leur manifestation aux humains était toujours globalement identique.²⁰ On les décrit dans ce cas comme des personnes éthérées et spectrales, sans poids, dotées d'une matérialité problématique et cotonneuse que la lumière extérieure rend invisibles. S'ils apparaissent, ils ne sont vus ou entrevus que par ceux qui sont capables de les voir, ils sont en revanche plus facilement audibles. Les Yuracaré les mieux informés à ce sujet se rappellent ainsi qu'il leur arrive de se railler du public incapable de les voir, en affirmant sarcastiquement qu'une obturation oculaire en est la cause sous forme d'un bouchon de bouillie de manioc.²¹

Le thème de la vue, de la lumière qui opère à travers l'œil, est fondamental pour bien saisir l'ontologie des esprits. Le clair-obscur des apparitions publiques des *Mororuma* et de tous les esprits en général, est associé lui-même à une luminosité qui s'oppose systématiquement à celles des luminaires objectifs. Les esprits non seulement détestent la lumière solaire, mais ne se déplacent pas si un feu ou une quelconque braise accompagne les humains. Comme un interlocuteur prendra la peine de l'expliquer, il est impossible de mettre en lumière un esprit : la lumière externe qui l'éclaire le fait disparaître instantanément, annulant sa propre luminescence. Les esprits se montrent comme la lumière de l'ombre, une lumière qu'ils ne réfléchissent pas, mais qu'ils irradient. Cette visibilité problématique est concrètement mise en œuvre dans les techniques chamaniques, puisque pour voir correctement les esprits, il est nécessaire de "changer de vue" : un traitement sur lequel on reviendra. La spectralité des *Mororuma* est étroitement liée à leur manière de se jouer des lois de la pesanteur : ils sont, dit-on, excessivement légers, ne laissent jamais de traces sur le sol. Cette légèreté se retrouve dans leur démarche, chaloupée et flottante, ce qui justifie évidemment la comparaison avec le vol du morpho et l'éclat spécifique de ses ailes.

Le corps spectral et luminescent des esprits n'exclut cependant pas la présence de sensations tactiles. Selon plusieurs interlocuteurs de communautés différentes, la sensation ressentie en les touchant serait similaire à celle qu'on éprouve en palpant du coton non cardé. Les esprits, désignés ou non de façon générique comme *Mororuma*, en revanche, peuvent toucher les humains, et c'est ainsi qu'ils soignent en soufflant sur les malades lors de leurs visites. Certains Yuracaré affirment avec force que la caractéristique essentielle des esprits consiste dans une apparence littéralement

²⁰ On reviendra plus en détail sur l'organisation de ces "visites", dans la deuxième partie de ce chapitre.

²¹ <Wewe-n-tanti-p !>, « Vous avez les yeux pleins de bouillie de manioc ! ». Le terme *wewe* dans son usage commun est employé comme un verbe pour désigner l'action de mâcher et de mêler de salive le manioc lors de la préparation de la bière.

désincarnée. Dans un récit recueilli sur le bas Isiboro, consacré aux *Mororuma*, un interlocuteur de R. van Gijn indique ainsi à plusieurs reprises, que ceux-ci n'ont « ni chair ni corps », <*nish eme-jti-ya, nish i-dojo-jti-ya*>²². Cette spécificité de l'ontologie des esprits est loin d'être anodine puisqu'elle permet d'indiquer que si les esprits sont des “non-humains”, ils ne le sont pas au même titre que le sont un tapir ou une tortue. L'absence d'une corporéité similaire à celle des humains (et des animaux) tend à faire d'eux un pur “contenu” sans contenant, une image d'intériorité sans support extrinsèque qu'ils refléteraient au moins lorsqu'ils viennent rencontrer les humains.

Si les informations accumulées jusqu'à présent laissent entendre que les *Mororuma* constituent un collectif d'esprits autonomes, dotés d'un certain nombre de propriétés singularisantes, cette autonomie devient relative lorsque l'on s'interroge sur la nature des liens qui se tissent entre eux et les Yuracaré. Sans doute les *Mororuma* présentent-ils une certaine altérité vis-à-vis du « nous » yuracaré. Toutefois, cette altérité, qui tient précisément à l'ensemble des propriétés spirituelles des *Mororuma*, relève moins d'une différence “d'espèce” que d'une différence d'intensité ou de “rayonnement” ontologique. Dans le monde des esprits envisagé comme un tout, les *Mororuma* sont décrits par les Yuracaré comme des existants dotés d'un point de vue qui ne diverge pas fondamentalement du leur. Les expressions <*Tuwawa-shkuta i-m-bë-të-w.*>, « Ils se comportent comme nous. » ou <*Tá-pta-w-shkuta i-m-bë-të-w.*>, « Ils se comportent comme nos parents. » sont couramment utilisées à cette fin pour décrire leur “mode de vie”, la façon dont ils vivent “chez eux”. Si de telles expressions peuvent aussi être appliquées à des animaux métamorphosés en humains, elles véhiculent, dans le cas des *Mororuma*, une nuance de proximité indubitablement plus nette. Ce que veulent dire les Yuracaré n'est pas simplement que les *Mororuma* sont des personnes, mais plus encore des personnes « comme nous », des personnes qui ressemblent aux personnes que « nous sommes ».

La différence pertinente établie par les Yuracaré pour se repérer dans le monde des esprits est comparable, bien que plus simple, à celle qu'ils ont l'habitude d'expérimenter dans leur vie terrestre ; elle est de la même échelle que celle qui les sépare de leurs voisins Chimane, Mojeños, Yuqui, Siriono ou des *Karay*. Divers éléments ethnographiques auxquels les Yuracaré accordent de l'importance peuvent être

²² Communication personnelle de R. van Gijn.

convoqués pour étayer cette modélisation globale. Quand ils envisagent la manière dont les *Mororuma* vivent entre eux, les Yuracaré du haut Isiboro, plus particulièrement, n'hésitent pas à dire qu'ils sont des Yuracaré "prototypiques" et plus spécialement ceux qu'ils imaginent avoir été par le passé, certains les dépeignant comme ils imaginent leurs propres aïeux. Comme eux, disent-ils, ils vivent dispersés, peu nombreux, éloignés les uns des autres, immanquablement vêtus de tuniques d'écorce, s'expriment dans un yuracaré parfait et pratiquent le duel de flèches. Leur rareté est inversement proportionnelle à l'immense quantité d'autres esprits qui existent, tout comme les Yuracaré s'estiment peu nombreux face à la multitude de gens qui vivent autour d'eux.

Cette forte identification dépasse la stricte équivalence, car elle va de pair avec l'idée que les *Mororuma* sont un peu plus qu'eux : ils sont mieux vêtus (leurs tuniques d'écorce sont d'un blanc impeccable), plus savants, et leurs femmes sont d'une exquise beauté. On découvre dans ce processus de projection magnifiée toute la différence qui sépare les *Mororuma* des présentations anthropomorphisées des animaux, qui, elles, soulignent une proximité formelle – ce sont des personnes – mais pas des personnes comme « nous », ou mieux que « nous ». Lorsque les Yuracaré affirment que les *Mororuma* se comportent comme eux, et sont même mieux qu'eux, ce n'est pas pour dire seulement qu'ils sont des personnes, mais aussi qu'ils ne se comportent pas comme des Chimane, des *Sulustu* ou des paysans andins, mais précisément qu'ils partagent et réalisent un même idéal de vie. La beauté, voire la "richesse" des *Mororuma*, est parfois utilisée pour les contraster avec les mauvais esprits *shama-ta*. Un interlocuteur de l'Isiboro faisait une comparaison instructive : Alors que les *Mororuma* sont bien vêtus, sont élégants dans leur mise, les *shama-ta* ne sont habillés qu'avec des hardes malpropres (« *andan todo chipado* »). Cette comparaison permet de tracer un parallèle entre les *Mororuma* et les *Karay* d'une part, les *shama-ta* et les Indiens pauvres d'autre part dont les enjeux identitaires sont clairs : Les *Mororuma* sont du côté de ceux que nous voudrions être, alors que les *shama-ta* sont bien évidemment ceux que nous ne voulons pas être, non plus parce qu'ils sont des ennemis, mais parce qu'ils peuvent représenter ce que nous n'aimons pas de nous-mêmes.

La proximité et l'unité entre « nous » et « nos parents *Mororuma* », qui font de ceux-ci une expression hyperbolique de soi ou son redoublement, s'appuient sur d'autres éléments que ce type de projection. En effet, lorsque les Yuracaré subissent des attaques d'esprits malveillants, mal connus et considérés comme des ennemis, *tá-tumi*, ils voient en eux aussi des ennemis des *Mororuma* : la frontière entre l'inimitié et l'amitié

coulisse entre le monde humain et celui des esprits. Tous les esprits ennemis des Yuracaré et qui peuvent les tuer sont de même *a priori* les ennemis des *Mororuma*. Et la part inévitable d'amour-propre qui conduit les Yuracaré à se préférer à leurs ennemis se retrouve également dans les rapports différentiels entre les *Mororuma* et leurs ennemis spirituels. La puissance de feu des alias spirituels des Yuracaré est réputée surpasser celle des mauvais esprits (diables ou *shama-ta*) auxquels ils s'opposent alors, dont certains prétendent qu'ils n'ont – tant pis pour eux – que des arcs et des flèches à opposer aux puissantes armes des *Mororuma*. Partageant les mêmes ennemis que les Yuracaré, les *Mororuma* sont, en raison de leur qualité d'esprits et de leur puissance spirituelle, « nos alliés », et exercent leur bienveillance à l'égard des Yuracaré à de multiples points de vue. Ils apportent leur aide contre les mauvais esprits, non seulement en leur faisant la guerre, mais aussi en prêtant leur concours aux chamanes qui désirent soigner des malades. Ce sont eux, en effet, que les chamanes appellent (ou devraient appeler) à la rescousse dans ce cas,

Le schéma le plus général des agressions ou des enlèvements par des mauvais esprits (maître du gibier, ou du poisson), consiste à attraper l'âme (*shinojshe*) et à l'enfermer dans des pierres, des rochers (esp. : *peñas*) ou encore dans des jarres (*uriya*) qui seront par la suite cachés. Une fois la personne décédée, l'âme récupérée finit par vivre avec ses assassins. Les chamanes demandaient à leurs amis *Mororuma* d'aller à la recherche de ces âmes subtilisées. Un interlocuteur du haut Sécure affirmait ainsi qu'à l'instance de leurs parents Yuracaré, les *Mororuma* parcouraient la forêt pour découvrir, sans toujours y parvenir, une âme enfermée dans une pierre ; après l'avoir repéré ses plaintes, il la libérait en tirant avec leur très puissante foudre. Mais les *Mororuma* pouvaient aussi se rendre directement chez les mauvais esprits, les priant instamment de rendre l'âme qui ne leur appartenait point, menaçant de les battre s'ils n'obtempéraient pas. Ceux-ci ne s'avouaient pas facilement vaincu, mais redoutaient néanmoins les *Mororuma* et leur arme. Selon des informations recueillies sur le Chapare, les *Mororuma* pouvaient dans les cas les plus graves, déporter chez *Ayma-shuñe* les agresseurs pour qu'on les y brûle ou encore, comme il me l'a été rapporté à propos de l'enlèvement d'une femme par un habitant d'un lac, couper les parties génitales du mauvais esprit. Il arrive, dans ces circonstances, qu'on les décrive comme des membres des forces de l'ordre, ce qu'ils sont à n'en pas douter, d'un certain point de vue.

Si les *Mororuma* sont des esprits auxiliaires à l'allure policière prêts à aider les humains à recouvrer la santé, en faisant la justice parmi les mauvais esprits, ils peuvent

aussi participer à leurs propres conflits terrestres, comme le récit de *Chóbiri* l'atteste. Les *Mororuma* agissent toujours comme des alliés : en raison de leur capacité de voir ce que les humains ne voient pas, ils sont aussi de bon conseil lors de situations de crise, car ils disposent d'informations supplémentaires sur la vie des humains que ceux-ci ne possèdent pas. Un exemple concret m'a été donné par un jeune Yuracaré du haut Isiboro – réputé d'ailleurs, par ceux qui ne l'appréciaient pas, comme étant un sorcier –, racontant qu'un *Mororuma* lui était apparu en rêve pour lui signifier que j'étais moi-même une “bonne personne” et qu'il ne fallait pas me “lâcher”, stratégie de bonne guerre pour obtenir des avantages de ma part, d'autant plus difficiles à refuser dès lors que de tels arguments m'étaient servis. Dans la même famille, on prétendait aussi que les *Mororuma* étaient capables de dire (en apparaissant en songe) si des “ennemis” allaient approcher : il s'agissait des soldats redoutés de l'UMOPAR, qui s'étaient donné le surnom de « Léopards » et étaient en charge de l'éradication de la coca.

Dans d'autres témoignages recueillis sur le Chapare, on attribue aux *Mororuma* la capacité d'être les messagers potentiels de la fin des temps, d'être en mesure de donner des informations sur l'état du monde : la proximité de la venue, attendue, de *Tiri* ou celle, redoutée, d'*Ayma-shuñe*²³. Dans un récit collecté par R. van Gijn, l'interlocuteur qui décrit les activités des *Mororuma* précise qu'ils étaient capables de se rendre là où était *Tiri* et d'obtenir de lui des informations ; c'est par eux qu'un lien diffus pouvait se maintenir avec le démiurge dont ils pouvaient transmettre un message sensiblement identique : « Pas pour le moment »²⁴. Bien qu'il n'ait pas été possible de relever cette information sur le haut Sécure et le haut Isiboro, des Yuracaré du Chapare précisent que l'on interrogeait également les *Mororuma* sur l'imminence ou non de la venue d'*Ayma-shuñe*.

Dans le même ordre d'idées, on affirme qu'ils étaient capables d'apporter des nouvelles des morts. Sur ce point, il n'existe pas de consensus clair pour savoir si les *Mororuma* servaient à faire apparaître les âmes des morts eux-mêmes ou transféraient seulement leurs messages. La plupart des Yuracaré détenteurs d'un savoir, semble-t-il, plus “traditionaliste”, refusent la possibilité que les morts puissent entrer en communication avec les vivants par l'intermédiaire des chamanes. On a vu comment, à l'époque de d'Orbigny, c'était d'ailleurs aux morts récents qu'il était imparti de communiquer avec les morts anciens. La possibilité de telles communications évoquée

²³ Cf. Quererazu (2005, p. 367) pour des renseignements similaires.

²⁴ Rik van Gijn, communication personnelle.

auprès des Yuracaré du Sécure, leur apparaissait comme un mensonge auquel il ne fallait pas croire, et il en allait de même sur le haut Isiboro. En revanche, sur le Chapare, et peut-être dans d'autres régions où l'influence du chamanisme mojeño semble avoir gagné, une telle possibilité n'est pas écartée. Un interlocuteur du Chapare, déjà cité dans le chapitre précédent, avouait ainsi avoir parlé avec sa fille, et de nombreux témoignages du même ordre le confirment. Pourtant un autre, originaire du Tayota, mais résidant sur le Chapare, se refusait quant à lui à l'idée d'une communication directe. En revanche, il affirmait que moyennant les *Mororuma*, les morts, précisément, pouvaient donner des informations sur leur vie dans l'au-delà, sans pour autant apparaître. Les *Mororuma* auraient, disait-il, lu les lettres qu'écrivaient les morts aux vivants. De telles variations dépendent évidemment fortement des pratiques concrètes, des mises en scène chamaniques et de l'inventivité dont les chamanes pouvaient faire montre, les uns affirmant faire venir les morts, les autres prétendant que de telles prouesses étaient impossibles.

Un point essentiel de la relation des humains (via les chamanes) aux *Mororuma* (et par extension à d'autres esprits occupant la même fonction d'auxiliaires chamaniques) est d'ordre parentaire. À l'instar des chamanes chimane, les chamanes yuracaré devenaient des parents effectifs des *Mororuma*, obtenant la possibilité de se marier et de procréer parmi eux.²⁵ C'est avec netteté que les Yuracaré du haut Sécure indiquaient que leur aïeul, chamane réputé – et craint –, avait bien une épouse et des enfants parmi eux. Mais l'identité clairement *Mororuma* de ceux-ci restait douteuse. Ils commencèrent par dire que c'était bien parmi ces esprits qu'il s'était marié, puis finirent par reconnaître qu'en fait il s'agissait plutôt de *shama-ta* – ô horreur pour d'autres Yuracaré qui traduisent ce terme par diables –, mais de façon plus neutre, préféraient éviter de les identifier trop précisément en disant qu'il s'agissait simplement de *jente* (des gens), un terme qui pouvait faire sens autant dans un contexte yuracaré que chimane.

La trajectoire individuelle de ce chamane, qui vécut longtemps sur le rio Maniqui avec sa parentèle, et que certaines chamanes Chimane avaient nimbé d'une réputation

²⁵ L'aspect fondamental de ces relations de parenté est au cœur du chamanisme chimane, et fait chez eux l'objet à la fois d'un consensus et d'une élaboration que l'on ne retrouve que partiellement chez les Yuracaré. L'étude des caractéristiques très particulières de cette alliance, qui ne peut être comparée à une sorte d'englobement des relations spirituelles par l'affinité, puisque les chamanes Chimane ont parmi les esprits ou, pour reprendre leur terminologie vernaculaire, les « gens du dedans », des doubles parentèles où coexistent autant d'affins que de consanguins, et où se prolongent d'une façon stricte un système de parenté dravidien binaire, sans logique d'inclusion hiérarchique. L'ensemble des propriétés du chamanisme chimane et des rapports de parenté qu'entretiennent ses praticiens a été étudié par I. Daillant (1994, 2003, et plus particulièrement 1998).

d'ensorceleur patenté, pourrait expliquer qu'il avait lui-même élaboré une sorte de fusion entre des éléments de chamanisme yuracaré et d'autres plus proprement chimane. Pour un interlocuteur Yuracaré, qui ne connaissait que de loin ce personnage extérieur à sa parentèle, il était clair que ce chamane n'avait aucunement eu des contacts avec les *Mororuma*, quoi qu'il en eut dit. Selon sa grand-mère, les Chimane et les Mosekene – qu'elle connaissait particulièrement bien puisqu'elle parlait leur langue, ayant résidé dans la première moitié du siècle passé à Covendo –, n'établissaient aucun contact avec les (bons) *Mororuma*, mais seulement avec des esprits, qu'elle-même nommaient *Enñe-kka-w*, et qui appartenaient (du point de vue yuracaré) à la constellation des *diablos* (*shama-ta*). Or, c'était précisément avec ces *Enñe-kka-w* que le chamane du haut Sécure nourrissait des relations, des « esprits de Chimane » et non « nos esprits ».

Quoi qu'il en soit, si l'intérêt crucial du mariage avec les esprits et de la double parentèle paraît dans ce cas davantage une influence chimane et une *doxa* chamanique importée, elle n'est pas sans avoir de l'importance chez les Yuracaré également, et bien au-delà de la frontière chimane. C'est ainsi que, sur le haut Isiboro où l'on ne connaissait les Chimane que de loin, on pensait que le mariage avec des femmes *Mororuma* était non seulement possible mais souhaitable. Pour eux, c'était clairement avec des *Mororuma* que les chamanes devaient se marier, non des « esprits quelconques », et surtout pas des « diables ». L'intimité relationnelle des Yuracaré avec les *Mororuma* (ou leurs substituts dans le cas du Sécure) qui rend le mariage avec eux souhaitable, est une précieuse indication sur leur unité de point de vue, si l'on compare ce désir à la frilosité avec laquelle ils envisagent le mariage avec des non-Yuracaré dans la vie terrestre. Les *Mororuma*, ou les esprits fonctionnant comme eux, hémato-compatibles, faisaient ainsi partie intégrante du collectif des gens épousables, et devenaient par conséquent des parents supplémentaires. En vertu de tels mariages et de leur descendance, les esprits alliés et les *Mororuma* constituaient ainsi une expansion spirituelle de soi et du « nous » yuracaré puisqu'il y a des *Mororuma* « métis », fils de chamanes Yuracaré.

À la différence des rapports que les chamanes Chimane entretenaient avec leur famille spirituelle, la parentalité effective des *Mororuma* et des Yuracaré se réalise sur un mode générique qui privilégie plutôt le registre de l'alliance au sens large que celui de la consanguinité. Les Yuracaré disposent, on l'a vu, d'un système de parenté bien étranger au calcul strict et irréprochable du dualisme dravidien que font jouer dans ce

cadre leurs voisins septentrionaux²⁶. C'est même davantage par le biais de l'affinité parallèle (ou coaffinité) que de tels rapports étaient perçus et les relations qu'entretient un homme avec "ses" *Mororuma* sont considérées comme des rapports de *chee*, même s'il a parmi eux une épouse, des beaux-frères, des neveux etc., à la manière dont peuvent être considérés, sous ce mode, les parents éloignés. C'est ainsi que l'on m'interrogeait sur le haut Isiboro, pour savoir s'il y avait encore, sur le haut Sécure, des parents qui avaient des *Mororuma* pour compagnon, pour *chee*. La dimension d'amitié et de rivalité propre à la relation sociale de *chee* qui est celle du chamane à ses esprits, se retrouve par ailleurs dans la jalousie des esprits vis-à-vis des relations sexuelles qu'un humain peut entretenir avec des femmes humaines, et les querelles voire les bagarres que les chamanes peuvent avoir, du moins en phase d'apprentissage, avec les esprits à ce sujet ne sont pas rares.²⁷

Les maîtres des animaux ou autres *shama-ta* sont les ennemis par excellence des humains et par conséquent des *Mororuma*. Bien qu'il s'agisse d'un commentaire dont le caractère plutôt comique incite à ne pas le prendre trop au sérieux, on rapporte cependant que les *Mororuma* ont un ennemi (ou un prédateur) qui les caractérise en propre et les distingue ainsi des humains : il s'agit de l'engoulevent *pêdodo* (cf. *infra* Fig. 49). Aujourd'hui pour le moins, et selon l'ensemble des interlocuteurs qui nous en ont parlé, cet oiseau n'est pas considéré comme un avatar d'esprit maléfisant ni comme un oiseau *shama-ta*. On dit simplement qu'il est le jaguar des *Mororuma* qu'il happe et avale en sautant subrepticement hors des cachettes où il se tapit. On ajoute qu'il devrait sa manifestation de jaguar, dans la perspective des *Mororuma*, à ses yeux qui luisent de nuit comme ceux des félins ou aux grondements qu'il peut émettre. Est-il craint de ces esprits ? Non, ceux-ci, en raison de leur nature pneumatique, ressortent par son anus sans dommage. Selon certains interlocuteurs, le cri perçant que poussent les *pêdodo* dans la nuit, *kkaw kkaw kkaw*, sont des cris de douleur. Les maîtres des arbres, pour les ennuyer et les faire déguerpir, leur arrachent des plumes.²⁸

²⁶ Daillant (1998, 2003).

²⁷ On verra cependant que dans les séances rituelles, à la différence de ce que disent les commentaires sur la parentèle spirituelle des chamanes, les esprits tendaient à s'adresser aux humains avec des termes cognatiques (grand-père), et on les traitait eux-mêmes de « petit-fils ».

²⁸ Un homme racontait comment il fut pris de terreur une nuit en entendant gronder le jaguar et en repérant ses yeux. Armé d'un fusil, il tira. Lorsqu'il s'approcha de la victime qui gisait morte, il constata qu'il ne s'agissait que d'un *pêdodo* !

b. Les “autres” esprits

Les esprits autres que les *Mororuma* sont décrits à travers une terminologie variée et complexe qui ne permet pas d'en donner une description parfaitement transparente, et les informations que l'on peut glaner sur les uns ou sur les autres sont parfois contradictoires : un trait, ou une fonction, peut être réputé caractéristique d'un type d'esprits par certains, alors que pour d'autres, il se retrouve associé à un esprit différent. Reste qu'il y a deux traits généraux par lesquels on peut les définir. D'abord ce sont des ennemis potentiels des humains qu'ils enlèvent, soit pour les absorber dans leur collectif, soit simplement pour les manger. De ce point de vue, ce sont aussi des ennemis des *Mororuma*. La seconde caractéristique, prédominante si ce n'est générale, c'est qu'ils sont considérés comme les maîtres des animaux. Une des principales difficultés pour s'orienter dans le monde de ces esprits est due à l'usage coexistant de termes yuracaré et étrangers pour en parler. Certains sont issus du vocabulaire chrétien. Tous les esprits peuvent ainsi être appelés *diablos*, ou *satanas* (par les évangélistes), quel que soit leur type. D'autres ont été repris au folklore européen (et aux populations métisse et créole des basses terres), par exemple lorsqu'on parle de *duende* ou encore de *sirena*. Enfin, pour parler d'esprits, on peut également faire appel à des termes généralisés en Bolivie tels que *pachamama*, *madre tierra*, *dueño del monte*, etc., qui ont chacun des connotations particulières. À cela s'ajoutent les difficultés d'interprétation que soulève le terme *shamata* que certains emploient pour désigner des esprits, mais pas tous, et qui dérive de l'emploi métonymique (extensif) d'un terme qui, plus spécifiquement, se rapporte à des manifestations spirituelles particulières. Cela étant, trois types idéaux d'esprits peuvent être isolés, qui correspondent globalement aux types de lieu (ou de support) auxquels on les attache : (1) les maîtres de la terre ; (2) les maîtres de l'eau ou, plus exactement, des rivières et des lacs ; (3) les maîtres des arbres et des plantes. De ces trois catégories, la première est probablement la plus importante et constitue en quelque sorte la matrice, la seconde lui est en partie connectée, mais avec des spécificités propres ; quant à la troisième, la moins fréquente et la moins thématifiée, les entités qui s'y rattachent ont un statut différent des précédents puisqu'ici les esprits peuvent être considérés comme des représentants de l'intériorité de certains exemplaires de végétaux.

Les maîtres de la terre, les *elle-a-eme* ou *elle-tíbata*, ou les *tüjüssa a-eme/-tíbata* (parfois *türüssa*), les « maître de l’argile » constituent, mis à part les *Mororuma*, la catégorie d’esprit la plus saillante. Ces deux séries terminologiques sont tenues pour synonymes par de nombreux Yuracaré, mais ne sont pas toujours utilisées de façon équivalente. Dans certains cas, l’une peut prédominer sur l’autre. Sur le haut Sécure, le terme *tüjüssa* n’était pas connu, sinon sous la forme alternative *tüküssa*. *Tüküssa* désignait une argile très blanche, vraisemblablement du caolin, mais on ne lui associait pas de maître en particulier. Sur le haut Isiboro, *tüjüssa a-eme* était utilisé pour désigner une espèce très dangereuse d’*elle a-eme*. Sur le rio Chapare et dans d’autres régions du territoire yuracaré comme le bas Isiboro, le bas Sécure et l’Ichoa, *tüjüssa tíbata* paraît en revanche une expression plus commune que celle d’*elle a-eme*.

Les connexions sémantiques cristallisées dans le lexique yuracaré sur la racine *elle*, qui sert à désigner ces esprits, sont intéressantes à plus d’un titre. Le nom *elle* peut être traduit par « terre » – en tant que matière – mais aussi par « sol », deux acceptions que seul le contexte énonciatif permet de différencier. Les esprits, « maîtres de la terre », sont donc par définition localisés dans un espace souterrain, de la même façon que les *Mororuma* vivent dans les montagnes. Sans que l’on puisse assurer quelle est la valeur sémantique originale, la racine *elle* se retrouve également dans la terminologie du système de positionnement spatial. Les expressions prépositionnelles, *elle-y*, « sur la terre » ou *elle-chi*, « vers le sol », « vers l’aval », contrastent ainsi à *ashaa-chi*, « vers le ciel » ou *ashaa-y*, « dans (sur) le ciel », mais aussi à *dojo-y* « en dessus, en amont », *dojo-chi*, « vers l’amont ». Le continuum sémantique que trace la racine *elle* entre la terre, le sol et l’aval, mais aussi l’intérieur de la terre, n’est pas sans écho dans l’organisation du monde que transmet la geste de *Tiri*. Le grand aval est, en effet, la demeure d’*Ayma-shuñe*, le feu destructeur, maître des plantes, être *sui generis*, mais aussi esprit, et peut-être quintessence même de leur puissance destructrice. Si l’aval est associé aux esprits négatifs, il s’oppose à l’amont. L’immense Cordillère s’impose comme un passage entre ciel et terre où dominant les *Mororuma* bienveillants, tout comme elle se situe comme une étape vers le lieu de destination du démiurge *Tiri* parti avec ses *Manshi*. Le lien de ces esprits à la terre offre un passage aisé aux Yuracaré pour les désigner par le quechua *pachamama*, non pas dans la version reconstruite et édulcorée de « mère nature », fécondante et protectrice, qu’elle a acquise en milieu urbain, mais plutôt en association au « monde du dedans » *ukhupacha* peuplé d’entités

ambivalentes, tels que les « diables » ou « démons » *waka*, *saxra supay*, ou *tío*.²⁹ Il est d'ailleurs fort probable que les colons andins du Chapare, au contact desquels les Yuracaré se sont approprié le terme de *pachamama*, aient une vision beaucoup plus ambiguë des attributs qu'elle recouvre.³⁰

Tout comme les *Mororuma* associés aux montagnes pouvaient se manifester hors de celles-ci par la foudre tonitrueuse ou les nuages, les esprits de la terre peuvent aussi apparaître sous des formes accessibles par les sens. On a relevé par exemple comment le tonnerre sourd (ou triste, *adyindy*), dans le lointain, est très régulièrement considéré comme une annonce de mort dont les maîtres de la terre sont responsables : « Mais qui donc est mort ? Qui nos ennemis auront-ils tué ? ». On imagine qu'il traduit la manière dont les esprits se félicitent d'un succès. Un coup de vent soudain, un tourbillon d'air pourront aussi leur être attribués : le *mal viento*, le « mauvais vent », capable de faire du tort à celui qui s'y trouvera malencontreusement exposé. Il en est de même de certaines manifestations lumineuses de fin de journée, lorsqu'un voile de nuages ou de brouillard réverbère un halo de lumière jaunâtre. Ces atmosphères, décrites par l'expression lexicalisée *bubush-tějmi* (« jaune intense »),³¹ sont ainsi particulièrement redoutées. J'ai eu l'occasion, sur le haut Isiboro, de voir combien les adultes, même s'ils n'y prêtaient pas une grande attention, veillaient néanmoins, dans ces circonstances, à interrompre les jeux de leurs enfants en bas âge, pour les faire rentrer à la maison, de peur que quelque chose de fâcheux ne leur arrive. C'est dans ce cadre aussi qu'on m'a appris que, pour dissiper la présence de cette intrusion non souhaitée, le mieux était de brûler des piments *winnu*, dont la force est le « contrepoison » efficace pour neutraliser ces mauvais esprits. Une autre manifestation de leur présence est l'arc-en-ciel *pishni*. Ce dernier est considéré comme le brassard de fête *polete* (cf. Fig. 31 *infra*) des esprits de la terre. On dit que ces derniers l'étire dans le ciel afin d'attaquer les petits enfants à qui on doit en cacher la vue. (De fait, même les adultes peuvent dire être tombés malades par l'ensorcellement de l'arc-en-ciel). On raconte – haut Isiboro - que les *Mororuma* se précipitent contre les maîtres de la terre, quand ils les voient se comporter ainsi. Ils les menacent, les injurient pour qu'ils cessent, voire leur arrachent leurs habits et leurs brassards.

²⁹ Cf. sur ce thème, Martínez (2001, p. 138).

³⁰ Il n'est pas impossible cependant que l'aspect davantage féminin porté par le terme puisse avoir en partie influencé certains Yuracaré. Sur le Chaparé, par exemple, j'ai plusieurs fois entendu dire que *tüjüssa tibatata* apparaissait en rêve sous la forme d'une vieille femme acariâtre.

³¹ *Tějmi* signifie littéralement bien mûr, presque blet.

Les lieux phares où sont territorialisés ces esprits sont de plusieurs types. Pour les habitants du haut Isiboro, qui vivent dans les premiers contreforts andins, ils coïncidaient avec des éboulements de terre, tels qu'on en voit parfois sur le versant des montagnes. On pouvait, disaient-ils, reconnaître l'origine plus précise en étant attentif aux éclairs qu'ils produisent. Ceux de terres plutôt rouges produisent des éclairs rougeâtres, les autres jaunâtres. Les *tijjüssa a-eme* sont, quant à eux, logiquement associés aux poches d'argile. Cette caractéristique les met parfois en connexion avec le monde aquatique, lorsque ces poches sont traversées par une rivière. Sont associées également à ces esprits, les poches de terre saline, vers lesquelles convergent les multiples traces d'animaux qui viennent en consommer le sel. (Pour une illustration de la capacité attractive de ces lieux, cf. Fig. 51 *infra*). Ces accidents de terrain, en général de légères dépressions, appelées *salitrales* en espagnol bolivien, reçoivent un nom spécifique, découlant de la fonction qu'y remplissent les esprits qui s'y trouvent : le nom de *ma-elle-w-ta* « le lieu de leur terre », ou simplement *a-elle-w-ta*, « le lieu de sa terre » – un terme dont le radical *elle*, « terre », est suivi du segment *-w-ta*, « lieu de », qui s'utilise dans de nombreux toponymes. Cette désignation oblique est obligatoirement précédée du marqueur personnel de troisième personne (singulier ou pluriel) qui renvoie aux animaux et fait référence directement à la position de « maîtres » de ces esprits vis-à-vis d'eux.

Il existe un troisième type de lieux spécifiques reconnus comme l'habitat d'esprits, qui peuvent *lato sensu* être considérés comme une autre version des « maîtres de la terre ». Ces lieux-dits correspondent à différentes configurations qui tiennent autant à la topographie du terrain qu'à la qualité de la forêt qui les recouvre. Sur le haut Sécure, ils sont appelés *suluwi-w-ta*, un terme dont la racine est opaque et ne se retrouve dans aucune autre entrée du lexique. Selon la description que l'on en donnait, ils correspondaient à des zones de forêt clairsemée, (*papa-jti*) où la végétation ne croît pas beaucoup, et dont l'indicateur végétal le plus clair est une plante dite *pupúshiru*. On prétend que de tels lieux sont particulièrement riches en gibier, la propreté du lieu – vaguement conçue comme le résultat du travail des esprits eux-mêmes sur la forêt – autant que la densité d'animaux trahiraient la présence de ces esprits. Pour les Yuracaré du Chapare, ces lieux, nommés *suruwi-ta*,³² sont constitués, comme le disent leurs voisins septentrionaux, d'une parcelle de forêt peu dense avec une présence notable de

³² Chávez et Moyano (2000, p. 9). Les différences entre *suluwi-w-ta* et *suruwi-ta* ne sont présentement pas explicables. Il pourrait s'agir d'un simple problème de notation, mais aussi de distinction dialectale.

plantes *púshiru*³³, cependant les esprits qui y vivent prennent une connotation maternelle – comme peuvent l’avoir les « maîtres de la terre » dans cette région – puisqu’on les désigne sous le terme de *suruwi-ta a-meme*, « la mère de *suruwi-ta* ». ³⁴ Cet aspect maternel n’indique cependant pas forcément une claire représentation féminine, puisque les mêmes auteurs affirment qu’ils peuvent être tout autant appelés diables, *pachamama* ou lutins (*duende*), et ils sont de plus décrits comme des « nains ayant un grand chapeau » ³⁵. Cette ultime évocation, reprise du folklore régional, est une variante passablement bien diffusée que l’on retrouve aussi parmi les Yuracaré de l’Isiboro Sécure.

On associe des esprits aux monticules dits *dyuriri*, qui correspondent à une élévation de terrain, généralement de terre meuble, et conformes de petites « collines », appelées aussi *moro-to*, que l’on dit se trouver avant tout dans la *pampa*, c’est-à-dire dans les savanes de Mojos. Selon certains Yuracaré, les esprits vivant dans ces collines associées à la plaine auraient un nom propre et s’appelleraient *Üjübü*. Un interlocuteur de l’Ichoa, ayant vécu longtemps dans la région de San Ignacio de Mojos, précisait qu’ils auraient pour particularité d’apparaître vêtus comme des Chimane, avec des chemises de coton et, selon un stéréotype tenu pour comique qui court sur le compte de ces derniers parmi les Yuracaré, il ajoutait qu’ils ne porteraient pas non plus de caleçon. Ces informations contrastent cependant avec celles obtenues sur le haut Sécure, en elles-mêmes assez contradictoires. D’un côté, on affirmait que les *Üjübü* étaient des esprits primordiaux, qui auraient été les créateurs de tous les animaux, jouant le rôle d’*Erreye*. Mais on disait dans le même temps qu’il s’agissait aussi de Yuracaré d’autrefois qui auraient été des ennemis sans pitié des Chimane (ou des Mosevenes) et qui, pour des raisons obscures, se seraient « enchantés » (*encantado*), devenant des esprits. Aujourd’hui, les Chimane continueraient d’en avoir une peur bleue, mais les Yuracaré n’auraient pas à les craindre, puisqu’il s’agirait de leurs parents ³⁶.

Les *dyuriri* peuvent toutefois faire figure d’emplacement d’esprits sans référence aux *Üjübü*. On associe ainsi ces monticules aux fourmilières géantes que construisent les

³³ Variante de *pupúshiru*.

³⁴ L’interdiction d’uriner dans les parcelles désignée *suruwita* confirme qu’elles appartiennent au même registre que les poches d’argile (pour ces interdictions cf. *supra* chapitre VII/2/a).

³⁵ Chávez et Moyano (2000, p. 6).

³⁶ Le terme *üjübü* paraît être une transformation du terme chimane *jäjäbä*. (La lettre [ä], correspond en chimane au son *b/*). Chez les Yuracaré, peu de gens le connaissent, raison pour laquelle on ne lui a pas accordé ici une très grande importance. Pour les Chimane, il s’agit d’un terme qui s’emploie généralement comme une sorte de nom propre pour les maîtres des animaux avec une connotation inquiétante (Daillant, 2003, p. 305).

fourmis *dunku*.³⁷ Or, ces fourmis ont un statut particulier, vraisemblablement en raison de la forme de leur fourmilière : sur le haut Sécure, elles étaient considérées comme particulièrement ensorceleuses ; quant aux Yuracaré du Chapare, ils affirment que ces fourmilières abriteraient également une « mère » ou un « maître », correspondant à un serpent *shenshemali*³⁸. Sur l'Ichoa on associait également la présence d'un serpent maître de ses fourmilières, en précisant qu'on pouvait l'entendre parfois, en se rapprochant d'elles, pousser le cri « *shenshe... shenshe...* ». Ce serpent était cependant considéré également comme un *duende*, ou un *tüjüssa-tíbata* portant un large chapeau (mais pas forcément un nain). On rajoutait qu'il pouvait venir en rêve, transformé en incube ou en succube pour séduire sa victime. Un autre de ses moyens d'attaque consistait à hypnotiser quelqu'un en lui parlant, pour l'entraîner en forêt. Certaines de ses victimes pouvaient se réveiller les membres complètement attachés par des lianes ou des ronces, ou encore se retrouver enfermées à l'intérieur des racines en échasse garnies d'épines du palmier *putërëjtë*. C'est ainsi que cet esprit faisait prisonniers les humains avant de les manger.

De manière assez fréquente, on peut attribuer aux maîtres de la terre *lato sensu* la fabrication des artefacts archéologiques, qu'il s'agisse des céramiques découvertes dans des élévations de terrain (dans les savanes de Mojos) ou mises à nu par l'érosion d'une berge de rivière. Cette corrélation donne ainsi une espèce d'évidence à leur association à la terre tout en témoignant de la similitude de leur vie sociale avec les humains. Certains Yuracaré rapportent que des tessons de céramique découverts dans la terre sont des ustensiles usagés des « maîtres de la terre » ou des « diables », qu'il ne faudrait pas toucher (*urgar*), d'autres plus dubitatifs cependant, y voient simplement des vestiges laissés par les *pëpë-shama-w* (les gens du passé). Malgré l'absence d'évidences archéologiques – ou la rareté de découvertes qui pourraient appuyer ce type de corrélation – on prétend que les esprits (par exemple les maîtres d'un lac) peuvent détenir des trésors et particulièrement de l'or caché dans des poteries. Il n'est pas du tout impossible que la pratique des inhumations en urnes telle qu'on l'accomplissait dans les llanos de Mojos ait pu servir de point de départ à l'idée que les esprits de la terre enfermaient les âmes des humains dans des jarres pour les tuer avant de les incorporer dans leur collectif. Ajoutons que pour les Yuracaré du haut Sécure les pierres

³⁷ C'est par l'espagnol *hormiguero* ou *hormiguero de la pampa* (fourmilière de savane) que *dyuriri* peut être traduit (cf. Ribera, Rivera et Rocha, 1991 ; *Nuevas Tribus*, 1991b, p. 41).

³⁸ Chávez et Moyano (2000, p. 9) ; selon *Nuevas Tribus* (1991b, p. 99), *shenshemala* serait un nom donné à une espèce de boïdé.

de hache étaient des possessions de *Choppo*, un esprit réputé venir aider les Yuracaré à abattre les arbres lors de l'ouverture de leurs plantations sous forme de coup de vent violent.

Comme on a eu l'occasion de le voir, une des caractéristiques récurrentes des maîtres de la terre, réside dans le rapport de maîtrise putatif qu'ils exercent sur les animaux, homologue de celui que les humains entretiennent avec les animaux familiers qu'ils peuvent ramener de la forêt, quand bien même on le figure davantage comme similaire au rapport d'élevage bovin des llanos de Mojos. À l'instar des vaches et des zébus répartis dans l'espace et appartenant à différents propriétaires, les animaux que chassent les Yuracaré ont tous leur maître, *a-eme* ou *a-sono*, dont ils sont les animaux familiers ou *tiba-w*. Les lieux où on les imagine plus spécifiquement résider, sont toujours considérés comme des lieux d'articulation entre deux "mondes". Les maîtres disposent de cavités souterraines (*shonko*) à l'intérieur desquelles ils maintiennent leur cheptel. Les animaux qui vaquent sur la terre ne sont donc que ceux que les maîtres du gibier "laissent sortir" par des trous comparés à des aulas, « salles de réunion » (haut Isiboro) ou casas, « maisons », ou encore des enclos ; les grottes pouvant évidemment servir à exprimer cette même idée. Pour illustrer l'importance de ces réceptacles à gibier, on citera cet interlocuteur du haut Sécure, qui disait avoir vu, de ses propres yeux, entrer dans une caverne, alors qu'il se déplaçait sur le Maniqui, des centaines de pécaris à collier et ne plus les voir réapparaître. Il assura avoir mis un pied à l'intérieur de cette anfractuosité, où il n'aperçut sur le sol rien d'autre que les traces des animaux, mais au fond de laquelle se laissa deviner, entre lumière et ténèbres, un jaguar qu'il supposa être le garde du maître. Ce cerbère, plutôt inquiétant, le dissuada de poursuivre plus avant sa reconnaissance.

Si l'on a vu que les *Mororuma* peuvent se manifester sous la forme féline pour un tiers, lorsqu'ils accompagnent un de leurs "amis", de loin en forêt, ce type de connexion entre le grand prédateur et les esprits se retrouve, *mutatis mutandis*, avec ceux auxquels on attribue explicitement ou non la capacité d'être « maîtres du gibier ». Comme l'anecdote de la caverne en témoigne, les esprits « maîtres du gibier » peuvent être présentés comme accompagnés de jaguars, dont il arrive que l'on dise qu'ils sont leurs chiens. D'aucuns prétendent même que les hardes porcines sont toujours suivies de loin par de tels félins, qui s'emploient non pas à les attaquer, mais à les protéger. Toutefois, l'extériorité entre ce chien / jaguar et son maître peut perdre de sa prégnance au point que jaguar et maître finissent par se confondre comme un interlocuteur du haut Sécure

l'affirmait. Cette fusion du maître et de son "chien" ne sera sans doute pas confirmée de façon explicite par tous les Yuracaré et seuls ceux qui ont la désinvolture suffisante pour réfléchir à ces questions s'y risqueront. Mais s'il y a sans doute une part de spéculation dans une telle association, celle-ci n'est pas le fait du hasard, puisqu'on en trouve trace, sous forme pour ainsi dire cryptée, dans la mythologie. Certains éléments de la geste de *Tiri* engagent à penser qu'en arrière-plan de l'image du "maître protecteur", calquée sur le modèle de l'éleveur de bovins, se cache aussi une entité "jaguaromorphe". La fonction de maître et de jaguar ne se confondent pas, mais allusivement la première renvoie à la seconde.

On se rappelle sans doute que, dans la version du récit de *Tiri* collecté sur le haut Sécure, la grand-mère des jaguars mythiques *Púydara* a pour nom *Elewita*, un nom cependant inconnu des narrateurs du haut Isiboro. Ce nom propre, opaque pour le narrateur, n'aurait rien d'intéressant, si dans une variante du même récit collectée par J. Ribera³⁹, un narrateur du bas Sécure, n'appelait cette grand-mère jaguar du nom '*Eleuta*' : cette transcription n'est en effet, phonologiquement rien d'autre que le terme (*ma-elle-w-ta*, dépourvu de son déterminant possessif, et dont on a vu qu'il désigne précisément ces lieux particuliers associés aux « maîtres du gibier »⁴⁰. Une telle coïncidence induit évidemment à rattacher les *salitrales* et les jaguars, ou au moins leurs parangons mythologiques que sont les *Púydara*. Cette présence en filigrane des jaguars derrière les maîtres, prend corps par d'autres biais encore puisque outre la coïncidence onomastique possible entre la grand-mère des jaguars et le nom des *salitrales*, s'ajoute l'indubitable parallélisme entre la manière donc certains Yuracaré présentent le voyage de l'âme après la mort et la série d'événements qui conduisent la mère de *Tiri* à rencontrer les jaguars *Púydara*. Elle parvient chez eux après avoir perdu le contrôle d'elle-même suite à un bruit, qui la fait se retourner, de la même façon que l'âme d'un mort est aliénée par des *diables* ou des esprits *shama-ta*, terme que l'on peut utiliser pour désigner les "autres esprits".

L'apparition en arrière-plan de l'image du maître du gibier, celle des jaguars, et précisément des jaguars *Púydara*, peut surprendre et faire croire à un paradoxe. Comment concevoir en effet que sous la figure des maîtres protecteurs du gibier, prenant soin de leurs familiers, *-tiba*, leur octroyant nourriture et sel, veillant à les

³⁹ Ribera (2006, p. 43).

⁴⁰ Je remercie A. Djup, pour m'avoir fait part en 2002 de ce rapport qu'elle commente elle-même (2007, p. 88).

soigner, se cachent des modèles de “jaguarité” qui vivent par et pour la chasse, sont capables de manger leur “sœur” et d’attaquer leur frère sans la moindre hésitation, abandonnant en permanence leur grand-mère et revenant lourdement chargés de monceaux de viande ? Cette association n’indique cependant rien d’autre qu’un jeu de perspectives à trois termes : ce n’est pas vis-à-vis de leurs propres animaux que les maîtres sont des jaguars, mais vis-à-vis des humains dont ils sont les ennemis (en général, en tant que pourvoyeurs de maladies et voleurs d’âmes). Dans le triangle qui associe les maîtres, les animaux et les humains, rien n’interdit donc que les maîtres puissent se présenter sous la forme d’une figure à double visage, prédateurs pour les prédateurs de leurs animaux d’un côté, et de l’autre maîtres bienveillants de leurs animaux (d’où l’image du jaguar accompagnant une horde de pécaris).⁴¹ Ce sont les protecteurs des victimes des humains qui ont vis-à-vis des humains une position de jaguars, se situant sur le même plan qu’eux en tant que prédateurs potentiels. Toute l’ambivalence des « maîtres du gibier » tient sans doute à la transformation de leur comportement : ils ne deviennent bienveillants et dotés de sympathie à l’égard des humains, qu’à partir du moment où ceux-ci peuvent provoquer leur compassion, mais en général, se présentent davantage comme des ennemis. Une telle ambivalence est également développée dans la geste de *Tiri* : c’est en effet la grand-mère *Elewita*, mère des jaguars, qui déploie un luxe de protection maternelle pour accueillir cette aïeule, puis, en cachette, élever son fils qu’elle fait sien. Mais si les « maîtres du gibier » sont particulièrement dangereux et associés aux jaguars, c’est aussi parce qu’ils peuvent se confondre – ou être décrits – comme des *shama-ta*, un terme qui a bien d’autres connotations et aucune attache avec les lieux où les *elle a-eme*, les *tüjüssa-tíba-ta* ont l’habitude d’être localisés.

Face à la pléthore de commentaires que l’on peut faire en relation aux maîtres de la terre, ceux qui concernent les maître de l’eau (ou des lacs est plus succincte). Cette seconde famille d’esprits, que l’on peut opposer aux *Mororuma*, sont appelés *samma a-eme / -tíbata* ou *kudawa a-eme / -tíbata*. Ces appellations qui ne font parfois référence à rien d’autre qu’à des *jichi* ou monstres des rivières, sont aujourd’hui plus fréquemment appelés *Sirena* pour désigner leur statut de collectif. On leur attribue, en relation à leur

⁴¹ On serait tenté même de se demander si la caractérisation d’un double point de vue intrinsèque ne trouve pas une sorte de confirmation anatomique chez le plus périlleux des *Púydara* : n’est-il pas précisément doté de deux paires d’yeux, l’une devant et l’autre derrière, qui empêchent d’établir avec lui un échange de regard univoque ?

situation aquatique, le pouvoir d'être les maîtres du poisson et parfois de contrôler ses migrations saisonnières. S'ils sont fréquemment considéré comme des êtres méchants, cette caractéristique ne leur est pas attribuée par tous ou dans tous les cas. Par exemple sur le haut Isiboro, ils n'étaient en rien considérés comme dangereux, mais paraissaient davantage correspondre à une sorte d'espèce humaine vivant sous l'eau. De manière générale, pour obtenir un contact personnel avec eux, il suffirait de se laisser couler au fond de l'eau. Au bout d'un certain temps, pour autant que l'on sache retenir son souffle et que l'on n'ait pas peur, le monde aquatique prend l'apparence du monde terrestre.

Une des particularités les plus notoires, et très souvent rapportée à leur sujet, concernait les qualités perspectivistes de leur monde. Lorsqu'on les évoque, c'est une référence presque obligée que de préciser, par exemple, que les caïmans sont pour eux des boîtes de rangement (ou des nattes), les piranhas des chiens, les crapauds des sièges, les canards des poules, les anacondas des ceintures, etc. Les crues des rivières étaient associées parfois, et de façon plaisante, par certains Yuracaré du haut Isiboro aux activités de ces esprits subaquatiques. Ils traçaient une corrélation, pas totalement transparente, entre la hausse du niveau de l'eau observée d'un point de vue humain et la fabrication et à la consommation de chicha par les esprits. Les habitants du rio Chapare font parfois correspondre aux habitants des rivières à une manifestation du serpent *wináptere*, qui peut être un généreux pourvoyeur de gibier. Mais dans des versions plus actuelles, où le terme *Sirena* est employé pour désigner ces esprits aquatiques, on les décrits comme des avatars de *Karay* ou plus exactement d'euro-américains (*gringos*) blonds aux yeux bleus.

Les considérations qui touchent les arbres et les plantes comme une catégorie d'esprits ou de maîtres sont en général peu développées par les Yuracaré, probablement car ils correspondent à un cas limite. On a passablement insisté jusqu'à présent sur le fait que les esprits sont conçus en extériorité et sans continuité ontologique avec les espèces sur lesquelles ils exercent leur maîtrise. De ce point de vue, les arbres sont bel et bien dans la même situation, puisqu'on peut dire qu'ils possèdent ou "élèvent" des animaux. Par exemple, on considérera que tel acajou *marra* est le maître de certains toucans *showejwe*, ou de certains singes *pitchi*. Toutefois, à la différence de toutes les autres espèces d'esprits, les maîtres des arbres sont aussi des représentations de l'intériorité de ceux-ci. On peut probablement minimiser la différence en disant que tous les arbres ne sont pas des maîtres, et que seuls quelques exemplaire le sont, soit parce qu'ils appartiennent à certaines espèces, soit parce qu'on leur reconnaît une taille

exceptionnelle. En ce sens, ils peuvent passer pour des maîtres du gibier du même type que les poches de terre saline ou les petits monticules : ce sont des marques du paysage exceptionnelles. Il n'empêche que très généralement, parlé du maître d'un arbre, consiste à mettre en évidence sa "personne intérieure". Le statut même d'esprit ou d'ennemi dans le domaine végétal est très variable. Certains diront que les arbres peuvent être mal intentionnés à l'égard des humains : ils ont le pouvoir de faire choir ceux qui grimpent sur eux s'ils en ont envie ; ils peuvent aussi se sentir incommodés par l'odeur du sang menstruel. On a ainsi relevé un cas d'ensorcellement d'enfant par un palmier *shunshundala* qui n'avait pas apprécié être souillé. Cela n'empêche pas d'autres Yuracaré (comme un interlocuteur du haut Secure) d'affirmer que les arbres ne sont en rien des ennemis des humains, mais au contraire leurs « parents », comme l'établit la geste de *Tiri*. L'ambiguïté du statut des arbres se retrouve aussi pour certaines espèces de plantes : la liane *topeshtu*, par exemple, et la plante *bubushmoto* sont réputées toutes deux très périlleuses. On doit faire très attention de ne pas uriner sur un plant de *bubushmoto*, car celui-ci pourrait se venger. Mais d'autres plantes – dont on dit qu'elles ont des maîtres – jouent au contraire un rôle positif pour les humains, comme le floripondio *onño* ou la plante *a-ñu yújure*⁴².

c. Mauvais augures, apparitions et fantômes : les esprits inconnus et néfastes

Le terme *shama-ta*, troisième et dernier de la nomenclature générique par laquelle les Yuracaré abordent le monde des esprits, est un terme complexe à interpréter. D'une part il associe l'appréhension des esprits au concept général de la mort, et d'autre part il s'articule à des savoirs et à des types d'expériences relativement différents de ceux envisagés jusqu'ici. Comme on a eu l'occasion dans les chapitres précédents de le voir, la racine *shama*, par ses emplois, connecte plusieurs domaines. Dans un usage verbal elle est mise à contribution pour les formes plurielles du verbe « être mort », faisant paire avec la racine *tuwi*, utilisée pour les formes singulières. Elle peut, avec une signification proche, mais cette fois sous forme de suffixe, marquer le décès ou l'absence, comme dans *pëpê-shama* « feu nos aïeux ». Avec le suffixe *-ta* on l'a

⁴² Il s'agit d'une plante qui possède un maître dont on dit qu'il peut apparaître dans les rêves du malade et le soigner. On l'utilise dans les cas de grave maladie, en plaçant une plante fraîche derrière le lit du malade, et en lui frottant le corps avec les tubercules de cette plante. Après cette opération, toutes les personnes présentes près du malade doivent s'en aller. Seuls peuvent rester les plus proches parents, lesquels doivent cependant garder le silence pour ne pas déranger le travail du maître.

rencontré dans deux composés verbaux où elle acquiert un sens plus abstrait : à travers le verbe *ka-li-shama-ta* que l'on peut traduire par « ressentir de la paresse », elle exprime l'absence de volonté et d'énergie pour agir, à travers celui de *ka-n-shama-ta*, elle renvoie au souhait de faire disparaître en autrui un excès d'énergie et d'intentionnalité vis-à-vis de soi. L'horizon conceptuel à l'intérieur duquel elle doit être située est donc celui de l'absence : une absence physique, directement liée à la mort ou une absence d'intentionnalité comme l'expriment plus spécialement les verbes *ka-li-shama-ta* et *ka-n-shama-ta*. Or, c'est bien dans ce même espace de sens que se situent les deux principaux usages de *shama-ta* articulé au monde des esprits. De manière abstraite, on peut dire que la forme *shama-ta* prend en effet la signification de « manifestation, ou figuration de la mort » ou de « manifestation ou figuration de l'absence », si l'on accepte cette construction apparemment contradictoire où une présence devient le signe d'une absence. Cette signification, un peu paradoxale, est cependant éclairante lorsqu'on la confronte aux usages concrets du terme.

Les Yuracaré désignent comme *shama-ta* des animaux – généralement des oiseaux – dont ils disent qu'ils sont porteurs d'augures néfastes (esp. : *mal agüero*) et plus spécialement des augures de mort. Ces animaux ont pour particularité de se rapprocher des maisons, de s'y montrer et d'émettre à proximité des cris répétés ou surprenants d'intensité, par lesquels ils font savoir l'imminence d'un décès. Caractériser de tels animaux par ce nom, correspond donc à affirmer qu'ils sont le signe, la manifestation, la figure d'une mort à venir, d'une mort certaine. La plupart des rapaces nocturnes (cf. Fig. 48 et 50 *infra*) sont caractérisés comme des oiseaux *shama-ta* par définition, mais d'autres oiseaux peuvent y être associés, tel le *makawa*, petit faucon au cri étonnant, mangeur de serpent, ainsi que d'autres espèces restées jusqu'à présent non identifiées. Les oiseaux *shama-ta*, considérés comme des animaux de malheur, ne devraient être ni tués, ni consommés. Ce qui ne signifie pas qu'on s'abstienne d'en faire parfois des animaux de compagnie, mais même dans ce cas, leur connexion avec un monde de l'ombre reste latente et peut être remotivée quand certaines circonstances l'exigent.⁴³ La liste suivante présente la plupart des espèces susceptibles de recevoir plus ou moins systématiquement l'appellation de *shama-ta*⁴⁴.

⁴³ Sur le haut Isiboro, une jeune femme était la maîtresse d'un hibou *tewéttewe*. Lorsque sa nièce mourut, des rumeurs insinuèrent que ce hibou n'était pas étranger au décès, on décida alors de le tuer et, chose étrange, de le manger.

⁴⁴ Outre les notes de terrain, cette liste tient compte des informations présentées par Castellón Chávez et Rea (2000) et par le dictionnaire de la mission *Nuevas Tribus* (1991b).

borre : Strigidae sp., espagnol : *buho* (hibou).
cherekko : Oiseau ind.
lujlujlu : Strigidae, (*Puslatrix perspicillata*), espagnol : *lechuza* (chouette).
shabashojto : Strigidae sp., espagnol : *sumurucucu chico, halconcito de noche* (petit hibou).
makawa : Oiseau ind., espagnol : *macono*.
oo : Oiseau ind.
pupupu : Oiseau ind.
sijuku : Strigidae, (*Ciccaba hulula*), espagnol : *lechuza* (chouette).
tunujara : Oiseau ind.
tewéttewe : Strigidae sp., (*Otus choliba* ?), espagnol : *sumurucucu, buho* (hibou).
yushsha : Strigidae sp., espagnol : *lechuza* (chouette).

Dans cette liste, l'oiseau dit *cherekko* mérite un commentaire. De nombreux interlocuteurs (Isiboro, Ichoa, Chapare) reconnaissaient ô combien son cri nocturne était lugubre ; beaucoup disaient ignorer complètement quelle était son apparence d'oiseau, et même doutaient qu'on puisse le voir de jour. Cependant à la différence des autres oiseaux *shama-ta*, il pourrait aussi "attaquer" ses victimes, en venant les percuter sur la poitrine. On rapporte un cas de ce type où un homme, considéré comme un *hombre tigre* (« homme tigre ») percuté en pleine poitrine par un *cherekko*, alors qu'il était ivre sur une pirogue, mourut peu de temps après. D'autres Yuracaré expliquent que pour éviter ce genre d'événements (pour les déjouer en quelque sorte), lorsqu'en voyage on dort sur la plage, on ne doit pas se placer sur le dos mais sur le côté⁴⁵. On peut ajouter que si cette liste réunit les oiseaux auxquels on attribue une qualité *shama-ta* intrinsèque, c'est cette qualité peut être attribuée de manière circonstancielle à des exemplaires d'autres espèces, pour autant que ceux-ci présentent un comportement qui sorte de l'ordinaire. Telles espèces d'oiseaux chantant de nuit alors qu'elles sont diurnes, telles espèces de mammifères (singes, cervidés), qui s'approchent sans crainte d'un lieu habité, pourront ainsi être considérées comme de mauvais présages. Très systématiquement, on redoute aussi l'arrivée, la visite macabre du coendu, *ñuñu* ou *ñuñulë*. Il n'est pas non plus obligatoire que l'animal se manifeste à proximité d'une maison, pour être qualifié de *shama-ta*. On peut aussi rencontrer un animal qui sera réputé tel au cours d'une expédition de chasse ou en déplacement. Un Yuracaré de l'Isiboro rapportait ainsi qu'un jour, alors qu'il chassait dans les environs de l'Ichoa, lui et son frère, entendirent dans la forêt du tapage qu'ils interprétèrent comme la présence proche de pécaris à colliers, *tolombe*. Ils s'approchèrent de la source de ces bruits mais ne découvrirent, en lieu et

⁴⁵ Djup (2007, p. 77-78) a obtenu l'information selon *cherekko* est un oiseau qui vivrait dans les contreforts andin. En tant que *shama-ta*, il serait aussi un esprit hématophage. Dans un autre contexte il apparaîtrait comme un maître potentiel des boules de tabac *popo* utilisé par les Yuracaré à des fins protectrices ou dans l'initiation chamanique. (Cf. ce chapitre, 2/b).



Fig. 48 : *Sijuku* dans un arbre creux.
(Photo N. D'Acosta)



Fig. 49 : *Pêdodo* camouflé entre des branches.
(Photo G. Tepke)



Fig. 50 : *Lujlujlu* au regard perçant.
(Photo R.&N. Bowers)

Fig. 51 : Une représentation possible de *tijüssa a-eme*. Une réunion de divers psittacidés mangeant de la terre d'un affleurement argileux, Tambopata, Pérou.
(Photo M. L. Stafford)



place de pécaris, qu'une énorme tortue terrestre, *shëntolo* dont la peau était entièrement rouge. Non seulement ils revinrent bredouilles, mais apprirent au retour de cette excursion qu'un oncle était décédé accidentellement. Comme on le voit, l'étrangeté du comportement, l'aspect contre-intuitif d'une attitude – fixité dans le regard, refus de fuir – dans certains cas, des caractéristiques morphologiques exceptionnelles dans d'autres, ou une combinaison de telles propriétés permettent de définir le statut de *shama-ta* de ces animaux.

La relation que ces derniers entretiennent avec des esprits dépasse parfois le cadre de la prédiction d'un malheur à venir, et ils peuvent eux-mêmes être considérés comme des hypostases d'esprits (dangereux). Ce type de fusion apparaît dans des récits mythologiques par exemple : on a mentionné celui dont le personnage principal, *Tewéttewe*, est présenté comme un esprit voleur d'yeux en plus d'être un *Karay*. Les esprits qualifiés de *shama-ta* qui effraient les âmes lors de leur voyage au ciel prennent l'allure ou se manifestent sous la forme de différents types d'animaux, et pas forcément de ceux qui sont considérés comme dangereux dans la vie ordinaire (crapauds, jaguars, harpies). L'identité ontologique des animaux présentant un comportement étrange est toujours douteuse : sont-ce des singes "véritables", ou des esprits se manifestant comme des singes ? On interprète une manifestation de *shama-ta* comme l'annonce d'une mort imminente, mais on peut également considérer qu'ils sont les avatars des esprits qui viennent chercher le mort, et qui sait ? qui se réjouissent de l'âme qu'ils vont emporter. D'un autre point de vue, certaines narrations d'apparitions de *shama-ta* permettent de se demander si ce n'est pas l'âme d'un vivant à l'agonie, déjà séparé de son corps, qui vient se manifester sous cette forme.

Pour illustrer la variabilité des circonstances qui, au-delà des espèces phares réputées systématiquement comme telles, peuvent conduire à attribuer une qualité *shama-ta* à un événement susceptible de mettre en cause une apparition d'esprit ou de servir d'augure, quelques anecdotes sont instructives. Un homme du Sécure raconte ainsi qu'un jour, dans sa jeunesse, il descendait le Maniqui en pirogue, en compagnie de sa femme, pour aller retrouver leur enfant laissé à la garde de parents qui les avaient fait prévenir de son mauvais état de santé. Tandis qu'ils voguaient vers l'aval, non sans préoccupations sans doute, l'homme aperçoit un agouti sur la rive. Il prend immédiatement son fusil et tire. Il est persuadé d'avoir atteint sa cible, pourtant l'animal ne bouge pas, reste sur place, le regard fixe. Il tire derechef. Rien ne se passe. Il perd de vue l'animal, mais chose étrange n'entend aucun bruit de fuite. Il accoste, remonte la berge. Lorsqu'il arrive à

l'endroit qu'il avait visé, il n'y a plus rien, ni aucune trace de sang de l'animal qu'il était persuadé d'avoir atteint. Perplexe, il en avise sa femme qui avait également vu l'animal. Elle s'inquiète : « Ne serait-ce pas un *shama-ta* ? » lui demande-t-elle. Lorsqu'ils arrivent à destination, ils sont alertés par les cris et les pleurs de leurs parents : leur enfant est mort.

Sur le haut Isiboro, un jeune homme revenant d'une bonne pêche, remet un certain nombre de poissons *enñe* à sa jeune sœur afin qu'elle prépare un repas. Celle-ci commence à les écailler, puis à les débiter. Elle poursuit sa tâche et tombe sur un poisson qui, bien qu'identique en apparence aux autres, présente, une fois découpé, une chair rougeoyante, tout à fait différente de celle des poissons *enñe* ordinaires. Elle les place dans la même casserole, mais appelle sa mère qui accourt, et surprise également, commence à élever la voix. Son mari, ses fils, son beau-père et moi-même, qui étions plus loin en train de préparer les palmes pour couvrir le toit d'une maison en construction, venons voir à ses appels pressants : en effet, mêlées aux darnes d'*enñe* de chair blanchâtre, on en voit distinctement d'autres fortement rougeâtres comme du saumon sauvage. On s'interroge. Non, personne n'en a jamais vu de pareilles. Un poisson malade ? Mais il n'en a pas l'air. On convient donc qu'un tel poisson est un "mauvais signe", « quelque chose de type *shama-ta* ». Par précaution, on décide de jeter l'ensemble du contenu de la casserole. Par la suite, heureusement, rien n'arrivera de fâcheux. Agouti hallucinatoire à l'œil fixe, poisson hors normes à la chair rouge, autant de mauvais augures : « seuls des *shama-ta* peuvent se comporter de la sorte ».

De ces usages du terme *shama-ta*, essentiellement liés à des espèces animales, on passe relativement aisément à la seconde dimension qui renvoie à son utilisation, pour désigner des esprits, lorsqu'ils se manifestent dans la sphère intime des humains comme des entités dont on ignore l'identité précise autant que les intentions vis-à-vis de soi, dans des contextes de peur. En d'autres termes, c'est, pour les Yuracaré, le vocable consacré par l'usage qui sert à évoquer des "apparitions". Sous cette forme, ces *shama-ta* manifestent également sinon une "présence de mort", du moins "la présence d'une absence". Quelques exemples situés en contexte rendront plus clair son emploi.

« *Bweno, li-seta-shta-p ati li-seta-ya. Të-pshë-ja kü-tütü-jti shama-ta ati pa-ye ?* "mü-ta-ya. »

« "Bon, vous allez l'attraper. Quel est donc que ce **fantôme** qui fréquente votre sœur ? " » leur dit-il. »

« “Meme më-wit-i” ku-ta-ya. -“Ama-jsha a-mala-ya? **Shama-ta-lë-jti-ja** ‘meme, meme’ të-ta-ni-chi-laba. Ama-j i-shoja-y sëë, i-shoja-y-ja ?”, ta-ya, na, tejte Elewita. »

« “Maman, me voilà”, lui dit [la femme enceinte]. -“D’où ça vient ? **Seulement quelque chose comme un esprit** pourrait avoir l’intention de me dire, ‘Maman ! Maman !’ D’où aurais-je une fille, moi, d’où donc ?” dit grand-mère Elewita. »

Extraits d’une version de la première scène de la geste de *Tiri* qui rappelle comment « feu la grand-mère » a séduit l’arbre *Ulë*, les propos du premier énoncé sont prêtés par le narrateur au père de la jeune séductrice après qu’il l’a interrogée sur l’identité de la personne qui l’a mise enceinte. Surpris et décontenancé par la réponse de sa fille, le père ordonne à ses fils d’attraper cet amant dont il ignore tout de l’identité, sauf ce que lui en a vaguement dit la fille, puis s’interroge. C’est dans l’énoncé de cette interrogation qu’apparaît le terme *shama-ta*, traduit ici comme « fantôme ». La construction de cette question indique que son énonciateur ne considère par encore celui qui bientôt sera simplement *Ulë*, (l’arbre *guayabochi*), comme un arbre « personne », mais un « quelque chose », et plus précisément un « quelque chose *shama-ta* ». Le terme *të-pshë-ja*, forme raccourcie de *tëtë-j-bëshë-ja*, approximativement traduisible par l’expression « qu’est-ce que ? », est en effet un pronom interrogatif sujet que l’on utilise d’ordinaire pour obtenir l’identité d’une entité ou d’une instance qui n’est pas une personne, ni même un exemplaire spécifique appartenant à une classe dont les autres membres sont connus. Ce pronom s’oppose à l’autre interrogatif sujet du yuracaré *ama-ja* « qui est-ce qui ? », ou « quel ? » par lequel on peut obtenir l’identification d’un exemplaire d’une classe d’êtres connus, personnes ou choses. L’homme se demande donc littéralement : « Qu’est-ce que “cette « chose » de type *shama-ta*” qui se trouve avec votre sœur ? ». Cette “chose-*shama-ta*” est donc un esprit, mais un esprit “non identifié” autant qu’un esprit “non socialisé” et potentiellement dangereux. Le fait de désigner *Ulë* comme un *shama-ta* ne se justifie cependant qu’aussi longtemps qu’il n’est qu’un “fantôme” (ou un “fantasme” potentiel de la fille), puisque à partir du moment où on le voit, on le saisit, et il devient réalité, cet usage n’aura plus de raison d’être : l’esprit identifié devient *Ulë*.

Le second énoncé, confirme que le terme de *shama-ta* correspond à la désignation d’un « quelque chose de type *shama-ta* », d’un esprit ni identifié ni socialisé. Extrait de la geste de *Tiri* également, il renvoie cette fois à la rencontre et à l’apparition imprévue et imprévisible de la femme enceinte dans l’intimité de la grand-mère des Jaguars *Púydara*. La jeune femme qui découvre, après s’être perdue, la grand-mère *Elewita* en

train de façonner des poteries, la salue comme il se doit, l'interpellant par un « grand-mère » que justifie leur différence d'âge. Comme le met en scène avec finesse le narrateur, la destinataire reçoit le message sans voir son émetteur : « D'où cela vient-il ? » Cette interaction fortuite est d'autant plus perturbante pour la grand-mère, que ce que cette voix lui dit, contredit ce qu'elle sait d'elle-même, puisqu'elle n'a en effet pas de fille, mais seulement des fils. Qui donc pourrait contredire son savoir implicite ? Et comme elle se le dit, *sotto voce* : « Il n'y a qu'un esprit non-identifié, “une chose-*shama-ta*”, qui pourrait m'interpeller ainsi ». Comme dans le cas d'*Ulë*, cette chose non identifiée, cette apparition, perd sa caractéristique lorsque la vieille découvre par la vue à qui elle a affaire.

Ces deux citations, par lesquelles on peut juger de l'usage du terme *shama-ta* à l'intérieur d'une trame narrative, sont des exemples paradigmatiques, dont on retrouve de nombreux cas dans la vie quotidienne, bien qu'avec une focale un peu différente, puisqu'en général de telles situations ne débouchent pas sur l'identification sans équivoque d'un esprit : il s'agit d'apparitions stupéfiantes, angoissantes, et qui le demeurent. Sur le haut Isiboro, on me rapporta, peu après les faits, qu'une petite fille, sur le chemin de l'école (elle venait d'une maison isolée et devait marcher seule dans la forêt une vingtaine de minutes), avait eu l'impression d'entendre des bruits et des craquements insolites, puis d'entrapercevoir “quelque chose”, et qu'elle était rentrée effrayée à la maison. Ce “quelque chose” fut immédiatement interprété comme une manifestation *shama-ta*, qui confirmait d'autres observations préalables. Cette apparition était fort inquiétante, puisqu'elle s'était réalisée non loin de maisons d'habitation occupées par des familles comptant passablement d'enfants en bas âge. Dans les jours qui suivirent, cette rencontre fit jaser, et on évoqua plusieurs solutions : inviter une “guérisseuse” (*curandera*) de la zone colonisée afin qu'elle vienne chasser l'esprit ; abandonner l'ensemble des maisons sises à proximité du lieu concerné pour les reconstruire ailleurs. On se contentera finalement d'adresser à Dieu des prières instantes, avant de classer l'affaire. Le second cas est celui d'une vieille femme qui, sur le point de s'endormir, alors qu'elle était en voyage et logeait dans une maison étrangère, fit tout un scandale et réveilla tous ceux qui l'accompagnaient, prétendant avoir vu un « quelque chose de type *shama-ta* » s'adresser à elle un instant, avant de disparaître par la fenêtre du local où elle avait tendu sa couche. La poursuite du voyage et l'absence de complications firent oublier l'apparition. Dans ce type de situations, de

nombreux Yuracaré pourront recourir au terme espagnol de *duende* pour désigner ces apparitions spirituelles.

Ces événements sont suffisamment courants pour que les Yuracaré les explicitent d'une façon univoque, bien qu'ils ignorent l'identité de ceux qui les causent. Les « choses de type *shama-ta* » ou, pour faire plus court, les *shama-ta*, sont des esprits qui provoquent frayeur et angoisse, dont le mode d'action est précisément de se jouer des humains en les plongeant dans des situations paradoxales. Les phénomènes de dissociation entre des percepts visuels et auditifs, la survenue de bruits inattendus, voire un choc, une chute, s'ils conduisent à des moments de frayeur provoquant une soudaine décharge d'adrénaline, peuvent être attribués aux *shama-ta*. Le plus souvent solitaires et diurnes, les expériences d'« apparitions » peuvent aussi se produire en rêve. Les cauchemars, quel que soit leur contenu, peuvent être le fruit de manifestations oniriques des *shama-ta*. De ce point de vue, tous les esprits, qu'il s'agisse de maîtres du gibier, de *Sirena* ou d'habitants d'un monticule *dyuriri*, peuvent se manifester comme des *shama-ta*, des apparitions fantasmatiques. Toutes les agressions chamaniques qui fonctionnent sur la peur, *dyulujta*, renvoient indirectement à un mode d'agir *shama-ta*.

Les expériences de disjonction perceptive, de rupture des attentes ordinaires, qui induisent la peur ou la surprise, sont des tours orchestrés par des esprits, et relèvent d'une véritable tactique de guerre « psychologique ». La gamme d'émotions qu'ils provoquent entraîne une rupture dans la maîtrise de soi, agitant l'âme / cœur *shinojshe* dont les esprits peuvent dès lors s'emparer, l'emmener captive, puis se l'approprier en en faisant leur compagnon et finalement la transformer en ce qu'ils sont eux-mêmes. Si l'on ne veut pas, ou si l'on n'est pas en mesure d'identifier que tel esprit (par exemple tel maître du gibier) est responsable de sa maladie, on peut se contenter souvent de dire que l'on doit sa souffrance à un *shama-ta*. Les maladies attribuées à des attaques de sorcellerie de parents ont pour cette souvent pour cause des esprits désignés ainsi. Les *shama-ta* non seulement volent l'âme, mais, sous une forme non vraiment identifiée, parviennent à se loger à l'intérieur du corps, consommant du dedans les chairs crues de leurs victimes. Agissant seuls ou à la faveur du pacte discret qu'ils ont conclu avec ceux que l'on nomme « sorciers », ils causent leurs ravages, introduisant dans le corps de leur victime ces « saletés » qui sont autant de prises que les guérisseurs doivent extraire du corps de leur patient pour le guérir. Ces corps étrangers où se concentre la douleur sont des métonymies objectivées ou des extensions de ces mêmes esprits : leurs lieux de prise sur le corps

Arrivé à ce point, on constate que les Yuracaré eux-mêmes réifient le concept de *shama-ta* et lui donnent la substance qui lui fait défaut dans d'autres de ses usages. Cette réification peut aller dans deux sens. On peut nommer ainsi n'importe quel esprit qui n'appartient pas à une des catégories précises des esprits maîtres précédemment évoqués. C'est pour cette raison, par exemple, qu'après m'avoir présenté les compagnons spirituels de leur aïeul, les habitants du haut Sécure pouvaient me les désigner comme des *shama-ta*. Avec une fréquence que je n'aurai l'occasion de noter que sur le haut Isiboro, on pouvait traiter les *shama-ta* de *tuwi-shama*, « cadavres », mais aussi, comme le contexte l'appelle, de « fantômes ». ⁴⁶ Ce sont ici les morts humains, une fois absorbés par « nos ennemis », qui seront traités de la sorte, pour souligner leur destin négatif, et précisément leur transformation en ennemis spirituels.

d. Les esprits actualisés : angélisation et modernisation

Nul doute que les pages précédentes révèlent les faux-semblants de l'identification généralisée que les Yuracaré donnent d'eux-mêmes lorsqu'ils se désignent comme catholiques (haut Sécure) ou évangélistes (haut Isiboro). Ces auto-désignations tiennent en partie à la nécessité d'éviter les regards déplaisants de leurs voisins, de masquer des différences, pour pouvoir affirmer « nous sommes comme vous ». Toutefois, si l'identification des Yuracaré contemporains au christianisme fait partie d'un souhait volontariste et s'apparente en partie à une stratégie visant à ce que les « autres » les laissent en paix, on ne doit pas en conclure que le vernis de christianisme n'a pas eu le temps d'imprégner le support sur lequel il a été appliqué. Jusqu'à un certain point, l'influence du savoir des autres sur le savoir « local » ne peut pas exclusivement être réduite à un principe de « domination » simple, et elle est également fonction du champ sur lequel elle porte : il n'y a sans doute pas de « vérité ultime » en ce qui concerne le monde des esprits, mais une perpétuelle nécessité de savoir ce qu'en pensent les autres. C'est à cette ouverture que l'on peut juger comment les Yuracaré, avec des dosages et une distribution différents, ont également pu s'approprier les apports de voisins indigènes comme les Chimane ou les Mojeños, les uns et les autres possédant un chamanisme spécifique. Deux exemples, en partie contrastifs, retiendront maintenant

⁴⁶ La désignation métonymique d'esprits à partir du nom qui sert à désigner un cadavre, c'est-à-dire un corps sans vie et raidi, la part matérielle et charnelle d'une personne trépassée, pose un certain nombre de problèmes sur lesquels on reviendra *infra*.

notre attention, ou ce phénomène est apparent qui touchent le traitement des esprits « positifs » les *Mororuma* d'un côté, et de l'autre ces esprits qualifiés de *shama-ta*, au sein desquels l'aïeul chamane des Yuracaré du haut Sécure avait trouvé des compagnons.

Singulièrement marqués par leur conversion à l'évangélisme, les Yuracaré du haut Isiboro avaient des réponses hésitantes lorsque je les interrogeais sur les maîtres du gibier, et ils ne pouvaient feindre leur gêne. Fanatiques de la prière, et remerciant Dieu à chaque repas de la nourriture qu'il voulait bien leur donner, il leur était difficile d'admettre en effet que les maîtres du gibier, responsables de sa présence ici-bas fussent « diaboliques ». Si la viande de chasse et le poisson étaient les fruits de la bonté divine, comment admettre que des *Sátanas* les contrôlent ? Parmi les multiples solutions possibles qu'un tel dilemme peut engendrer, ils avaient tendance à transférer la maîtrise des animaux aux *Mororuma* qu'ils préservaient de la diabolisation. Ils admettaient ainsi – mais avec quelques doutes – une situation qui aurait paru incongru à un Yuracaré du Sécure, voire franchement erronée. Pour eux, ce déplacement était une manière de rattacher cette fonction au seul maître de la terre qui vaille et auquel ils entendaient se livrer. Cela permettait que Dieu puisse être invoqué en dernière instance comme le responsable de la présence ou non du gibier. Les Yuracaré de cette région, ne manquaient pas d'ailleurs de s'adresser à lui, avec humilité dans des prières, pour qu'il parsème la forêt de proies délicieuses, mais souvent trop rares. Parler des « maîtres du gibier », en les désignant par le nom de *Mororuma*, ne manquait cependant pas de provoquer des inquiétudes non feintes qui montraient bien que le changement de terminologie restait superficiel et, en l'occurrence, ne s'appliquait pas à ces *Mororuma* dont on pouvait dire avec admiration et sans inquiétude qu'ils étaient « comme soi-même », partageaient les mêmes ennemis ou encore qu'on évoquait comme d'inconditionnels alliés dans les récits *d'Erreye* et de *Chóbiri*.

D'autres éléments qui participent de la description actuelle des *Mororuma*, tant sur le Sécure que sur l'Isiboro, montrent également sur une échelle moins ponctuelle que deux siècles de fréquentation du christianisme ont déjà probablement apporté à la conception des esprits des contributions actualisées du même ordre que celles dont on a identifié la présence en traitant de la geste de *Tiri*. On observe que l'appréhension de la doctrine chrétienne et de ces ministres mêmes a servi de point de référence pour (re)construire l'image des *Mororuma*. On retrouve ici, mais cette fois attaché à ces esprits, un

processus identique à celui qui a conduit – soit à travers la geste de *Tiri* soit dans l'eschatologie – à remodeler l'ontologie des *Manshi* et des morts au paradis sur le modèle général des discours des *Karay*, les missionnaires jouant dans ce processus un rôle essentiel.

Le rapport à la sexualité et l'anatomie des *Mororuma* peuvent servir de premier exemple. Les *Mororuma* sont présentés, dans de nombreux contextes, comme des êtres qui abhorrent la sexualité humaine et la sexualité tout court, et l'on relève explicitement le fait qu'ils soient dotés d'un pénis impubère *wiwi*. Parfois, seul le plus puissant d'entre eux, *Dyërërë*, est doté de cet attribut, parfois, selon d'autres Yuracaré, il s'agit d'une propriété générique de tous les *Mororuma*. Une si singulière particularité anatomique, jointe à la disjonction entre les *Mororuma* et la sexualité, s'accorde parfaitement à l'idée qu'ils soient des anges : comment en effet ne pas associer ce trait aux figures si communes, véhiculées par l'iconographie chrétienne des angelots baroques, eux-mêmes prolongeant des éléments déjà connus dans l'antiquité gréco-romaine ? Quant à l'abstinence nécessaire ou obligatoire pour pouvoir être en relation avec le monde des *Mororuma*, n'est-elle pas parallèle au célibat des missionnaires, non seulement ceux que connurent de fait les Yuracaré depuis la fin du XVIII^e siècle, mais également ces jésuites étranges qui s'installèrent chez leurs voisins de l'aval un siècle auparavant ? Poser cette question ne signifie pas, bien entendu, réduire les pratiques d'abstinence nécessaires au commerce avec les *Mororuma* à une influence chrétienne. Mais on peut voir dans cette pratique catholique un point de contact pertinent à de productifs malentendus, d'autant plus si l'on ajoute à cela l'attitude générale des missionnaires vis-à-vis de la sexualité yuracaré qu'ils essayaient de contrôler. De ce point de vue, les Yuracaré étaient confrontés à des hommes qui pouvaient être comparés à des chamanes ou à des *Mororuma* (puisque pour eux être chamane, c'est aussi être accepté par le collectif de ces esprits). Un second point, anatomique toujours, permet de confirmer par un autre biais l'appariement des missionnaires aux *Mororuma*. Sur le haut Isiboro, on prétendait ainsi dans certains cas que les *Mororuma* étaient fortement barbus. Que leur pilosité faciale très marquée soit un élément d'anatomie les apparentant aux missionnaires ou aux *Karay* en général se vérifie par plusieurs considérations sur le traitement réservé à ces extensions corporelles. Dans cette communauté dont tous les membres étaient glabres, les Yuracaré dotés d'un système pileux facial étaient mal vus. Tel était le cas d'un Yuracaré moustachu et évangéliste du Chapare qui eut l'occasion de séjourner parmi eux. Ses moustaches, assez fournies, les choquaient quelque peu, et

alimentaient des moqueries qui dénotaient leur refus de le considérer comme un “authentique Yuracaré”. « Son corps est différent. », <Ateli i-dojo.>, disait-on, en le prétendant métis.⁴⁷ Ma propre pilosité, en revanche, recevait un intérêt tout autre. Plusieurs jeunes me taquinaient et me suggéraient de renoncer à mes rasoirs, afin que je me laisse pousser une barbe la plus longue possible, à la manière précisément des *Mororuma*, <mororuma-shkuta>, auxquels il fallait semble-t-il que je ressemble. Lorsque ma présence était devenue familière, il n’était pas rare que certains d’entre eux viennent me caresser le bouc, m’enjoignant à chaque fois de le laisser croître. « Jusqu’où dois-je le laisser pousser ? » – « Mais jusque là ! » et on me frappait sur la poitrine pour m’indiquer jusqu’où l’on aurait souhaité qu’arrive ma barbe, avant d’éclater de rire !

S’il est sans doute difficile d’imaginer des anges barbus, et si l’excessive pilosité du visage apparaît comme un attribut peu compatible avec un sexe impubère, ou avec une image des *Mororuma* comme des « êtres comme nous », l’association de ces deux caractéristiques n’est peut-être pas incompatible, si l’on admet que ce qui prédomine, dans le rapport avec les *Mororuma*, c’est à la fois un principe de similarité – « ils sont comme nous » – couplé à une puissance décuplée. Or, le contrôle absolu de la sexualité d’un côté, la *pilosité* excessive de l’autre, sont deux figures de l’excès qui distinguent ces esprits d’un homme yuracaré “normal”, deux excès en outre donnant de la consistance à une comparaison avec les *Karay* et les missionnaires. Que la barbe soit un attribut significatif des *Karay*, et non des Yuracaré, n’a d’ailleurs rien d’étrange et cette proposition se retrouve dans différents contextes : comme le disait plaisamment un interlocuteur déjà cité, expliquant qu’après avoir brûlé l’âme, Dieu redonne un corps : « Et si tu veux une barbe, il te la donne ! » Le même informateur sera on ne peut plus explicite sur l’ensemble de ces relations, en récapitulant en un énoncé synthétique tous les éléments précédents : « Les *Mororuma* ont de petits sexes, ne pensent pas aux femmes et sont comme les curés avec des barbes et des chapeaux. »⁴⁸

⁴⁷ Un Yuracaré du Chapare racontait ainsi comment un de leurs leaders politiques, barbu, se rendit un jour près de San Borja, dans le cadre d’une commission indigène. Il rencontra des Yuracaré de la région, qui ignoraient son origine. Lorsqu’il commença à leur parler dans leur langue (qui était aussi la sienne), les Yuracaré locaux furent très étonnés, mais refusèrent d’accepter qu’il fût Yuracaré comme eux, prétendant qu’il avait dû apprendre leur langue quelque part...

⁴⁸ Dans d’autres cas, on pouvait également décrire les *Mororuma* comme des esprits se voilant le chef, et expliquer cette particularité en prenant pour référence les moniales de San Ignacio de Mojos. On aura l’occasion de revenir sur cette particularité qui renvoie à la façon dont les chamanes pouvaient jouer dans certaines circonstances le rôle des esprits. Mais rappelons aussi que c’est comme des « nains enchaapeautés » que les mauvais esprits sont perçus par les Yuracaré du Chapare. On ajoutera que la possibilité de “diaboliser” les curés ou les missionnaires n’est pas non plus une option impossible.

Plus diffus peut-être, mais sans doute pas moins évocateurs, à la suite des développements présentés ici, sont les attributs de messagers “cosmiques” que certains Yuracaré supposent aux *Mororuma*. Les *Mororuma* peuvent être associés dans des récits ou des anecdotes à des messagers en contact avec *Tiri* ou susceptibles de prévenir de l’arrivée d’*Ayma-shuñe*, c’est-à-dire de s’affirmer comme des intermédiaires entre l’ici et maintenant et les deux horizons est et ouest de la cosmologie yuracaré, qui incarnent en puissance le futur, selon la modalité de la destruction ou du dépassement de soi. Cette propriété d’être à la fois annonciateurs et susceptibles de se déplacer à l’horizon, rappelle inévitablement l’ontologie des anges chrétiens, fondamentalement caractérisés par leur statut d’intermédiaires, entre (les) dieu(x) et les humains, dans la continuité de la cosmologie antique. Mais cette caractéristique, partagée par les *anges* et les *Mororuma*, reproduit en clé spirituelle la manière dont les Yuracaré pouvaient aussi concevoir les missionnaires, si l’on se fonde sur les actualisations de la geste de *Tiri*. D’une part, eux aussi étaient des messagers puisqu’ils venaient du lieu où était parti *Tiri*, avec l’intention explicite de faire connaître “Dieu” aux Yuracaré. N’ai-je pas moi-même été considéré comme un “émissaire” (*comisionado*) de *Tiri* ? D’autre part, ils apportaient des idées très claires sur la fin du monde, et sur ce que le futur était censé réserver à ceux qui les suivraient ou à ceux qui ne feraient pas cas de leur message. On retrouve donc dans les *Mororuma*, messagers de *Tiri* ou prévenant de l’arrivée d’*Ayma-shuñe*, une dimension parallèle à celle du processus missionnaire dans son ensemble.

e. Précautions, respect, compassion et transactions : la cohabitation avec les esprits

Il n’est presque pas un domaine de l’agir qui soit, pour les Yuracaré, libre d’interférences avec le monde des esprits négatifs, maîtres des animaux ou autres *shama-ta*. On a déjà pu constater dans un précédent chapitre destiné à montrer la signification que pouvait avoir le contrôle de soi en général et la pratique des saignées en particulier, comment ce monde s’immisce dans des domaines comme la sexualité, la reproduction et les soins accordés aux enfants ou encore dans celui de la maladie. Ces différentes facettes ne représentent toutefois qu’une partie de la manière dont ces

Certains récits recueillis récemment sur le Chapare tendent à l’indiquer. Une telle tendance se retrouve dans certains traits de la figure d’*Ayma-shuñe* étudiée au chapitre II. Il est à la fois une sorte de diable (relié à l’enfer) qui exploite les Yuracaré et se mêle de leur sexualité dans la même mesure que le faisaient les missionnaires.

existants interviennent, indirectement, dans la vie ordinaire des Yuracaré et n'illustrent qu'une partie des formules relationnelles que les Yuracaré entretiennent avec eux.

À travers des pratiques sur lesquelles on n'a pas encore eu l'occasion de se pencher, on aimerait montrer ici que les Yuracaré combinent diverses stratégies de relations avec les esprits, suivant qu'ils estiment être à la merci de leurs activités prédatrices, ou suivant qu'ils exercent eux-mêmes des activités prédatrices dont on peut dire qu'elles se réalisent aux dépens des esprits. La menace des esprits est virtuellement partout, y compris dans la sphère de l'intimité. Éviter d'être leur proie consiste alors à bien montrer sa souveraineté dans les lieux qui sont à soi, en ne les laissant pas à l'abandon. Ne pas être victime, c'est être maître de ce qui est à soi, et de le montrer. Une telle dimension des relations aux esprits est particulièrement bien illustrée par le soin que les Yuracaré prennent de leurs maisons ou de leurs biens lorsque vient la nuit, qu'ils s'absentent ou construisent une nouvelle demeure. Si l'on s'approche d'un lieu dont on sait qu'il abrite un maître, la stratégie est inversée. Il faut au contraire faire preuve de contention, ne pas se faire remarquer et tâcher d'être "transparent", ce dont témoignent les précautions que les Yuracaré pouvaient prendre lorsqu'ils devaient par exemple se procurer de l'argile pour faire leurs céramiques.

La dialectique entre affirmer sa présence ou se cacher, n'est plus de mise lorsqu'il s'agit de reconnaître que l'on est, en tant qu'humains, des prédateurs : notamment lorsque l'on tue du gibier ou que l'on abat des arbres. Ce sont, alors d'autres stratégies relationnelles pour lesquelles ont opté les Yuracaré : dans l'économie de la chasse, ils refusent de se montrer prédateurs, et entendent soit solliciter la compassion, soit plus simplement rétribuer ceux qu'ils lèsent. Mais ils peuvent aussi, comme c'est le cas vis-à-vis des arbres qu'ils abattent, essayer de dépasser leur statut de prédateurs, en leur offrant de la musique, à travers laquelle ils viennent démontrer leur sympathie compassée.

La maison yuracaré, aussi bien que l'espace dégagé de végétation qui l'entoure, est un lieu qui se doit d'être protégé des esprits, des fantômes et de tous types de diables qui pourraient capturer des âmes d'enfants. Quelques pratiques, toujours fréquentes et même routinières, témoignent du degré de préoccupation qu'entraîne l'éventuelle survenue d'esprits qui entreraient en contact avec la maison ou son mobilier, ou encore avec les objets de la vie courante. Le soir, avant d'aller se coucher, il est impératif non seulement de mettre à l'abri les sièges individuels, de sorte que la rosée ne se dépose

pas sur le placet, mais encore de les renverser, de les mettre sur le côté, afin que de nuit, aucun esprit ne puisse s'en servir discrètement et opérer un contact qui, par la suite, rendrait malades ceux qui les utiliseraient. S'il était plus facile de retourner les bancs de style ancien dits *chujmu*, taillés d'une pièce dans un morceau de bois, les sièges ou les bancs contemporains, plus massifs, ne sont pas oubliés pour autant. On les rend inutilisables à un esprit en en renversant le dossier contre une table, en les équilibrant sur deux pieds. Cette pratique était scrupuleusement suivie dans l'ensemble des maisons où j'ai résidé, aussi bien sur le haut Isiboro que sur le haut Sécure, et seuls les Yuracaré du Chapare n'y prennent plus garde. De même, lorsque pour une raison ou pour une autre, on s'absente de sa maison et que personne n'y reste pour dormir, les Yuracaré redoutent moins les voleurs que d'éventuels esprits. Pour s'en préserver, ils font choir systématiquement l'échelle *eskedera*, en général creusée à même un tronc, afin qu'aucun esprit ne puisse s'en servir pour pénétrer soit sur le plancher surélevé où l'on dort (*chanka*), soit dans la remise intérieure située à l'étage, qui peut contenir divers objets ou servir de grenier à maïs.

Lors de la construction d'une maison, la couverture du toit doit également être réalisée d'une traite, telle était du moins l'opinion des Yuracaré du haut Isiboro. Un toit qui bée, l'espace d'une nuit, à ce moment crucial de la construction, pourrait attirer un esprit qui en prendrait possession avant ses habitants légitimes et deviendrait ainsi le vrai maître des lieux, avec les conséquences que l'on imagine sur la santé des habitants et surtout des petits qui pourraient y résider. Parvenir à terminer avant la nuit une tâche aussi dispendieuse de temps n'est cependant pas toujours possible. Il m'est arrivé de collaborer à une telle activité qui prit plus de temps qu'escompté. La nuit avait fini par arrêter les travailleurs qui ne parvenaient plus à attacher les palmes de palmier *winna* sur la charpente. Pour pallier cette situation, décision fut prise de camper dans la maison, en dépit du fait que le sol n'y avait pas été aplani, ni totalement nettoyé des racines qui, ça et là, émergeaient et le rendaient fort inconfortable. Lorsqu'un violent orage éclata dans la nuit et que l'eau d'écoulement, grossissant les gouttières, trempa toutes les couches, rendant impossible de rester sur les lieux, le maître de maison décida d'un repli stratégique dans la maison provisoire, de l'autre côté de l'essart, dont le toit de plastique et les planches destinées à la nouvelle construction semblaient présenter plus de commodités. Un de ses fils adolescents, inquiet de laisser ainsi la maison inachevée à la merci d'un esprit malveillant, préféra somnoler, appuyé contre un des piliers de la maison, montant ainsi la garde. Le jour suivant, pour s'assurer d'avoir une

maison bien saine, on procéda d'ailleurs à des "offrandes" d'alcool à la *pachamama*, et on enterra quelques gousses d'ail au pied des poteaux de soutènement. Cette offrande, accompagnée de prières, était inspirée des pratiques des colons andins du Chapare, de qui on avait appris que « *sirve* », « ça sert » ! Mieux valait, dans de telles circonstances mettre toutes les chances de son côté.

Bien qu'elles soient aujourd'hui totalement oubliées, les pratiques qui entouraient le façonnement de la céramique, impliquant des ponctions de terre argileuse – et par conséquent l'exploitation par les humains de ces lieux qui révèlent la présence des *tijjüssa a-eme* –, témoignent du luxe de précautions que déployaient les Yuracaré pour ne pas fâcher les esprits et pour passer inaperçus lorsqu'ils s'approchaient de leur territoire. À l'époque où cet art était pratiqué, régnait une précautionneuse disjonction des sexes, marquée par des contraintes comportementales particulièrement pesantes, qui rappellent une fois encore combien la sexualité humaine répugne à ces esprits. Responsables de l'apprêt de la nourriture chassée par les hommes, les femmes avaient pour tâche de façonner ces récipients qui demandaient un processus d'extraction fondamentalement marqué par la volonté de se montrer "invisible" aux yeux des esprits, discrétion assurée par un art du camouflage où le respect se mêle à la terreur.

« Fabriquer de la faïence n'est pas une opération ordinaire chez ce peuple superstitieux ; aussi l'entourent-ils de précautions singulières. Les femmes, qui en sont exclusivement chargées, s'en vont avec le plus grand recueillement et seulement quand il n'y a pas de récolte pendante chercher la terre ; dans la crainte du tonnerre, elles se rendent aux lieux les plus cachés de la forêt, de manière à ne pas être vues ; elles s'y construisent une cabane. Pendant qu'elles travaillent, elles remplissent plusieurs cérémonies et n'ouvrent jamais la bouche, se parlant par signes, persuadées qu'une parole prononcée ferait infailliblement casser tous leurs vases à la cuisson, et ne s'approchent pas de leurs maris, car tous les malades mourraient. »⁴⁹

Cette citation d'un grand intérêt ne peut, en raison de la disparition totale de cette activité, être exploitée dans toute sa richesse, et le seul élément ethnographique contemporain qui vient la confirmer consiste en des propos retenus en mémoire sur le haut Isiboro. On prétendait, en effet, que la préparation et la cuisson de la céramique étaient des travaux particulièrement périlleux, et qu'ils donnaient lieu effectivement à une disjonction hyperbolique des sexes. Ainsi m'affirma-t-on que les hommes devaient nouer l'extrémité de leur prépuce avec une cordelette de coton, pour fermer hermétiquement leur urètre, afin qu'aucune odeur génitale ne s'en échappe, ce qui aurait inmanquablement provoqué la colère des maîtres de l'argile. On peut voir cependant,

⁴⁹ D'Orbigny (1844, p. 191).

dans ce geste de fermeture, une manifestation de plus de la volonté de passer inaperçu à l'odorat des esprits.

La discrétion absolue dont faisaient preuve les femmes yuracaré répond à une volonté de ne pas attirer l'attention de ces fameux esprits qui rappelle l'importance du registre sonore extrêmement faible adopté par les parents face aux maladies de leurs enfants, ou encore celui imposé aux jeunes femmes ayant eu récemment leurs premières règles, contraintes durant plusieurs mois à ne parler qu'à voix basse. On a d'ailleurs ici, qui sait ? une clé d'interprétation de l'ensemble de ces pratiques. Ces jeunes femmes devaient se taire (et se voiler) pour ne pas attirer l'attention des esprits. On remarquera que, jusqu'à aujourd'hui, les jeunes femmes yuracaré du rio Chapare enseignent à leurs jeunes enfants de faire très attention de ne pas uriner (et pire encore déféquer) sur de l'argile, de peur que le maître de ces lieux ne se venge en les faisant tomber malades.

La dissémination dans l'espace du gibier et du poisson, sous la garde de maîtres divers, a pour les Yuracaré une conséquence immédiate : ces activités de subsistance deviennent doublement prédatrices. Non seulement elles consistent à enlever la vie aux animaux chassés, mais aussi à s'approprier des animaux qui ne sont ni libres ni autonomes. Dans un tel contexte, on pourrait imaginer que les Yuracaré conçoivent que les maladies que les esprits des animaux leur infligent, que les bébés et les âmes qu'ils subtilisent pour faire grossir leurs rangs ne constituent finalement rien d'autre que des vengeances en retour de leurs activités cynégétiques : « Si vous, les humains, avez besoin de nos biens pour vous alimenter, ne vous étonnez pas que l'on réponde à vos exactions ». On ne peut exclure que les prémisses d'une telle configuration de rapports ne soient pas pertinentes pour décrire les relations des Yuracaré avec les esprits, puisque les animaux familiers et les bébés sont, à maints égards, dans un rapport de permutation. Par ailleurs, les *Mororuma*, en tant qu'émanation spirituelle du soi yuracaré sont bien les ennemis des maîtres du gibier et de toute autre forme de mauvais esprits, bien que n'exerçant pas de rapports de maîtrise sur les animaux. Si maints éléments des rapports socio-cosmiques conduisent à voir à l'œuvre chez les Yuracaré un modèle de prédation partagé, ce n'est pas exactement cette économie de la vengeance qu'eux-mêmes privilégient. Pour les Yuracaré, la chasse n'est pas considérée comme une activité de prédation du même ordre que celle dont ils sont victimes lorsque des esprits les tuent ou leur subtilisent leurs créatures.

C'est à ce point de la discussion que l'existence de maîtres des animaux ontologiquement différents de leurs animaux s'avère un point fondamental. En premier lieu, s'emparer et tuer du gibier, dans un tel cadre, ne peut être mis sur le même plan qu'une guerre aux esprits où des esprits, c'est-à-dire des personnes – différentes de nous, mais comparables à nous – seraient mises à mort. Ce ne sont pas des parents des esprits qui sont tués durant la chasse, mais des *tibba*, des animaux familiers, des biens chéris, mais des biens tout de même. Les Yuracaré n'attaquent d'ailleurs jamais eux-mêmes, ni sans raison. Ils ne cherchent à se venger que s'ils ont été victimes d'une agression, et ils font intervenir les *Mororuma*, armés de leur foudre tonitruante, pour attaquer leurs ennemis spirituels. En cela, les Yuracaré ne se comportent pas comme les maîtres des animaux se comportent vis-à-vis d'eux. Ils ne leur prennent pas leurs proches pour les intégrer à leur collectif ou pour les manger. Les Yuracaré ne sont pas cannibales et n'entendent pas l'être, sauf peut-être s'il s'agit de s'attribuer l'autoconsommation de leur propre corps (cas des guerriers morts).

En second lieu, les Yuracaré estiment que les maîtres des animaux sont riches en gibier alors qu'eux-mêmes sont pauvres et ont faim. Si les maîtres des animaux vivent dans l'opulence, ce n'est pas une bien grande perte que de laisser, ça et là quelques animaux à des humains qui n'ont rien. Pour les maîtres, la perte est négligeable, presque invisible, pour les humains, leur survie est en jeu. Un exemple, repris du domaine de l'élevage, illustre ce propos. J'appris ainsi de mes compagnons de voyage lorsque nous traversions une savane alors inondée où paissaient de nombreuses têtes de bétail, que lors d'un voyage précédent, quelques-uns d'entre eux s'étaient décidés à tuer un zébu pour faire bonne chair. Quand je leur demandai s'ils ne craignaient pas de représailles du propriétaire, ils me répondirent que d'une part il ne se rendrait compte de rien, et que d'autre part il avait tant de bétail, il était tellement riche, qu'il pouvait bien, de temps en temps, perdre une bête pour que de *pauvres* indigènes la consomment.

Cet exemple souligne que la richesse du maître et l'appel à la compassion sont deux stratégies complémentaires de relations aux maîtres du gibier. Il faut apitoyer ces esprits puissants, afin que la prédation (qui est un vol) finisse par s'assimiler à un don. Cette dissolution de la prédation dans une logique du don⁵⁰ permet aux Yuracaré d'échapper à leur position de prédateurs, mais transforme de fait l'image qu'ils peuvent se faire des maîtres des animaux. En acceptant de faire preuve de compassion pour les humains, en

⁵⁰ Cf. Descola (2005, p. 426-435).

reconnaissant que ces derniers sont démunis et condamnés à mourir s'ils n'ont rien à manger, les maîtres deviennent des entités plus tolérantes qu'ils ne semblaient l'être jusqu'à présent. Ils obtiennent le statut d'êtres (plus ou moins) généreux, satisfaisant les requêtes humaines et fermant les yeux sur des activités qu'ils ne condamnent plus. Mais l'appel à la compassion ne peut être vu comme le seul trait caractéristique du complexe de la chasse. Il doit répondre à des critères de mesure.

La bienveillance des maîtres a cependant des limites, et leur générosité ne peut être sollicitée sans que les humains se contraignent à exercer leurs activités cynégétiques avec contrôle. La déontologie qui guide la chasse est constituée de dispositifs préventifs visant dans tous les cas à éviter la colère toujours possible d'un maître. La mesure la plus importante, et la plus souvent répétée, consiste à ne jamais laisser échapper un animal blessé. Celui-ci irait se plaindre à son maître qui ne manquerait pas de s'emporter contre des humains par la faute desquels leurs animaux seraient blessés et nécessiteraient des soins. La chasse excessive est aussi pernicieuse, et les maîtres du gibier peuvent s'en fâcher au point de cacher leurs animaux aux yeux des humains. Aujourd'hui, nombreux sont les Yuracaré, sur le haut Sécuré, qui estiment que le gibier n'a plus l'abondance de jadis, et, avec une belle unanimité, invoquent l'effet d'un « blocus des maîtres », en rétorsion de la chasse commerciale ou industrielle pratiquée par eux-mêmes ou d'autres gens⁵¹. Par ailleurs, la tendance à la disparition des chamanes, qui pouvaient faire venir des esprits à qui l'on pouvait réclamer des animaux, est également considérée comme une cause de raréfaction de la chasse : les humains ont perdu ainsi le moyen d'attirer la compassion des esprits.

Par le passé, et jusqu'à présent dans une certaine mesure, les chasses collectives aux singes ou aux pécaris, ou la chasse aux gros mammifères réclamaient une éthique cynégétique renforcée, entourée de rituels dont la signification va au-delà d'un rapport au gibier basé sur la seule compassion. D'Orbigny illustre ainsi, avec quelques détails, les mesures en usage lors de la chasse collective aux singes⁵². Après avoir consommé une préparation à base de palmier sumuqué (*summi*) réputée favoriser les chasseurs et éviter les blessures mutuelles involontaires, ils se peignaient pour « épouvanter les animaux féroces » (le jaguar ou les esprits ?), communiquant entre eux à l'aide d'une flûte *biriya* dont les notes ou les mélodies étaient codifiées. Mais c'est le traitement des

⁵¹ Cf. Hirtzel (2007).

⁵² D'Orbigny (1844, p. 201-202).

dépouilles qui donne particulièrement une idée des attitudes observées à l'égard du gibier.

« Lorsqu'ils reviennent de la chasse, ils mettent tous les singes qu'ils ont tués sur une feuille de palmier, la tête tournée du même côté, et un Indien muni d'un plat rempli de chicha, les en asperge, en leur disant : "Nous vous aimons, puisque nous vous avons apportés chez nous." Ils croient, après avoir rempli cette cérémonie, que les singes restés dans la forêt doivent être très contents [sic.]. »⁵³

La chasse aux singes ainsi que celle aux pécaris à collier restent aujourd'hui les deux pratiques les plus entourées de précautions. Sur le haut Isiboro, si le rituel auquel fait allusion d'Orbigny n'était ni pratiqué ni connu de mémoire, la chasse aux singes, et plus particulièrement celle au singe araignée *soto*, est en effet celle pour laquelle on agit avec le plus de circonspection. Les chasseurs choisissent de partir juste à la fin de la saison du palmier *tembi* dont se nourrissent ces primates, afin de les obtenir le plus gras possible. Lors de ces chasses collectives – les seules de ce type qui ont pu être observées – la référence à leur maître était explicitement maintenue. Considérés ici comme des *Mororuma*, les maîtres ne devaient en aucun cas être irrités par la ponction que l'on réalisait sur leur cheptel.

Les Yuracaré du haut Isiboro, comme leurs aînés, affirment d'abord que ce genre d'exercice demande une grande cohésion et beaucoup d'harmonie parmi les chasseurs eux-mêmes. Si l'on va à la chasse en emmenant femmes et enfants, on veillera à éviter tout énervement, toute colère ou brouille entre conjoints, de même qu'on s'abstiendra de proférer des médisances sur ses voisins. On se gardera de toutes tensions sociales internes, déplaisant aux « maîtres du gibier » autant que les pleurs des enfants, de crainte qu'ils ne cachent le gibier ou usent de la foudre pour corriger les fautifs. Durant la chasse elle-même, lorsque l'on repère une troupe de singes, il faut toujours laisser un "reste", à savoir le plus vieux de la troupe, et par dessus tout éviter qu'un singe ne s'échappe blessé sans qu'on puisse le mettre à mort ou reste accroché à une branche, auquel cas, il incombera aux chasseurs de faire tout leur possible pour aller le chercher. La nécessité de telles prudences se poursuit jusqu'au retour au village : les maîtres du gibier sont réputés "suivre" leurs animaux jusqu'à ce qu'ils soient consommés, et ce n'est que lorsque la tête des singes a été mangée – une pièce de choix dont raffolent les vieilles femmes – qu'ils s'en vont. Enfin, c'est également une juste et équitable répartition du gibier qui seule satisfera les maîtres, qui se courrouceraient au cas où tout le monde n'en profiterait pas à part égale.

⁵³ *Ibid*, p. 202.

Sur le haut Sécure, des informations du même ordre restent en mémoire, même si la chasse se trouve être une activité plus individualiste qu'elle ne l'était chez leurs voisins. Mais à cet endroit, la chasse aux pécaris à collier plutôt que celle aux singes semblait requérir des mesures particulières. Certains interlocuteurs se rappelaient, sans qu'ils insistent trop sur la nécessité d'une bonne harmonie dans le groupe des chasseurs, que les dépouilles des pécaris, de retour au village, devaient être alignées sur une natte. Comme l'indique d'Orbigny, on leur aspergeait la tête, non pas avec de la *chicha*, mais à l'aide d'un peu d'eau salée. Ce geste était accompagné de paroles par lesquelles on affirmait qu'on les traitait bien, puisqu'on leur offrait du sel, et que par conséquent il ne fallait pas qu'ils s'offusquent s'ils allaient être mangés. D'autres Yuracaré de l'Isiboro, interrogés, m'informèrent de l'importance de certains rituels à opérer sur le gibier mort encore fumant, plus particulièrement s'il s'agissait de gibier appartenant à des maîtres de l'argile *tüjüssa tíbata*. Il fallait, pour éviter tout problème avec leur maître, souffler du tabac sur eux ou, si c'était possible leur mettre dans la gueule une boule de tabac *popo*. À ce prix, on pouvait envisager de consommer l'animal sans craindre des représailles de la part du maître et s'assurer que les congénères de l'animal n'allaient pas disparaître. Comment interpréter ces rituels qui consistaient en aspersions de *chicha* et d'eau salée, en fumigations avec du tabac ou encore en introduction de boules de tabac *popo* ?

Bien qu'elles puissent leur être comparées, elles ne paraissent pas correspondre aux techniques de "désubjectivation" du gibier telles qu'elles se pratiquent ailleurs en Amazonie pour le rendre plus facilement consommable,⁵⁴ On peut leur attribuer plusieurs significations : d'abord elles consistaient à rappeler que le chasseur obtenant de "belles prises", n'oubliait pas que celles-ci étaient possédées par des maîtres, auxquels on rendait ainsi hommage, tout en montrant bien que les chasseurs n'étaient pas des jaguars, mais des humains "nécessiteux", apprêtant leur nourriture avec du sel et ne la mangeant pas crue. L'aspersion de *chicha* s'apparente à une sorte de libation qui rappelle les gestes similaires que les paysans andins destinent à la terre. En ce sens, on pourrait dire que de tels rituels visent à atténuer l'intensité du rapport prédateur des humains à leurs proies. Mais ils peuvent aussi passer plus simplement pour l'expression d'une transaction. Les interlocuteurs qui se rappelaient la nécessité de donner des boules de tabac aux grands mammifères n'avaient aucun doute sur la signification de ce geste :

⁵⁴ Sur la question de la "désubjectivation" des proies chassées, cf. plus particulièrement Hugh-Jones (1996), à propos des Tucano.

« Pour que le maître du gibier ne se fâche pas, lorsqu'on tue un de ses animaux, il faut le payer ». Tout en complétant la panoplie des mesures visant à prévenir l'agressivité des maîtres du gibier, ces rituels ajoutent une dimension supplémentaire, aux rapports qu'il est possible d'entretenir avec eux : si les maîtres du gibier sont considérés comme des ennemis, ils ne se montrent pas totalement insensibles aux rituels d'apaisement qu'on leur dirige.

Aujourd'hui les Yuracaré ne chantent et ne dansent plus que très rarement dans un contexte de pratiques traditionnelles, ni ne jouent plus des instruments de musique de leurs aïeux. Mais les quelques éléments qu'il a été possible de recueillir sur ce thème laissent entrevoir que la musique et le chant pouvaient servir aux Yuracaré de métalangage pour communiquer avec les existants dont ils étaient eux-mêmes les prédateurs. À travers la musique, ils pouvaient démontrer leur compassion pour les proies qu'eux-mêmes chassaient, ou à tout le moins magnifier sur un mode poétique la beauté de chaque espèce. Les plus éclairantes de ces pratiques étaient celles que les Yuracaré réalisaient au moment de la préparation des essarts. L'abattage des arbres était et demeure une activité collective sur le haut Sécure et le haut Isiboro. Lorsque les membres masculins d'une maisonnée se chargent de la préparation d'un nouvel essart, ils commencent par nettoyer le sous-bois, puis abattent les arbres de taille moyenne, mais pour l'abattage des pièces les plus importantes, ils organisent une activité collective et rotative où les différents hommes d'une communauté locale se prêtent mutuellement main forte. Autrefois, cette tâche ne se bornait pas à un travail collectif et physique. En effet, selon ce que se rappellent les habitants de ces deux rivières, très tôt le matin, on invitait les voisins à venir boire de la chicha, on partait en file vers l'arbre à abattre, en se parant, en se peignant le visage. On utilisait alors les flûtes circulaires de bois *biriya*, on chantait et l'on dansait pour les arbres que l'on allait peu après abattre.

Le contenu précis de ces pratiques s'est perdu. Quelques Yuracaré savent encore fabriquer ces instruments, mais aucun ne m'a dit savoir en jouer, ni même se rappeler à la lettre des chants ou des morceaux qui étaient entonnés alors. Toutefois, ces chants dédiés à l'arbre, aux dires de ceux qui s'en rappellent, évoquaient la compassion que les hommes éprouvaient pour lui. Le contenu des paroles concernait l'acte-même : « nous sommes venus t'abattre », « nous allons te faire tomber », et le destin de l'arbre : « maintenant tu vas tomber », « au sol tu pourras », « les champignons vont te ronger ». Ces quelques évocations étaient une façon de prendre en compte l'arbre – et

son maître – afin, une fois de plus, qu’il ne se fâche pas de ce qu’on lui faisait subir. À la fois triste et gai, cet événement était une manière pour les humains de compatir (*ku-benébene*) au destin des géants végétaux. À défaut de leur demander de se retirer comme *Tiri* était capable de le faire, c’était une façon de se préoccuper d’eux, de penser à eux (*ku-mal-uma*).

Une partie du répertoire chanté au cours des danses *shila-ta* avait, semble-t-il, le même objectif. Chaque chant, entonné dans un langage en partie crypté, identique aux lamentations funéraires *wëwëti*, évoquait, par le biais de métaphores ou de descriptions, la vie de chaque espèce dans son milieu. Nordenskiöld en donne quelques bribes, malheureusement trop mal transcrites pour pouvoir faire l’objet d’une retraduction⁵⁵. R. Querejazu a récemment publié un certain nombre d’informations sur un échantillon de chants qu’il a eu la chance d’obtenir sur le moyen Sécure⁵⁶. Il rapporte comment le chant du pécaré évoquerait en substance ses pratiques alimentaires, la façon dont il se nourrit des fruits tombés des arbres et combien il vit heureux avec toute sa famille ; celui du cacique traiterait du réveil de cet animal à l’aube, parmi ses proches, avant d’aller chercher des fruits ; celui de l’oiseau d’eau tapacaré (*shajale*) révèle qu’il ignore la peur de caïman ; quant au chant de l’arbre *marra*, dont le contenu n’est pas sans corrélation avec les pratiques évoquées ci-dessus, il aurait pour but de rendre heureux le maître de l’arbre, à qui il était destiné, afin qu’il s’en aille satisfait, lorsqu’on l’abat. Sans qu’il soit possible de tirer des conclusions qui risqueraient d’être trop hâtives, il semble que l’on puisse dire de ces chants (ou du moins de certains d’entre eux), qu’ils étaient destinés, par delà les espèces évoquées, aux maîtres des animaux, telle une sorte d’hommage indirect susceptible de leur plaire, de récitation poétique capable de prévenir leur colère.⁵⁷ La beauté poétique du chant, les images qu’il véhicule et, pourrait-on dire, son esthétique, seraient ainsi au service de l’apaisement cosmique, comme si voir la beauté du monde, la louer, la chanter permettait de rendre ce monde encore meilleur, encore plus harmonieux.

⁵⁵ Nordenskiöld (1997 [1922a], p. 59).

⁵⁶ Querejazu (2005, p. 361).

⁵⁷ Un interlocuteur de Querejazu présente ainsi le travail du chanteur de *shila-ta* : « Il chante pour que le maître de la forêt ne se fâche pas. Chaque animal a son maître. La terre est la maîtresse. Il chante pour qu’elle ne soit pas en colère. » (*Ibid.*).

2. Le commerce des esprits

Chacun peut être passivement confronté aux esprits et pâtir de leurs effets, si les mesures de protection destinées à limiter leur intrusion viennent à faillir, ou encore si quelqu'un, chargé de ressentiment et de haine, finit par faire appel à eux pour faire payer à son voisin les sentiments peu aimables qui l'envahissent. Dans un tel monde spirituel où semblent conspirer politique humaine et politique cosmique pour imposer une chape d'angoisse à l'existence, le chamanisme socialement approuvé, le chamanisme "pro-*Mororuma*", peut passer pour un soulagement. Les spécialistes du commerce avec les esprits qui en avaient la charge, étaient désignés par l'expression métonymique *korë-n-chata*, « mangeur de tabac ». Aujourd'hui, on peut les appeler aussi *espiritista*, « spirite ». Ces chamanes, très précautionneusement différenciés des sorciers (actuels) n'étaient cependant que les praticiens d'une institution qui demeurait ambiguë comme c'est classiquement le cas dans les basses terres.

L'accession à ce rôle, le seul rôle de spécialiste qui existe chez les Yuracaré, offrait à ceux qui pouvaient l'exercer un pouvoir différentiel vis-à-vis de leurs propres parents, et leur ouvrait un destin et une possibilité d'épanouissement spécifiques, que les personnalités dotées d'une réflexivité sortant du commun n'hésitaient pas à emprunter. Artistes de la cosmologie, hommes de théâtre et mystificateurs plus ou moins sincères, ils émergeaient au-dessus de leurs congénères, dans un système qui leur offrait la possibilité de s'imposer eux-mêmes comme des esprits, et de gagner avec plus ou moins de succès et de témérité le plan ontologique de ces êtres capables d'activités surhumaines. Toutefois, ces "demi-dieux" ne pouvaient prétendre à ce statut sans talent et sans sacrifices.

a. Les esprits en visite

La tâche principale, sinon unique, du chamane yuracaré consistait à rendre possible des visites d'esprits, dépourvues de tout danger, dans l'intimité de la communauté. Plus encore que d'assurer une fonction thérapeutique – dont le rôle était certes important, mais toujours couplé à ce nécessaire facteur de socialisation transcossmique –, ils avaient à offrir leurs bons offices diplomatiques pour que l'invisible ou le soupçonné deviennent palpables, prennent substance, réaffirmant ainsi, avec la vivacité de

l'expérience vécue, ce que le savoir cosmologique pouvait garantir par ailleurs. Le chamane avait pour tâche d'instaurer une communication entre les esprits et ceux qui, sinon, ne pouvaient accéder qu'à des manifestations indirectes de leur présence. Cette dimension de médiateur, particulièrement thématifiée aujourd'hui encore par les Yuracaré, se concrétisait à travers des séances rituelles ou des "congrès", où les esprits venaient dialoguer avec les humains et sanctionnaient publiquement la familiarité progressivement acquise et cultivée par les chamanes auprès d'eux. Comment les chamanes yuracaré procédaient-ils et quels étaient les types d'interactions qui se réalisaient alors ? Cette question aurait trouvé une réponse beaucoup plus nourrie il y a trente ou quarante ans, puisqu'aujourd'hui, à notre connaissance, plus aucun Yuracaré ne pratique ce type de rituels. On ne peut, par conséquent, en reconstituer le déroulement et les enjeux qu'à travers la seule mémoire de ceux qui y ont participé ou des descendants de ces anciens diplomates socio-cosmiques. Néanmoins – bien que l'on ait toujours à se plaindre de l'absence d'observations *de visu* –, cette mémoire est encore suffisamment riche pour que les lignes directrices de ces rassemblements puissent être présentées.

Dans le courant du XX^e siècle, au moins deux types de séances étaient réalisées par les chamanes yuracaré. Fonctionnellement similaires et partageant un indubitable fond commun, elles étaient toutefois distinctes sur une série de points : les unes correspondaient à des pratiques rituelles, exemptes d'influence externe connue, tandis que les autres étaient plus fortement marquées du sceau des pratiques chamaniques chimane. Les séances du premier type ont en partie été reconstituées à partir des données recueillies sur le haut Isiboro, mais en partie seulement, car celles-ci sont restées lacunaires, en raison du silence volontaire de certains interlocuteurs. Il est apparu en effet qu'au moins deux personnes de la communauté, dans un passé récent, l'une décédée dans les années 1990, et l'autre toujours vivante (à l'époque de l'enquête de terrain), avaient en effet, sinon pratiqué des séances rituelles, du moins en avaient été témoins, et furent proches d'un chamane reconnu. Néanmoins, la conversion de la communauté à l'évangélisme était à la fois trop récente et la réalité de ces pratiques chamaniques par trop contemporaine encore pour échapper à la chape de plomb dont on s'ingéniait à les recouvrir. Ce n'est que par bribes, par allusions, par confessions partielles, que des informations purent être obtenues à ce sujet.

Des éléments recueillis plus tard, parmi des habitants du Chapare où l'on ne s'attendait pas à les voir conservés, vinrent cependant confirmer et enrichir le matériau

recueilli sur l'Isiboro, démontrant dans le même temps que l'on était en présence de pratiques différentes de celles propres aux Yuracaré du haut Sécure. Émanant de descendants d'un chamane qui vécut dans l'ultime mission franciscaine de San Antonio, ces références aux pratiques chamaniques furent transmises à ses fils, et par l'intermédiaire de ceux-ci à leurs propres enfants actuellement toujours vivants. À la différence des habitants du haut Isiboro, ceux du Chapare ne furent pas retenus par la même pudeur pour révéler ce qu'ils gardaient en mémoire. La distance (temporelle, mais aussi émotionnelle à ses pratiques), une conversion chrétienne qui n'avait, en outre, plus besoin de se fonder sur la négation ostensible du passé furent des ingrédients qui permirent une recherche fructueuse.

Le second type de séances rituelles peut être abordé à partir des informations recueillies sur le haut Sécure, et synthétise, en partie, les pratiques d'un des ultimes chamanes à avoir exercé les "invitations" d'esprits. Décédé en 1996, ce chamane était aussi considéré comme un "sorcier". Sa réputation régionale s'étendait loin en territoire chimane, et elle atteignait même la communauté du haut Isiboro.⁵⁸ Le fils aîné du chamane, avec lequel une relation de confiance s'établit, put m'en apprendre plus que quiconque, tout en gardant une certaine réserve sur ses expériences personnelles. On prétendait dans son proche entourage qu'il avait lui-même commencé une initiation chamanique qu'il n'osait cependant pas avouer publiquement, et des rumeurs de sorcellerie couraient aussi sur son compte, qu'il attribuait, quant à lui, à la médisance. De nombreux Yuracaré de la région évoquaient moins les séances rituelles en prenant exemple sur ce qui s'était réellement passé dans leur communauté, qu'en faisant référence aux souvenirs de leur participation à des rituels réalisés par des Chimane, lorsqu'ils vivaient sur le Maniqui. Les pratiques chamaniques chimane constituaient pour eux la référence par excellence. Abordons chacune de ces deux traditions.

⁵⁸Je dois à I. Daillant (communication personnelle), les rumeurs circulant sur le personnage, considéré non seulement comme "mauvais" (puisque'il était Yuracaré), mais particulièrement dangereux puisqu'il était en plus réputé pour ses pratiques de sorcellerie. Un chamane Chimane, avec lequel I. Daillant eut l'occasion de travailler, prétendait qu'il l'avait tué par des voies chamaniques. Ce succès était certainement une rodomontade, car si l'homme en question avait bien disparu du territoire chimane, et pouvait donc passer pour mort chez ceux-ci, c'était parce qu'il était revenu s'installer sur le haut Sécure à la fin des années 1980. Lorsque je présentais les noms des principaux habitants du haut Sécure à ceux du haut Isiboro, ils frémissaient lorsque le nom de « don X » fut prononcé. Ce nom retentissait à leurs oreilles comme celui d'un sorcier hyperbolique. Sa célébrité courait donc sur des centaines de kilomètres, fait étonnant si l'on songe par exemple que les habitants du haut Isiboro ignoraient en revanche l'existence même de la communauté où il finit ses jours.

Selon les données recueillies sur le Chapare, les invitations d'esprits demandaient en premier lieu le montage d'un abri, à l'intérieur duquel le chamane officiait, et qui servait d'antichambre à la venue des esprits. Il s'agissait d'une moustiquaire, généralement tendue en extérieur et recouverte de palmes du palmier *winna* ou *korokke*. La construction d'un abri de palmes était également mentionnée sur le haut Isiboro, et recevait le nom de *Mororuma a-sibë*, « maison de *Mororuma* », mais il n'était pas fait allusion à une moustiquaire. On comparait, sur l'Isiboro, cette maison à certaines constructions précaires pouvant servir d'abri de chasse et de guet. Ce type de construction était toujours réalisé par un membre de la communauté, qui plaçait les palmes les unes contre les autres, en les attachant à leur extrémité, donnant à cet abri une forme conique.⁵⁹ Cette construction, à la différence de la maison rituelle propre à l'ensemble chimane-mosetene (appelée dans leur langue *shipa*) n'était donc en aucun cas, une installation pérenne, mais un assemblage fait sur mesure, dont l'usage se restreignait à l'occasion unique qui avait commandé son édification, comme c'est souvent le cas dans les basses terres.

Les esprits étaient invités par le chamane qui, placé à l'intérieur de l'édicule, les appelaient en soufflant et en crachant en l'air (*ka-la-summë*, *ka-la-summë-të*) du tabac prélevé sur des boules d'une préparation particulière de tabac, dites *popo* ou *popo korrë*,⁶⁰ en direction du ciel. Cette technique n'était pas propre aux rituels publics d'appel des esprits : les Yuracaré du haut Isiboro affirmaient qu'un chamane pouvait la réaliser seul en forêt, lorsqu'il estimait nécessaire de se réunir avec ses esprits. De telles séances n'étaient effectuées que les nuits sans lune, dans la plus parfaite obscurité, – pour des raisons que l'on a déjà vues – et rendait donc plus aisé le fait que les spectateurs n'aient pas d'accès visuel aux esprits, et n'entendent que leur voix émergeant du fond des ténèbres. Ceux-ci arrivaient, dit-on, du ciel, dans un déplacement d'air caractéristique (précédés, racontent certains par des tourbillons, des coups de vent). Au moment de leur venue, les palmes se mettaient à bruire, jusqu'à ce que l'on

⁵⁹ Le terme de *Mororuma a-sibë* est le terme yuracaré que l'on utilise également pour traduire le terme chimane de *shipa*. À la différence des Chimane qui réservent une entrée lexicale spécialisée à cette construction, les Yuracaré se contentent du terme standard de maison. Cet édifice est également mentionné dans l'histoire de *Chóbiri*, puisque c'est à l'intérieur de celui-ci, où il est descendu dans un éclair, qu'on parvient à le "capturer".

⁶⁰ On reviendra ultérieurement sur ces préparations de tabac, fondamentales dans le complexe chamannique yuracaré.

entende un bruit sourd sur le sol « *toj!* » indiquant que l'esprit était arrivé : < *Wita. Dele.* >, « Il arrive. Il tombe. »⁶¹

L'esprit s'adressait ensuite à l'ensemble des participants témoins du rituel. Ceux-ci, selon les propos des habitants de l'Isiboro qui se référaient exclusivement à la venue de *Mororuma*, avaient des voix suraiguës, contrefaites, des voix de fausset qui, dit-on, les faisaient ressembler à des "enfants" n'ayant pas mué. Ils s'adressaient par ailleurs à l'ensemble des personnes présentes en les traitant de « grand-père » ou de « grand-mère », sans discrimination et sans respect pour leur position d'âge. Le public (sinon le chamane, ce point n'ayant pas pu être éclairci) s'adressait aux esprits par le réciproque « petits-fils ». La qualité particulière du timbre de voix des *Mororuma* lorsqu'ils parlaient aux humains, ainsi que les termes de parenté particuliers qui caractérisaient leurs rapports, pourraient rappeler, bien qu'il soit difficile de l'affirmer, le statut d'enfant et l'immaturation sexuelle des *Mororuma*. Mais il pourrait s'agir tout simplement de respect. Si, pour les gens de l'Isiboro, comme on peut bien l'imaginer, seuls les *Mororuma* étaient censés être appelés par les chamanes, ce n'était pas forcément le souvenir qu'on gardait des pratiques réalisées sur le Chapare, où l'on pouvait faire venir d'autres esprits, à la fois des maîtres / habitants de l'argile, des esprits habitant dans un lac, ou encore les maîtres de certaines plantes, voire, se rappelait-on, un « maître du jaguar », (*samu a-yurujre*), qui jouait le rôle d'un père fouettard effrayant les enfants et dont on n'a jamais entendu parler ailleurs qu'en ce lieu. Ces entités spirituelles, mentionnées uniquement dans ce cas, témoignent probablement d'une richesse du monde spirituel dont il est difficile de se rendre compte aujourd'hui.⁶² Cela étant,

⁶¹ Cette description sonore de l'arrivée des esprits est intéressante. Elle est très proche de celles que l'on peut donner du même phénomène dans certaines populations des Guyanes. Les Wayana, par exemple, construisent également un abri de palmes, dans lequel on place alors le patient à guérir. L'arrivée des esprits se manifeste d'abord par le bruissement des palmes (agitées par le chamane), puis par un coup sourd sur le sol indiquant qu'un esprit est là. Le rôle du bruissement des palmes, comme signe liminaire de la présence d'esprits, peut, par ailleurs, s'apparenter au bruit de percussion de la maraca : « shshshsh » « shshshsh », bien qu'un approfondissement de cette comparaison, que l'on ne peut ici que suggérer, reste à faire. L'univers sonore du "bruissement" (vent dans les feuilles, palmes ou maraca secouées), est l'univers sonore privilégié par nombre de populations sud-américaines pour évoquer les mouvements des esprits. On peut, dans certains cas leur substituer l'usage du rombe, mais ceci est une autre question.

⁶² On remarquera que les habitants du haut Isiboro faisaient indirectement référence à ce phénomène. Une version de la geste de *Tiri*, collectée parmi eux, évoque la tenue d'une séance rituelle que réalise *Tiri* pour lui et pour *Karru*, lorsqu'ils se trouvent tous deux gravides des mollets. Les "esprits", qui sont, comme les *Mororuma*, attentifs au soin des amis, reçoivent des noms qui relèvent d'une appartenance différente de celle communément attribuée aux *Mororuma*. Ainsi, dit-on, vinrent successivement *lojojo-bë a-tiba-ta* puis *pitchi-bë a-tiba-ta*. *Lojojo* est un terme générique désignant diverses espèces de grenouilles, et *pitchi* désigne le singe araignée. Toutefois, le nom de ces esprits ne signifie pas qu'ils soient les « maîtres de ces espèces ». On ne les appelle pas en effet *lojojo-tibata* ou *pitchi-tibata*, mais on intercale ici une syllabe [*bë*] dont la fonction est difficilement précisable, mais qui renvoie très vraisemblablement à une racine *bë* signifiant l'évidence de quelque chose qui se voit. Le verbe « voir » *bë-j-ta* se construit sur cette racine,

l'évocation de cette multitude d'esprits, n'empêchait pas que les amis du chamane au premier chef fussent les *Mororuma*. Les esprits plus éloignés étaient toujours considérés comme plus effrayants, bien qu'évidemment leur agressivité latente soit suspendue lors de leur apparition diplomatique aux humains.

Une fois arrivés, les différents esprits se présentaient et saluaient la compagnie des gens réunis à l'entour, depuis l'édicule construit à cette fin. Selon les informations recueillies sur le Chapare, il semble que plusieurs esprits pouvaient s'y trouver à la fois, ce qui apparaît également à l'écoute de quelques matériaux enregistrés sur le haut Isiboro. Pour autant, ils ne parlaient jamais en même temps. On rapporte par ailleurs que le chamane du Chapare était toujours accompagné d'un aide, qui avait pour fonction de poser des questions aux esprits, ce qui sous-entendrait que le chamane lui-même s'en allait et était remplacé par les esprits. De telles pratiques ne semblent pas avoir été connues des habitants de l'Isiboro, qui expliquaient en effet qu'un chamane avait toujours un aide (*a-yanajuna*) pour l'assister dans sa tâche. Cet aide devait se familiariser à un office qu'il ne pourrait que bien plus tard assumer seul. Une fois sur place, les esprits déclinaient leur identité, c'est-à-dire précisaient d'où ils venaient, et d'autre part, demandaient pourquoi on les avait fait venir, ce que l'on voulait savoir d'eux, répondant ainsi aux questions du public ou de l'acolyte du chamane. Mais outre les questions sur la proximité du *Juysyo* (Jugement), c'est-à-dire de la venue d'*Ayma-shuñe*, les nouvelles de certains parents défunts, ou les explications sur les causes d'un décès, on les conviait aussi pour soigner des malades. Ceux-ci prenaient place dans l'édicule et les esprits les auscultaient, soufflaient du tabac, extrayaient des "saletés" de leur corps. Cependant, indiquaient les interlocuteurs du Chapare, il était très dangereux pour eux d'ouvrir les yeux, et ils ne devaient pas regarder les esprits agir, ces derniers étant protégés par l'obscurité la plus totale qui régnait dans la moustiquaire. Les esprits pouvaient promettre également qu'ils partiraient à la recherche de l'âme du malade (*a-ñishiw-ta, a-shinojshe*), si elle était perdue, c'est-à-dire si un ennemi, un *shama-ta*, s'en était emparé et l'avait cachée. Ils assuraient qu'ils puniraient – par exemple en les frappant – les mauvais esprits responsables de ce délit, ajoutant même que s'il fallait, ils les enverraient en enfer. Certains prétendent, comme c'est le cas sur le haut Isiboro, qu'il y a des *Mororuma* qui sont plus puissants que d'autres.

de même que la locution *bë-ma* dont la valeur en traduction équivaut à l'expression « n'est-ce pas ? » (espagnol *¿no ves ?*).

Pour donner une illustration du type d'échanges qui pouvaient être réalisés dans ce cadre, on citera la description (brève) qu'en donne un interlocuteur du haut Isiboro. Il s'agit à proprement parler ici d'une visite où un homme avant de voyager, consulte un esprit, peut-être pour faire soigner son enfant, mais le thème de la séance thérapeutique n'y est qu'évoqué, et la présence d'un édifice visant à protéger l'extériorité des esprits n'est pas soulignée. Comme on le verra, en examinant le matériau du Sécure, le fait que les rencontres d'esprits se passent à l'air libre et que les esprits soit capables d'interagir comme n'importe quels humains est la représentation idéale de ce type d'échanges, et il n'y aurait pas eu plus grand chamane que celui qui aurait pu opérer ainsi. Malheureusement, les chamanes connus de mémoire n'étaient jamais assez puissants pour réaliser de telles prouesses.

« Quant il fit étendre son fils, il envoya le tabac. Quand il eut envoyé le tabac, *Mororuma* descendit. Il fit venir les *Mororuma* depuis le ciel. « Parle-leur, père », lui dit son fils. Avec beaucoup de douceur, le père conversa alors avec eux. « Vous être venus, mes petits-enfants. »⁶³ - « Nous sommes venus pour toi, grand-père. Tu manges sans doute de notre nourriture, grand-père. Tu consommes bien notre tabac », répondit-il. Et c'est ainsi qu'ils conversaient. »⁶⁴

Cet extrait, qu'on aurait voulu plus étoffé, mais qui s'arrête là, souligne la courtoisie des rapports entre les *Mororuma* et l'homme qui les appelle – on se parle avec douceur, on se complimente – et relève le rôle fondamental que joue le tabac dans les rapports avec les *Mororuma* que ceux-ci appellent « notre nourriture » (*ta-chata*), et qui correspond aux boules de tabac dites *popo* ou *popo korrë*, utilisées également par les chamanes pour appeler les esprits. Avant de revenir plus avant sur la fonction de ces boules et l'importance du tabac dans les pratiques chamaniques, on remarquera que les esprits, spécialement pour les habitants du haut Chapare, mais aussi pour ceux de l'Isiboro, pouvaient en remettre aux humains lors de ces séances. Ces boules étaient plus petites que celles confectionnées d'ordinaire par les humains. On leur accordait différents pouvoirs, sur lesquels on reviendra, elles servaient à des fins protectrices ou thérapeutiques, et s'utilisaient également dans le cadre des initiations chamaniques. Dans ce dernier cas, elles recevaient, sur le Chapare, un surnom spécifique, *ta-tata-ñu*, « notre petit papa », « notre papa chéri », dont la connotation paternelle paraît renvoyer au rôle protecteur qu'on leur accordait. La circulation de ce bien, démontre encore que le don – spontané et sans contrepartie, sinon à travers le soin que les humains devaient

⁶³ L'usage du pluriel laisse entendre ici que divers *Mororuma* sont présents, même si seul l'un d'entre eux s'exprime.

⁶⁴ Cette citation est extraite de la version racontée des lamentations *wëwë-ti*.

prendre des boules qu'ils recevaient – était le registre de la relation des esprits aux humains, lorsqu'ils venaient les voir en personne par l'entremise d'un chamane.

Les séances rituelles, où les esprits étaient conviés à se présenter et à interagir avec les humains, se présentaient d'une manière un peu différente sur le haut Sécure. En premier lieu, elles ne demandaient ni construction d'abri ni usage de moustiquaire et le chamane qui y officiait se passait également des maisons rituelles *shipa* qu'utilisaient certains chamanes chimane. L'aïeul des parents de la communauté, à la différence des cas précités, ne faisait d'ailleurs jamais venir "ses amis" à proximité des villageois qui participaient aux rituels, ces derniers n'entendant les voix des esprits que de loin. Il les recevait à la lisière du bois ou, parfois, m'a-t-on rapporté, derrière le mur d'une cuisine.

Lors de nuits sans lune, on commençait d'abord par ingérer force bière de manioc.⁶⁵ Le chamane fixait rendez-vous aux esprits généralement vers minuit (*ka-mujun-ku-ti*),⁶⁶ heure à laquelle il se rendait à la forêt. On entendait alors des craquements de branches, des bruits de pas décidés ; parfois c'étaient des coups de canne martelés sur le sol qui résonnaient, indiquant que des esprits arrivaient, d'autres fois c'était comme un galop de cheval que l'on pouvait percevoir.⁶⁷ Ces bruitages, qui rappellent à la fois le bruissement des palmes et le coup sec sur le sol, indiquaient l'arrivée de l'esprit qui, plutôt que de survenir sous forme de vent ou par le ciel, comme il en était question sur l'Isiboro ou le Chapare, sortait simplement de la forêt. <*Tá-shëwë !*>, « Bonsoir ! », (littéralement « notre nuit »), s'exclamait l'esprit auquel les spectateurs répondaient de la même manière, mais de loin : <*Tá-shëwë !*>, « Pourquoi vous m'avez fait venir ? ». Les esprits possédaient également des voix contrefaites, mais pas forcément des voix

⁶⁵ Il était conseillé de fabriquer une bière de manioc très forte (*bij-binta*) dont les esprits étaient friands. S'agissait-il d'une *chicha* rituelle, c'est-à-dire exclusivement fabriquée pour la circonstance, ou seulement d'une *chicha* dont on prolongeait à dessein la fermentation ? Les informations recueillies à ce sujet ne sont pas suffisantes pour l'affirmer de façon définitive. L'absence de toute référence (émanant de cette communauté ou d'autres) à une claire dichotomie entre une *chicha* ordinaire et une *chicha* exceptionnelle, induit à penser qu'il s'agissait davantage d'une *chicha* ordinaire, mais apprêtée au goût supposé des esprits, et non d'une *chicha* surchargée d'une valeur symbolique particulière.

⁶⁶ *Ka-muju-n-ku-ti*, signifie littéralement « en son milieu », (sous-entendu de la nuit). La forme utilisée dans cette communauté était dialectale, le terme yuracaré le plus répandu pour désigner ce point médian étant *ka-muju-mju-y*.

⁶⁷ La topique des coups de canne était un classique marquant la venue des esprits dans cette communauté, et n'est pas sans rappeler cette référence ancienne des âmes des morts marchant avec une canne, martelant donc le sol et pouvant rendre malade quiconque, en s'en servant comme d'une arme, selon l'indication de d'Orbigny (1844, p. 209). C'est de la même manière que le narrateur du récit de l'esprit / hibou *tewétewe*, le voleur d'œil, indique qu'il arrive. Quant au cheval, on remarquera que l'image est également reprise dans la geste de *Tiri* pour caractériser la venue d'*Ayma-shuñe*, aussi bien dans cette communauté que dans celle du haut Isiboro. Le cheval est, selon certains Yuracaré, l'animal grâce auquel les chamanes peuvent voyager dans le ciel.

d'enfants, ils s'exprimaient plutôt avec des voix graves, qui annonçaient leur aspect inquiétant. Au cours de cette visite, ils déclinaient leur identité, l'endroit d'où ils venaient, éventuellement leur lien de parenté avec le chamane ou avec un parent spirituel du chamane. Certains étaient bien connus de l'auditoire, car ils faisaient partie de la parentèle spirituelle du chamane, qu'ils appelaient par son nom, en général espagnol. Par exemple, c'était Martial qui était venu. « Qui donc ? » - « Mais Martial, l'oncle de José ! »

Pour les habitants du haut Sécure, les esprits, qui n'étaient pas, rappelons-le, des *Mororuma* à proprement parler, agissaient parfois comme des fanfarons ou des êtres un peu bourrus. Si aucune indication ne montre que le chamane du lieu ait été capable de faire venir les esprits auprès des humains – ses amis spirituels n'étaient pas assez courageux pour venir se mêler aux humains qui buvaient un peu plus loin – c'était néanmoins, dans l'imaginaire, ce type de situation qui était considéré comme normal. Et on indiquait que c'était ainsi que cela “devait” se passer, ajoutant parfois que les esprits qui venaient auprès des humains n'étaient visibles qu'aux yeux de ceux qui étaient capables de les voir. On précisait encore que l'esprit pouvait se présenter encagoulé, cachant son visage à l'image du fameux *Black Bart*. Et on prenait en exemple les séances rituelles réalisées par des chamanes chimane.

Une fois l'esprit arrivé, on lui tendait une énorme calebasse de *chicha* et les hôtes qui le recevaient commençaient à engager la conversation ; l'esprit répondait aux questions que l'on pouvait lui poser, n'hésitant pas à décocher quelques lazzi aux personnes présentes sur des thèmes similaires à ceux rapportés sur le Chapare. Il était capable de rendre publics les secrets de polichinelle de la vie du village, manière de démontrer l'étendue de son savoir, et ainsi intervenait-il dans la politique locale ou régionale, par exemple lorsqu'il racontait ce qui se passait sur une autre rivière et que certains de ses parents esprits lui avaient raconté.⁶⁸ Certains esprits connaissaient des chants qu'ils avaient plaisir à entonner, d'autres savaient jouer de la musique, de la flûte, voire du violon, tous savaient parler en yuracaré, mais pouvaient être polyglottes comme on l'a vu.⁶⁹ Une fois rassasié de boisson, l'esprit finissait par s'en aller, rebroussant chemin par où il était venu. Il signalait son départ par la formule d'adieu appropriée : <*Pi-la-*

⁶⁸ Cet aspect particulier des arrivées d'esprits dévoile évidemment leur importance sociologique dans les enchaînements conflictuels, les accusations ou, qui sait, les étiologies de maladies. Il aurait fallu, en effet, des témoignages plus précis et surtout ne provenant pas d'un seul informateur.

⁶⁹ L'allusion au violon est certainement une observation de pratiques chamaniques chimane, car si aucun Yuracaré ne sait fabriquer ces instruments, ce n'est pas le cas de leurs voisins, un emprunt qui pourrait être parvenu aux Chimane par l'intermédiaire des missions jésuites.

bat-i !>, « Je vous quitte ! », « Je m'en vais ! », et les convives avec lesquels il s'était entretenu, répondaient par l'interjection d'approbation « *Yo !* » Les esprits apparaissant toujours les uns à la suite des autres, dans le même ordre, les visites se poursuivaient jusqu'à ce que le chamane revienne lui-même. En général, plus se prolongeaient ces visites, plus les esprits avaient tendance à arriver éméchés à la séance rituelle.

Outre l'absence de maison rituelle, ou d'édicule à esprits, deux différences notoires séparaient ces pratiques de celles que l'on peut rapporter aux discours des habitants du haut Isiboro et du Chapare. D'abord, il était toujours question d'une rocade entre le chamane et l'esprit en visite. Le chamane partait d'abord (à l'orée de la forêt) où il rencontrait l'esprit. Après l'avoir salué, le chamane poursuivait son chemin, invité par les parents de l'esprit, tandis que l'esprit venait à la rencontre des humains. Une séance rituelle était donc toujours en quelque sorte dédoublée, l'une se réalisant avec des esprits chez les humains, et l'autre avec des humains chez les esprits, une sorte de diplomatie cosmique parallèle.⁷⁰

Une telle situation n'était pas clairement attestée chez les autres Yuracaré, qui admettaient l'existence de visites collectives d'esprits. L'importance de cette rocade paraît ainsi un trait davantage tiré des pratiques chamaniques chimane, qui effectivement se déroulent de cette manière. D'autre part, on n'a pas obtenu d'informations sur le fait que les esprits aient pu offrir des boules de tabac aux convives présents. L'accompagnement par excellence de ces interactions était la *chicha*, un produit que ne mentionnaient ni les habitants du haut Isiboro, ni ceux du Chapare. Les séances du haut Sécure étaient, de ce point de vue, plus mondaines et s'apparentaient davantage à des fêtes de boisson incorporant les esprits qu'aux rituels plus sobres dont il était question ailleurs. Ce fait n'empêchait pas que les chamanes soignent des malades, ni que le public en général tente d'amadouer les esprits.

Plus nettement que ne l'indiquaient les témoignages recueillis sur le Chapare et le haut Isiboro, ceux en provenance du haut Sécure attestaient de l'attitude plaintive du public, non seulement au sujet des maladies qui les accablaient, mais aussi de la pénurie

⁷⁰ Aucun témoignage n'indique que cette symétrie allait de pair avec la mise en place d'une équation perspective indiquant que les humains étaient des esprits pour les esprits, qui eux-mêmes se considéraient comme humains. Bien que l'on ne puisse pas exclure le fait que certains chamanes aient pu tenir de tels discours, on reconnaîtra tout de même que ce perspectivisme, jouant sur des perspectives inversées, cadre mal avec le fait – clairement établi, lui – que les esprits « sont comme nous », et un peu plus que nous, à savoir des êtres qui ont la même perspective que les humains dans le monde, non des esprits qui verraient les humains comme des esprits.

de proies dont ils se disaient affectés, afin d'attiser la compassion des esprits. On profitait de l'aubaine de leur présence, pour leur demander du gibier : bien que jamais il ne fut question qu'on les appelât « maîtres du gibier » en titre, les esprits qui venaient étaient considérés comme aptes à accéder à cette demande, ce qui leur était facile puisqu'ils travaillaient parfois comme *mozo*, « ouvrier », parmi les maîtres du gibier. Dans tous les cas, ces invitations prenaient la forme de sollicitations concrètes, mais qui se déroulaient sur le mode libéral de la générosité. Ce n'était pas des transactions à proprement parler, car elles ne donnaient pas lieu à des négociations, mais étaient, elles aussi, de l'ordre du don. Un esprit assurait qu'un chasseur pourrait aller à tel endroit et y découvrirait le lendemain les proies qu'il souhaitait. S'agissait-il de simple don ? Il est plus difficile de l'affirmer avec certitude, car certains interlocuteurs affirmaient qu'au cours de ces séances, les humains pouvaient, eux aussi, offrir aux esprits des boules de tabac *popo korrë*, dont on disait qu'ils raffolaient et qui valaient pour eux autant que de l'or.⁷¹ Il n'est pas exclu que ce type de propositions, n'aient pas été dans ce contexte le rappel d'un élément chimane. Selon le même interlocuteur, les chamanes chimane pouvaient en effet "payer" les esprits : ils utilisaient à cette fin de faux billets de banque miniatures ou des billets *alasitas* qu'ils se procuraient auprès des marchés distribuant cette fausse monnaie rituelle.⁷²

Les descriptions des séances rituelles, fidèles au discours des Yuracaré, qui affirment en effet qu'elles permettaient aux humains d'avoir des contacts directs avec les esprits, appellent quelques éclaircissements, pour en dévoiler les ficelles. On aura compris, bien sûr, que nombre de traits caractéristiques de leur déroulement est une lecture en clé spirituelle des effets spéciaux que le chamane utilisait à cette fin. Caché dans la plus grande obscurité et échappant à la présence du public (puisqu'il allait au ciel ou s'était calfeutré dans sa moustiquaire), le chamane était un expert en bruitage et un imitateur né, travestissant sa voix, pour jouer les différents esprits. Il agitait des branchages,

⁷¹ Cette transaction est une confirmation chamannique des rituels réalisés sur les dépouilles animales, évoquées dans ce chapitre /1/e.

⁷² Ces billets, de même qu'une série importante d'objets miniatures (voitures, camions, caisses de poissons, mais aussi titres universitaires, passeports européens, etc. tous appelés *alasitas*) sont vendus au courant du mois de janvier (et particulier le 24), dans des marchés spéciaux et font partie des pratiques populaires des habitants des Andes boliviennes, aussi bien ruraux qu'urbains. On conserve précieusement ces miniatures dans l'espoir que leur possession soit un augure favorable et on achète plus particulièrement ce que l'on souhaite obtenir au cours de l'année. Ces objets peuvent être disposés sous une figurine représentant le dieu de la fertilité *Ekeko* qui, lui-même, s'apparente également au *tío* des mineurs.

donnait un coup de talon sur le sol ou le martelait avec une canne, il devait produire un spectacle crédible, des effets auxquels l'ivresse des spectateurs achevait de donner des accents de vérité. La gamme des effets spéciaux était variable et dévoilait toute l'assurance dont le chamane devait faire preuve pour convaincre les spectateurs qu'ils étaient réellement en présence d'esprits. Jusqu'à quel degré les spectateurs étaient-ils dupes de la situation, et dans quelle mesure leurs doutes pouvaient-ils s'éteindre face à la certitude d'un "mystère" qu'en tant que non-chamanes, ils ne pouvaient pas percevoir ? La ferme conviction de la capacité des chamanes à organiser ces rituels avec une présence réelle d'esprits, n'en est pas moins établie, mais cela n'empêchait pas que des chamanes plus amateurs puissent parfois être démasqués.

Une anecdote, contée par un ex-habitant du bas Isiboro, établi sur le Chapare, est illustrative de cette double dimension, elle est révélatrice de la créativité des chamanes autant que de la distance critique de ceux à qui ils faisaient apparaître les esprits. Mais, si elle indique qu'il y avait des charlatans, c'est aussi pour affirmer qu'il y avait de "vrais chamanes", autrement plus sérieux que leurs imitateurs. Le charlatan est une mauvaise copie d'un original dont la réalité ne fait pas de doute. L'exemple est d'autant plus intéressant qu'il se rapporte à un chamane, qui aurait été "formé", non comme c'est le cas des vrais chamanes, par les esprits eux-mêmes, mais précisément par le chamane du haut Sécure, dont les séances rituelles ont été évoquées précédemment, et qui mettent bien en lumière ce que le chamane de la présente anecdote lui devait. Selon le rapporteur de cet incident, ce chamane rencontra un de ses parents, dont l'enfant était gravement malade. Arguant de l'ampleur de son expertise, il lui proposa donc de faire venir ausculter et évidemment de guérir l'enfant malade par ses amis *Mororuma*.

L'homme se montrant intéressé, le chamane lui indiqua les modalités de paiement qui étaient nécessaires à ce traitement : d'une part, il s'agissait de lui fournir une caisse d'alcool, et d'autre part, un pantalon et une chemise blanche, qu'il offrirait au *Mororuma*, dont il disait qu'il ne désirait venir qu'habillé de cette façon. Le père du malade prit l'affaire au sérieux et acheta les biens dont il était question. Avec le chamane, ils commencèrent un soir de boire les bouteilles d'alcool qui faisaient partie de la transaction. Tard dans la nuit, et dans l'état que l'on peut imaginer, le chamane annonça que le *Mororuma* allait venir et partit en courant à l'orée de la forêt. On entendait des cris, des bruits de branches cassées, etc. Les esprits étaient bien là. De retour, le chamane demanda la chemise et le pantalon, pour les offrir au *Mororuma* qui allait précisément apparaître avec cet accoutrement. Aussitôt dit, aussitôt fait, le

chamane repartit à l'orée de la forêt, et tandis qu'il allait, lui, chez les esprits, le *Mororuma* fit son apparition, tout de blanc vêtu, la tête et le visage - sauf les yeux - voilés par un morceau de tissu qui ne permettait pas de l'identifier.

L'homme en question, plus perspicace que ne le pensait le chamane ou peut-être moins soûl que celui-ci ne l'avait imaginé, pressentit la supercherie, mais continua de jouer le jeu. Il servit donc copieusement d'alcool le *Mororuma*, qui en redemandait, mais qui ne s'avéra pas aussi résistant à la boisson que l'on pouvait le penser. Il finit, ivre mort, par s'écrouler au sol. Un esprit enivré de la sorte ce n'était tout de même pas commun ! Profitant du contrôle qu'il avait de la situation, l'homme se rapprocha du *Mororuma* qui gisait au sol, et lui arracha le voile qui lui camouflait la face. Avec ou sans surprise, il découvrit le visage du chamane. Pour se venger du vilain tour dont il avait été l'objet, il attendit le réveil de l'auteur de cette farce spirituelle pour le corriger, lui assénant une série de coups de fouet par lesquels il entendait le dissuader à jamais de se moquer des gens.

Si le narrateur de cette anecdote s'en prenait à la malice de ce chamane que son récit tournait en ridicule, c'était davantage pour souligner tout ce qui "n'allait pas" entre ce qu'il disait et ce qui normalement correspond à des séances rituelles réelles (comme celles que son oncle réalisait). Comment ce faux chamane pouvait-il faire croire que les *Mororuma* boivent de l'alcool, s'ils sont si sobres, s'ils n'aiment pas les femmes ? Ridicule. Comment en outre prétendre que les *Mororuma* étaient nus – puisqu'il fallait leur offrir des habits – alors que tout le monde sait qu'ils sont habillés. Rien de cela ne tenait debout, sauf peut-être l'immaculée blancheur des habits qui, en effet, s'articule par certains aspects à cette espèce de luminescence des esprits ou des tuniques d'écorce d'une blancheur parfaite qu'on leur attribue. Et de conclure sur la différence indéniable entre des "vrais" chamanes ou *korrë-n-chata* et cet usurpateur qui avait bien mérité son sort. Il fallait vraiment être un expert pour monter le spectacle de l'arrivée des esprits et garder la crédibilité du public, par ailleurs, la maîtrise des effets spéciaux n'était pas donnée à tout le monde. La difficulté de satisfaire à l'impératif de ces effets de présence réalistes démontre aussi que les exigences ont sans doute évolué en matière de crédibilité, et qu'en partie du moins, c'est à ces changements que l'art chamannique publiquement produit doit d'avoir perdu les adeptes qui en faisaient autrefois la grandeur.

b. Une quête de légèreté et de transparence : le *korre-n-chata*

Être capable d'inviter les esprits à se présenter aux humains tenait en partie d'un art consommé de la mise en scène, acquis sans doute grâce à des conciliabules plus ou moins secrets entre "collègues" se transmettant les ficelles du métier, ou par l'observation attentive de ceux-ci. Toutefois cette expression du chamanisme n'était en rien, du point de vue du public et des chamanes qui pouvaient également s'en faire les hérauts, le fruit d'une intelligence pragmatique ; elle s'associait à une initiation exclusivement pensée comme un rapprochement progressif avec les esprits eux-mêmes et c'est grâce à la familiarité entretenue avec ces existants d'ailleurs, que les chamanes devenaient des êtres d'exception : des êtres qui, par leur pouvoir – entendu comme une capacité d'action dans le monde – étaient distincts du commun des mortels, mais aussi, et par conséquent, des êtres dont l'ontologie confinait à celle des esprits.

Loin de les considérer comme des affidés du diable de qui ils hériteraient leur pouvoir, ceux qui parlent avec révérence des chamanes, en font des « gens qui savent » <*ka-y-le-j-bëshë-w*>, une expression condensée qui renvoie à leur appartenance à une catégorie de personnes ayant accédé à une appréhension du monde distinctive. Le savoir, les capacités et le pouvoir qu'on leur impute sont volontiers comparés aujourd'hui aux fonctions les plus spécialisées de la société régionale à laquelle les Yuracaré participent : c'était, dit-on, des *profesionales*, un terme espagnol qui désigne des gens qui ont acquis une profession en étudiant à l'université, et accédé à un statut social supérieur grâce à leurs études ; avocats, médecins, "docteurs", ils se sont transformés en gens d'élite par leurs mérites.

Cette focalisation sur une figure du chamane comparable à ce qu'il y a de plus valorisé et valorisant dans la société bolivienne, n'est cependant pas seulement une évaluation sociologique à rebours pour rehausser le prestige d'une activité au demeurant mal vue du dehors, car elle peut aussi prendre des accents cosmologiques, précisément dans le sens d'une capacité d'action dans le monde inaccessible au commun. Sur le haut Sécure, un interlocuteur proposait de définir les chamanes comme des "scientifiques" (*científicos*), car ils étudiaient beaucoup et savaient des choses que les autres ne connaissent pas. « Les scientifiques envoient des fusées dans le ciel n'est-ce pas ? Ils savent faire des choses que les autres ignorent : et bien eux, c'était pareil, ils avaient leurs pouvoirs. » De ce point de vue, la figure du chamane – humain – est la version contemporaine, au pouvoir sans doute réduit, mais du moins située dans la continuité

des héros du passé, dont les mythes s'attachent à rappeler la mémoire, et qui peuvent être vus comme des prototypes de chamane : des êtres capables de faire revivre les morts, de transformer le corps d'autrui, ou de changer le sien à l'envi, tels les *Tiri*, *Karru*, *Weche*, *Aysa* dont on a croisé à maintes reprises les actions.

Si les chamanes peuvent être considérés comme des *profesionales*, ce n'est pas seulement pour manifester leur puissance ou revaloriser leur fonction, mais aussi pour souligner l'importance de l'apprentissage qu'une telle spécialité nécessitait. Selon le discours reçu, nul mentor, nul professeur, nul guide, même humain, comme un autre chamane, n'était requis (du moins telle est l'opinion du public) pour devenir amis des *Mororuma*. Dans l'appréhension que les Yuracaré, aujourd'hui, ont de cette charge, devenir chamane était exclusivement le produit d'une expérience personnelle avec les esprits. Avoir la possibilité d'entrer en contact avec eux consistait d'abord et prioritairement à l'ingestion régulière de nourriture de tabac, ces boules de tabac appelées *popo* auxquelles il a été fait référence ci-dessus. Par cette ingestion et d'autres démarches adventices, le candidat se mettait dans les conditions susceptibles de lui permettre de voir apparaître des esprits et si cette rencontre se passait bien, d'initier avec eux des relations progressives qui se raffermiraient avec le temps.

Substance médiatrice par excellence pour établir des rapports avec les esprits, le tabac ne doit pas être assimilé trop vite, ou trop simplement, à une métonymie matérielle de la communication spirituelle. Si les chamanes étaient appelés *korrë-n-chata*, « mangeur de tabac », c'est aussi parce que le tabac était la nourriture par excellence des *Mororuma* et que, par conséquent, pouvoir communiquer avec eux consistait à partager le même régime alimentaire. S'il ne fallait rien d'autre que cette astreinte à une alimentation particulière, certains Yuracaré (notamment sur le Chapare) indiquent néanmoins qu'il était possible que les esprits (*Mororuma*) puissent également conseiller aux parents, lorsqu'une femme était enceinte, que leur enfant mange du tabac. Il existait donc également une sorte de "présélection" spirituelle des candidats chamanes, les parents ayant pour rôle de les aider à suivre cette voie. Pour avoir toutes les chances de voir apparaître des esprits, et que ceux-ci daignent établir la relation, que l'intéressé ait été présélectionné ou non *in utero*, le processus d'ingestion de tabac devait commencer impérativement avant la puberté, et même dès la plus tendre enfance. C'étaient donc les parents ou les grands-parents qui maximisaient les chances qu'un de leurs enfants ou petits-enfants puisse rencontrer des esprits, en commençant, dès l'âge de 3 ou 4 ans, à lui faire manger du tabac, à petites doses d'abord, puis en augmentant

jusqu'à ce qu'il prenne en charge lui-même de le faire. Ce processus de socialisation des esprits, dont j'ai entendu parler dans des termes identiques aussi bien sur le haut Sécure que le haut Isiboro, peut être considéré comme généralisé⁷³. Le succès d'une telle entreprise dépendait du comportement de chaque candidat. L'apprentissage chamanique tel qu'il est présenté par les Yuracaré n'a donc rien d'une transmission intellectuelle de savoir : même s'il peut être question de présélection, c'est davantage le soin que chacun portera à la consommation du tabac – et à des pratiques secondaires qui l'accompagnent – qui en garantira l'aboutissement. Au demeurant, l'ingestion de la nourriture appropriée n'était même pas en soi une garantie, car seuls les esprits, en apparaissant, pouvaient sanctionner une vocation.

L'apparition des esprits à un candidat chamane, si elle était une étape fondamentale, n'était pas en soi la fin d'un apprentissage, mais les prémices d'un processus de socialisation qui allait se poursuivre et permettre au chamane de fréquenter assidûment les esprits qui deviendraient ses « amis » (*chee*). Cette socialisation n'était d'ailleurs pas toujours facile, et il arrivait par exemple que les esprits se querellent avec les humains, les répudient, voire cessent de leur apparaître. Ces conflits étaient toujours identiques à ceux qui caractérisent les rapports entre parents et la jalousie en était une caractéristique. C'est ainsi qu'on soulignait qu'il était important que les apprentis chamanes commencent à ingurgiter du tabac, encore tendres, car ils n'avaient pas ainsi de « femmes en tête ». On rapporte que des jeunes, par trop galants, ont vu les esprits les châtier de leurs incartades, et leur faire perdre tout le chemin parcouru, un peu comme s'ils étaient des sortes de *chee* « hyperboliques », jaloux à l'extrême et sortes d'époux virtuels de toutes les femmes. Toutefois, bien qu'elle ait ses spécificités, ce qu'on peut appeler l'initiation chamanique, telle que les Yuracaré la présentent, n'en est pas moins une variante locale de principes largement attestés dans les basses terres.

L'ingestion régulière de tabac, qui en est l'élément central ou indispensable, permet la spiritualisation du chamane. Bien qu'une telle formulation puisse paraître péremptoire, elle se justifie par deux séries d'arguments qui ont trait d'une part à la qualité alimentaire du tabac, et d'autre part aux effets indirects que cette consommation entraîne, qui conduisent à une transformation de la personne dans l'intégralité de son corps autant que de son âme ou, pour le dire d'une façon abstraite, à une intensification

⁷³ R. Querejazu cite un interlocuteur qui résume bien ce processus : « Au corre-chata (mangeur de tabac) depuis petit enfant on lui apprend, afin qu'il soit puissant. On lui donne du tabac, petit à petit, pour qu'il apprenne, jusqu'à ce qu'il sache bien le travail (*oficio*). C'est comme une profession. Quand il devient mature, homme, alors il appelle les esprits de la forêt. » (2005, p. 368).

de son point de vue. Consommer du tabac, en tant qu'humain, consiste à manger ce que mangent les esprits. Or comme de nombreuses ethnographies des basses terres sud-américaines le relèvent, le partage d'une même alimentation est une des clés par lesquelles se fonde un point de vue commun, la possibilité de l'appartenance à un même « nous » : l'intégration de soi et d'autrui, leur mutuelle totalisation, peut se jouer au partage des mêmes ennemis et des mêmes proies. L'ennemi ou la proie est ce troisième terme doté d'une position homologue pour soi et pour autrui, grâce auquel il est possible de se reconnaître réciproquement comme des pairs, des congénères ou des parents. La possibilité d'un changement de point de vue, son agrégation à un autre collectif, peuvent par conséquent se réaliser par un changement de régime alimentaire. Prédation passée au stade de la consommation, le régime alimentaire unifie tous ceux qui le partagent en leur donnant globalement un corps identique. Celui qui entreprend de transformer son régime alimentaire en le calquant sur celui d'un autre, ne pratique donc pas un simple cosmopolitisme des goûts, puisque ce que l'on mange est un facteur déterminant de qui l'on est. Commencer à apprécier la nourriture des autres conduit à une transformation radicale du consommateur : la digestion / métabolisation agit pour ainsi dire au-delà de l'objet consommé. La nourriture donne une forme spécifique à celui qui la consomme, façonne indirectement son point de vue. De ce fait, en mangeant la nourriture des esprits, les *korrë-n-chata* effectuaient un pas essentiel vers leur propre spiritualisation.

Cette auto-transformation, par adoption d'un régime alimentaire spirituel, a des conséquences. Un chamane est réputé obtenir une âme légère, et c'est précisément grâce à cette légèreté qu'il devient capable de s'élever au ciel et de rejoindre les esprits. Certains Yuracaré, du haut Sécuré autant que du haut Isiboro, réifiaient cette propriété latente de tous les chamanes, en indiquant que les meilleurs d'entre eux, les plus puissants, pouvaient obtenir cet habit spécial (une tunique *osso*) qui leur permettait de se déplacer et de voler partout, sans limites, et sans que la pesanteur ne les gêne. On retrouve exploitée, sous une forme différente, dans ce cadre chamanique, une problématique dont les Yuracaré du haut Sécuré usaient également dans leur eschatologie : seules les âmes légères avaient droit au paradis, une légèreté dont on suggérait qu'elle allait au-delà de la problématique du péché, et qu'elle engageait sur le contrôle de soi et la capacité d'agir. Dans la dimension du rapport aux esprits, la consommation du tabac débouche elle aussi sur une potentialisation de pouvoir interne, que la légèreté permet d'exprimer par contraste à la pesanteur, à l'immobilisme et à l'inertie, mais on ne peut mettre de côté la discipline et le contrôle de soi qu'un devenir

esprit nécessite. Constance, attention à soi, sont ici fondamentales pour l'obtention du succès. Il n'y a pas d'avenir pour un apprenti chamane dilettante.

Mais le tabac intervient encore à un autre niveau, moins cette fois comme alimentation, que comme potentialisateur d'une nouvelle vue. Certains Yuracaré (haut Sécure) affirmaient en effet, qu'une fois reconnus par les esprits et déjà familiarisés avec eux, les chamanes débutants étaient "soignés" par les *Mororuma* qui leur donnaient la possibilité d'acquérir la même vue qu'eux – c'est-à-dire la possibilité de voir ce que le commun des mortels ignore, non pas tant donc un "autre point de vue", mais un point de vue dont la portée se trouve soudain amplifiée –, une vue qui se joue des obstacles et de l'obscurité. L'invisibilité des esprits pour le commun (dont les esprits n'hésitent pas à se moquer, dit-on, lorsqu'ils viennent en visite), était le fruit d'une cécité à laquelle remédiaient les esprits eux-mêmes, en nettoyant la vue de leurs amis humains, en leur soufflant de la fumée de tabac dans les yeux, ou en les lavant avec du suc de tabac.

La consommation régulière de tabac ou les traitements réalisés sur les apprentis chamanes par les esprits étaient le gage de leur unité ontologique : les esprits ne sont-ils pas par excellence des être aériens, légers – comme le morpho – mais aussi des êtres à la vision décuplée, capable de savoir ce que personne d'autre ne sait et de voir au-delà du voile d'ignorance ? On peut relever combien cette transformation en "esprit", en laquelle consiste en définitive l'apprentissage chamannique yuracaré, diffère des métamorphoses classiques, auxquelles les mythologies amérindiennes nous ont accoutumés : il ne s'agit pas d'une anamorphose, pour reprendre l'expression de Ph. Descola⁷⁴, à travers laquelle l'intériorité – humaine – d'un animal, par exemple, vient se dévoiler à un humain, ni de sa version symétrique, l'obtention d'un corps différent : la "spiritualisation" du chamane est une intensification globale des potentialités de la personne, une altération combinée de l'âme et du corps. Ce n'est pas une transformation "externe", extensive, mais "interne" et intensive, elle densifie – par la légèreté – l'ontologie de la personne, et fait du chamane un autre homme, un surhomme peut-être, un ami des esprits pour sûr.

L'importance du véritable changement de point de vue qu'apporterait une substitution de régime alimentaire, n'est pas pour surprendre, si l'on se penche sur la

⁷⁴ Descola (2005, p. 191-196).

nature du tabac, qui n'est pas une nourriture ordinaire, et peut être conçue, comme le fait remarquer Viveiros de Castro, en examinant l'ethnographie yawalapiti, comme un "anti-aliment"⁷⁵. Le tabac s'ingère, sans doute, mais son circuit intracorporel n'est pas celui d'une métabolisation ordinaire ; il circule dans un espace intérieur qui le rend davantage contigu à l'espace de l'âme. Plusieurs éléments contrastifs avec les nourritures terrestres confirment ce point de vue : substance "active", le tabac, préparé sous forme de matière ou nourriture solide, ne peut être ingéré que très progressivement, en augmentant les doses à mesure que l'on s'y habitue. Les premières prises provoquent des effets secondaires – une sorte de rejet qui se manifeste par la survenue de hoquet. Sa consommation chamanique, telle qu'elle était conseillée aux jeunes enfants, motivés à devenir chamanes, coïncide avec des moments transitoires entre la veille et le sommeil : au moment du réveil, qui est toujours conçu comme le retour à une conscience ordinaire, vivante et réactive – *limli* « vivant », *lim-ta* « se réveiller », *li-lim-ta* « ressusciter » – ou au moment du coucher, juste avant le sommeil.⁷⁶

La consommation du tabac à des fins chamaniques est, en outre, un acte solitaire et privé – une véritable médication – qui s'oppose à l'appréciation collective ou familiale des repas. La mastication et l'ingestion du tabac peut être motivée par une envie, dont les *korre-n-chata* devaient probablement être tributaires, effets de la nicotine aidant : mais la tension qui pousse à la consommation n'est pas celle de la faim, de l'estomac vide, et l'élément absorbé ne suit pas le tube digestif ni ne conduit à la défécation. Le tabac entre dans le corps par une voie qui le rattache à la salive et au souffle, autant d'aspects physiologiques qui se rapportent à l'âme / cœur, plutôt qu'au corps extérieur ou au corps matériel. Lorsque, sous forme de cigarettes ou de fragments de *popo*, il est soufflé sur un patient, lorsqu'il sert à appeler les esprits, il devient alors catalyseur ou intensificateur du souffle de celui qui le produit. Le circuit du tabac décuple ou concentre les potentialités latentes de l'âme, de l'intentionnalité, ce qui lui donne même l'aptitude de tonifier la capacité d'agence de quelqu'un et de supprimer provisoirement la faim en conférant à celui qui en consomme une force ou une énergie qu'il n'a plus.⁷⁷

⁷⁵ Viveiros de Castro (2002a, p. 57-60).

⁷⁶ Ces caractéristiques propres à la consommation des boules de tabac, se retrouvent jusque dans l'acte sans doute beaucoup plus anodin de fumer. Sur le haut Isiboro, on plaisantait sur le fait qu'une cigarette pouvait, lorsqu'elle était fumée avant de dormir, procurer un sommeil "très profond" (<*tuwituwish a-teshe-w*>, « dormir comme mort »), propice à un envol de l'âme au ciel des esprits.

⁷⁷ Une banale cigarette peut d'ailleurs être traitée de la sorte. Nous cheminions un jour, lourdement chargés, sur un chemin en lacets qui franchissait un escarpement des Andes. La marche était silencieuse. À mi-parcours, mon devancier s'arrête et dépose sa charge. Nous étions en sueur et essoufflés. « Tu as des cigarettes ? Offre-m'en une, je suis fatigué. » Rendu perplexe par ce désir de fumer une cigarette en

Si l'ingestion progressive de boules de tabac constitue une mise en condition permettant à terme à celui qui s'y astreint de voir apparaître des esprits, il ne s'agit cependant que de l'aspect positif d'une démarche qui doit être accompagnée par d'autres dispositions qui donnent toute la mesure de la discipline qui allait de pair avec cette vocation. L'accession au statut de chamane se définit par une attention particulière portée à soi, et un contrôle redoublé de son comportement. Les propos de ceux qui évoquaient la manière de devenir familier des esprits, rappelaient le rôle indispensable du jeûne, et d'une alimentation contrôlée, couplé avec la nécessité de l'abstinence sexuelle. L'alimentation et le sexe pouvaient constituer de puissantes contre-indications à la vocation chamanique. Sans que l'on n'ait pu établir précisément sous quelles formes, ces précautions devaient être suivies en parallèle avec l'ingestion de tabac – c'est-à-dire en phase d'initiation – ou selon d'autres (haut Sécure) après une première apparition d'esprit, mais les chamanes confirmés, agrégés au monde des esprits, en étaient dispensés.

Pour des apprentis chamanes, le recours à une nourriture dite insipide (*bayba*), ni salée ni sucrée, et la prohibition de manger de la viande rouge étaient expliqués (haut Sécure) comme une nécessité de minimiser l'action dans le corps d'une alimentation qui pourrait devenir pathogène et provoquer des "empoisonnements". Dans certains cas, la viande rouge peut explicitement être considérée sous le mode de la lourdeur. La consommation de tapirs et de cervidés, les deux espèces consommables le plus chargées d'ambivalence (elles provoquent la maladie dite *tëju*), est ainsi particulièrement prohibée dans le cadre des actions chamaniques, car elle entraîne dans le corps de celui qui les mange surplus de pesanteur et manque d'agilité, résultats évidemment contraires aux effets recherchés par la consommation du tabac. Se priver de certaines nourritures "pesantes" ou manger une nourriture insipide n'est pas en soi favorable aux contacts avec des esprits, mais le moyen d'éviter qu'à ce moment-là des interférences alimentaires puissent se révéler néfastes. En revanche, en complément du tabac, il pouvait être important de consommer également beaucoup de piment. L'abstinence sexuelle pour sa part était nécessaire, se justifiant d'abord pour éviter de dégoûter les esprits. On se rappelle que l'évacuation des liquides séminaux est susceptible de produire un affaiblissement physique qui débilite le corps, mais aussi combien l'odeur

plein milieu d'un effort physique, je l'interroge gauchement : «Ça ne fait pas mal au corps de fumer maintenant ? » - « Non ça donne de la force, ça te rend vaillant (esp. *valiente*), c'est de la pure nourriture (esp. : *pura comida es*). »

des rapports sexuels dégoûte les esprits et les fait fuir, dans la même mesure qu'ils apprécient le tabac. Le tabac et la sexualité produisent des interférences de substances qui démontrent leur totale contradiction. On prétendait (haut Isiboro) qu'il fallait s'abstenir catégoriquement de manger du tabac avant ou après un acte sexuel, car un jaguar pourrait nous attaquer. De la même façon, le tabac consommé à haute dose rend impuissant, et fait même pourrir le sexe masculin. Cela dit, ce n'est en l'occurrence pas seulement des pollutions sexuelles qui étaient l'enjeu des restrictions permettant de devenir *korrë-n-chata*. Réussir à devenir chamane n'était réservé qu'à ceux qui ne se décalottait pas le gland (au moins jusqu'à un âge avancé), car non seulement le contact des femmes leur était interdit, mais également la masturbation. Le problème du devenir chamane était donc aussi relié à un contrôle de ses désirs.

Un enfant ne peut devenir chamane, ou a des chances de le devenir, que si, par nature d'ailleurs plus que par choix, il est porté vers l'introversion et accepte de se mettre en retrait des joies mondaines. Un apprenti chamane doit, en tout cas, préférer l'isolement aux joies de la sociabilité ordinaire et, pour lui, le rire et les badineries sont peu recommandables. Il doit afficher une attitude sérieuse, se priver de tout accès de jovialité ou de gaîté, car les esprits pourraient lui en vouloir. Cette sorte de "tyrannie" qu'exercent les esprits sur ceux qui entendent participer de leur intimité, se confirme encore par un dernier point. Pour que les esprits daignent se montrer, la consommation régulière de tabac et l'altération de soi qu'elle induit, le contrôle de la sexualité et de l'alimentation, le sérieux et le refus de la sociabilité ordinaire, seraient sans effets s'il n'y avait pas chez ceux qui souhaitent ce partenariat une inclination d'esprit, une préoccupation permanente des esprits eux-mêmes⁷⁸. À cette fin et lorsqu'il atteignait environ douze ans, on construisait à l'apprenti chamane une petite maison séparée de celle de ses parents, où il pouvait aller dormir, prendre du tabac, et espérer des visites oniriques de *Mororuma*. Selon certains informateurs de l'Isiboro, une des premières réussites, ou un des premiers "cadeaux", qui venait ponctuer une initiation se réalisant de bonne façon, était l'octroi d'un cheval pour se déplacer au ciel.

⁷⁸ Le verbe yuracaré à double racine qui rend cette notion, *ku-y-mal-uma / ku-y-bali-uma*, parfois *ku-y-mala*, ou *ku-y-bali*, traduit généralement par « penser », mais qui signifie également « se préoccuper », est un verbe irrégulier construit sur la double racine *mala / bali*, « aller, se déplacer », qui suggère que l'on se « déplace en permanence avec une idée fixe ». Or, c'est précisément ce contact mental, cette préoccupation des esprits – cette concentration sur leur existence – qui pouvait sanctionner leur apparition. « Si tu ne penses pas à eux, pourquoi se montreraient-ils ? » disait un fils du chamane du haut Sécure.

Jusqu'à présent tous les éléments de l'initiation chamanique dont on a parlé sont exclusivement des prescriptions : mais il y avait plus. Si l'apprenti chamane devait manger des boules de tabac, il en recevait également au moins une qui avait pour fonction à la fois de le protéger et de le surveiller. Ce *popo* plus magique encore que les autres, lui était remis par les *Mororuma* (c'est-à-dire par quelqu'un qui disait l'avoir reçue d'un *Mororuma* ou d'un chamane). Ces boules de tabac avaient chacune leur maître qui pouvait être un *Mororuma*, mais plus généralement, il s'agissait d'un ocelot, *rinchu*, d'un jaguar *samu*, ou encore d'un jaguar mythique *payti*, dont la représentation graphique pouvait être gravée à la surface. À la différence des boules de tabac normales, celles-ci avaient une âme <*i-shinojshe*>. Elles n'étaient pas consommées, mais conservées précieusement par l'apprenti chamane, qui devait les entretenir (les nourrir) en les nettoyant de temps en temps avec du jus de tabac ; elles accomplissaient auprès de lui le rôle de gardien. Elles pouvaient le dénoncer s'il n'avait pas suivi les prescriptions mais elles attaquaient aussi ceux qui voulaient lui nuire. On a obtenu l'information qu'elles pouvaient même être transmises de génération en génération.

Un homme d'une quarantaine d'années – qui passa son enfance sur le rio Apere près des Chimane – reçut un jour de son père une boule de tabac et la pochette *lobbo* (cf. Fig. 54 *infra*) où la glisser qu'il devait en permanence garder. Malicieusement, il expliqua que sa boule de tabac était bien plus que cela : lorsqu'il la sortait la nuit de son étui, elle brillait comme une bille de verre et se transformait d'elle-même en un ocelot *rinchu*. Ce félin avait pour tâche de surveiller et d'accompagner en tous lieux le jeune homme, de le protéger. Mais, pour des raisons qu'il ne daigna pas expliquer, il affirma qu'un jour cette boule se délita : l'ocelot était parti, et c'est ainsi que sa carrière de chamane prit fin. Plus vraisemblablement, il aura dû rompre sa chasteté et le "pouvoir" de la boule l'aura abandonné. L'usage de ces boules de tabac portée à même le corps, ou gardée précieusement chez soi, permet de comprendre pourquoi l'on dit parfois que les *Mororuma*, sous forme d'ocelot ou de jaguar, accompagnent en permanence un chamane ou qu'ils sont assis, invisibles, sur ses épaules comme un interlocuteur du haut Sécure le précisait. On ne fait rien d'autre que faire référence à ses boules de tabac à l'intériorité féline.

Sous la forme de boules à consommer ou de boules à conserver, les *popo korre* sont fondamentales à l'initiation chamanique yuracaré. Leur usage et leur importance surpassent ceux de la cigarette ou du jus de tabac, plus communs ailleurs en Amazonie dans le même champ de pratiques, qu'il convient maintenant de décrire un peu. Ces

Fig. 52 : Boule de tabac *popo*, haut Isiboro, 2000.



Fig. 53 : Boules de tabac *popo*, haut Sécure, 2000.



Fig. 54 : Pochettes souples de coton macramé à porter au cou, l'une ouverte et l'autre contenant une boule *popo*, haut Sécure, 2001.

boules de tabac consistent en une préparation dont il n'a pas été possible à ce jour de trouver attestation ni dans les Andes, ni sur le piémont, ni dans les basses terres boliviennes. D'un diamètre de un et demi à deux centimètres, elles sont fabriquées systématiquement par les femmes et, dit-on, avec plus d'efficacité par des femmes âgées, c'est-à-dire ménopausées. Les feuilles fraîches, vertes et juteuses du tabac sont roulées entre les doigts jusqu'à l'obtention d'une boulette humide, dont on parfait la régularité et l'homogénéité en la comprimant, comme s'il s'agissait d'une bille d'argile, pour la laisser sécher le temps nécessaire au soleil (jusqu'à une dizaine de jours). Ce séchage lui confère sa consistance définitive et lui assure une conservation suffisamment longue, évitant qu'elle ne fermente comme du foin mal séché. La consommation des boules de tabac se fait en mordant et en rognant leur surface avec les dents. Pour transporter ces billes dures et compactes, d'un noir olivâtre, les Yuracaré confectionnaient également une petite poche de coton noué, qui se pendait au cou et permettait de les avoir en permanence avec soi, au niveau du cœur.⁷⁹

La fabrication des *popo* ne semble pas donner lieu à des précautions rituelles particulières – sinon que les femmes ne peuvent pas les fabriquer durant leur menstruation – et ces boules ne paraissent contenir aucun adjuvant particulier. Il n'a du moins pas été possible de savoir si d'autres produits végétaux auraient pu modifier les effets physiologiques de la consommation. Aujourd'hui, malgré la disparition du chamanisme, ces boules continuent à être confectionnées et utilisées, tant sur le haut Sécuré que le haut Isiboro. Et si elles sont de plus en plus rarement destinées à préparer des enfants à voir les esprits, on en conserve l'usage pour certains traitements thérapeutiques. Un autre usage, relictuel lui aussi, demeure : celui d'un antidouleur, d'un coupe-faim, et d'un moyen de se donner de "l'énergie". C'est ainsi qu'entre les passes d'armes du duel, on en croquait quelques morceaux pour résister à la douleur, ou encore qu'on en mangeait en se déplaçant dans la forêt pour contrer la fatigue. Explicitement, certains Yuracaré (haut Sécuré) considèrent l'usage du tabac consommé sous cette forme comme le produit des *pëpê-shama-w* (ancêtres), occupant pour eux la fonction que les Andins accordent à la coca. Aujourd'hui, si les Yuracaré se sont mis à la culture de la coca et en consomment, encore que de manière modeste pour la plupart d'entre eux par rapport aux habitants des Andes, les boules de tabac gardent le statut

⁷⁹ Appelé *lobbo* ce petit objet venait palier l'absence de poche des tuniques d'écorce. Dans son usage ordinaire *lobbo* signifie « sourd ». Cette signification, un peu paradoxale pour un récipient, s'explique par son système de fermeture. En tirant le fils de suspension, on peut resserrer l'ouverture de l'objet, et c'est ce phénomène d'occlusion qui fait le lien avec la surdité.

d’emblème contrastif, tout comme la petite pochette *lobbo* qui les reçoit et s’oppose tant dans sa forme que dans sa facture à la *chuspa* andine.⁸⁰ Conserver de telles boules de tabac est utile par ailleurs pour protéger sa maison de l’apparition des mauvais esprits, ou encore il est recommandé de les agiter lorsque des nuages menaçants s’annoncent ou qu’un orage se rapprochent. Par un effet de “reconnaissance” sans doute, les esprits « lanceurs de foudre » finissent par s’éloigner⁸¹.

c. Apparitions souhaitées, rêves et apprentissages

La nécessité de se doter d’une ontologie compatible avec les esprits, autant que celle de s’astreindre à un comportement adéquat – plaisant aux esprits – sont fondamentales pour qu’un lien entre eux et le candidat chamane puisse se réaliser. Mais le moment clé, par lequel les esprits sanctionnent la réussite de cette démarche consiste bien entendu en leur apparition. Les récits de rencontres qui interviennent dans ce type de circonstances, ne sont pas extrêmement communs, mais confirment néanmoins la logique qui régit, pour les Yuracaré, le commerce entre les humains et les esprits. Ces rencontres, si elles sont comparables, ou appartiennent au même registre que celles mises au compte de la manifestation de ces “cela” inconnus que sont les *shama-ta*, sont racontées sans aucune référence à l’angoisse ou à la peur et les conditions dans lesquelles elles se déroulent ne sont plus du même ordre, ni de la gamme des émotions ressenties lors de la venue des *shama-ta*. Une apparition souhaitée ou une apparition préparée ont pour première caractéristique de ne pas être imprévues, mais l’une et l’autre ne se produisent pas à la suite d’un même enchaînement d’événements. Comme lors des rencontres négatives ou néfastes, les esprits peuvent se dévoiler tant au travers du rêve que par l’apparition en état de veille. Les Yuracaré apportent toutefois beaucoup plus de crédit à celles qui s’éprouvent en état de veille, ravalant les impressions oniriques éprouvées par l’âme lorsqu’elle voyage comme une modalité d’approche secondaire. La valeur de vérité des premières consacre une vocation possible alors que les secondes, bien qu’évidemment envisageables, sont plus facilement l’objet de plaisanteries et de scepticisme.

⁸⁰ *Chuspa* est le terme quechua qui désigne la pochette tissée utilisée par les Andins pour placer une portion de feuille de coca à mâcher. Aujourd’hui, elle est plus communément remplacée par un sac en plastique.

⁸¹ Cette pratique est déjà mentionnée par d’Orbigny (1844, p. 217) ; « Alors les Yuracarès se mirent à mâcher du tabac et à cracher en l’air du côté de la nue, afin de conjurer l’orage. Comme celui-ci s’éloigna, au lieu d’éclater sur nous, les Indiens furent ravis de l’effet de leur conjuration ».

Les quelques propos généraux tenus sur ces rencontres, ainsi que les récits plus proprement attribués à des individus concrets, coïncident sur la situation où elles se produisent. Si l'on a mangé du tabac, si l'on évite le contact des femmes, et si l'on prend soin de soi en même temps qu'on s'intéresse aux esprits, alors ceux-ci, inévitablement finiront par se montrer. Ils choisissent le moment où celui qui se préoccupe d'eux se retrouve seul, particulièrement absorbé par une tâche, qu'ils interrompent généralement en faisant entendre une voix ou interpellant ceux à qui ils s'adressent par leur nom. À la différence des expériences *shama-ta*, cette interpellation auditive, plus ou moins distincte au premier abord, entraîne une sorte de fascination, car au contraire des esprits insaisissables qui se contentent d'effrayer sans dire qui ils sont, sans identifier ceux à qui ils s'adressent, ces esprits informent bien vite ceux à qui ils apparaissent, les rassurant sur leurs intentions. « Qui es-tu ? D'où viens-tu ? » pourra-t-on également demander à l'esprit, qui, de façon allusive ou non, répondra, délivrant souvent un message sur les raisons de sa visite, tout en montrant qu'il apprécie la personne à laquelle il apparaît. Les premières rencontres sont d'abord brèves, mais peuvent contenir la promesse d'un retour. Celui qui ressent cette présence ne doit pas perdre son calme, et surtout, par la suite, en taire scrupuleusement l'occurrence. Sinon les esprits, dit-on, s'en trouveraient blessés et pourraient abandonner l'amorce d'une familiarité déjà difficilement conquise. Au cours de ces premiers contacts, aussi bien les humains et les esprits se trouvent dans une situation de crainte mêlée de curiosité.

Deux narrations de ce type d'expériences à caractère biographique, recueillies sur le haut Sécure, peuvent illustrer ce modèle général. Éduqué par son grand-père, qui lui avait fait régulièrement ingérer de petites portions de boules de tabac *popo*, un homme, âgé de 10 à 11 ans au moment des faits, se déplaçait silencieusement au bord de la rivière, seul, son arc à la main, concentré sur les reflets et les mouvements rapides des poissons qu'il entendait capturer. Tout occupé à cette partie de pêche, il entendit qu'on l'appelait subrepticement. Il crut d'abord reconnaître la voix de sa grand-mère, n'y prêta pas attention et poursuivit son activité. La voix se fit entendre à nouveau, une voix féminine et douce qui lui apprit être celle d'un esprit associé à un plan de brugmansia qu'il appréciait particulièrement, et qui servait de plante ornementale à son grand-père. Cette *onño a-eme*, « maîtresse de la brugmansia », comme il l'appellera, lui parut belle. Elle lui promit de « prendre soin de lui », en lui disant qu'elle reviendrait. Toutefois, si le jeune enfant ne ressentit ni crainte ni inquiétude, il quitta néanmoins la rivière pour rejoindre rapidement sa grand-mère, à qui il raconta tout. Par la suite, cet esprit associé

à la brugmansia ne daignera plus jamais se présenter à lui. On en conclura dans son entourage, qu'en raison précisément de son incapacité à se taire et à conserver le caractère privé de cette expérience, la « maîtresse de la brugmansia » n'avait plus pris la peine de se manifester à lui, ayant été vexée du manque de confiance dont l'enfant aurait fait montre.⁸²

Dans cette même famille, on m'expliqua également comment le chamane local avait débuté sa carrière. Il était jeune homme, lorsqu'il aurait été approché par des esprits. Occupé à façonner une pirogue à la hache, il aurait lui aussi entendu des voix. Les esprits qui vinrent lui rendre visite, en aucune façon agressifs à son égard, restèrent, lors de leur premier contact, discrets, gardant leur distance, mais lui dirent qu'ils appréciaient particulièrement la façon dont il se préoccupait d'eux puisqu'il mangeait régulièrement du tabac, et qu'ils reconnaissaient le soin qu'il savait prendre de lui, manière euphémique de dire que son désir n'était pas tourné vers les femmes. Progressivement, cet homme commença à nouer des contacts avec les esprits qui lui étaient apparus, mais ce n'est qu'après plusieurs années qu'il fut en mesure de les inviter parmi les humains, non seulement étaient-ils timides, mais ils redoutaient également que l'on se moquât d'eux. Bien que le témoignage attribue cette attitude aux esprits, on peut se demander si la "timidité" et la crainte de moqueries ne correspondent pas davantage à l'état subjectif du chamane confronté au problème de la révélation publique de sa vocation.

Le format de ces interactions, relativement similaires, trouve dans la mythologie quelques confirmations, bien qu'avec des tournures évidemment propres à ce registre. L'apparition en personne de l'arbre *Ulë* à la future mère de *Tiri* par exemple, peut singulièrement en être rapprochée. Cette rencontre a pour point de départ le désir de

⁸² Cette apparition d'un maître de la brugmansia, présentée elle-même comme plante ornementale, pourrait suggérer, étant donné la puissance des alcaloïdes qu'elle contient, que le portrait d'un chamanisme yuracaré qui ne fait confiance qu'aux vertus du tabac devrait être révisé. Si les Yuracaré n'ignorent pas les effets particuliers de cette plante, je n'en ai jamais pourtant jamais entendu parler autrement que dans cet exemple, sinon en termes très généraux. Il semble plus probable que la culture de la brugmansia et partant son importance potentielle aient été colportées le long du Sécure par les Mojeños. Les seuls villages où des brugmansias servaient de plantes ornementales étaient à composante dominante mojeño (San Lorenzo de Mojós, et Puerto San Lorenzo). L'usage chamannique de la brugmansia est d'ailleurs bien diffusé parmi les Mojeños. C'est de la bouche de deux d'entre eux, rencontrés sur le Sécure, que j'appris que cette plante pouvait être utilisée pour retrouver un objet perdu – ou volé – en général une somme d'argent ou un objet. Le patient consommant une préparation acquérait ainsi une capacité divinatoire particulière. La haute tradition de cette indication est confirmée par des textes jésuites anciens. Ainsi un jésuite anonyme indique à propos des Mojós : « Ils avaient un pacte avec le Démon, à travers quelques herbes et plantes. [...] [Le] *floripondio* [i.e. brugmansia] servait pour savoir des choses occultes. Quand ils perdaient une chose quelconque, ils buvaient le jus de ses feuilles et dans quelque délire où léthargie que cette plante provoque naturellement, le Démon leur représentait où cette chose était [...] » (Anonyme 2005 [1754], p. 117)

cette jeune femme sans mari. Cet arbre occupe ses pensées, et elle parvient à en séduire « le maître », en venant nonchalamment se frotter contre son écorce. Dans une version du récit, lorsque l'arbre apparaît, il ne dévoile pas son nom, mais se présente en disant : « Je suis celui que tu as égratigné de peinture ». Ensuite, il vient durablement, mais en secret, retrouver son amante, dont les proches découvriront la relation aux signes d'une grossesse qu'elle ne pourra pas cacher. Dans une autre partie du même récit, *Tiri* expérimente une situation similaire lorsqu'il se prépare à regagner l'endroit que lui a désigné Colibri. Il taille du bois pour en faire des mules, mais ne parvient à donner vie qu'à des tapirs. Un oiseau, *Dyedye*, qui tournoyait autour de lui, finit soudain par se transformer en personne et lui montre comment s'y prendre, lui rendant spontanément ce service. Si l'oiseau *Dyedye* n'est pas dépeint formellement comme un esprit, son intervention n'a rien de commun avec les autres rencontres d'animaux dont est émaillé le récit, mais porte les caractéristiques des rencontres d'esprits qui, en apparaissant, peuvent offrir leur aide aux humains.⁸³

Les Yuracaré du haut Isiboro ne firent part d'aucun récit circonstancié sur ce type de rencontres où les esprits s'avèrent attentifs et offrent leur amitié ou leur protection à ceux à qui ils apparaissent. En revanche, ils rapportaient un élément que leurs voisins ignoraient, et qui confirme en tous les cas l'importance des apparitions "en personne" des esprits. Les jeunes enfants, lorsqu'ils plaisaient particulièrement à un *Mororuma* pouvaient être enlevés. Si ces enlèvements semblent définitifs et correspondent à la disparition irrémédiable de l'enfant, comme un cas en a été rapporté sur le Chapare, on raconte aussi qu'ils peuvent être réversibles. Les enfants, loin d'être tués ou mangés, ne disparaissaient qu'un temps, avant de réapparaître sains et saufs. De tels enlèvements étaient sans conséquences morbides, les enfants ainsi enlevés, renouvelant l'expérience, enjoignant leurs géniteurs de ne pas se préoccuper de leurs absences. Une anecdote que je tenais des gardes-parc me fournit l'occasion d'actualiser cette opinion et l'espèce d'évidence qu'elle avait. J'eus l'occasion de faire part à mes interlocuteurs, de l'aventure d'un jeune enfant yuracaré, d'environ 8 à 10 ans, qui résidait sur le haut Ichoa. Il s'était en effet égaré durant plusieurs jours en forêt au cours d'une partie de chasse assez lointaine. Ses parents, qui l'avaient cru mort, finirent cependant par le voir réapparaître amaigri. Égaré dans la forêt, sans feu, il avait survécu plusieurs jours en

⁸³ Peut-être même l'ambiance sonore doit-elle ici être évoquée. Lorsque *Dyedye* apparaît, *Tiri* taille du bois. Les coups répétés de sa machette ne sont pas sans évoquer la situation de cet homme qui entendit pour la première fois les esprits lui parler tandis qu'il façonnait une pirogue.

mangeant des cœurs de palmier, avant de retrouver son chemin. Cette anecdote fut immédiatement interprétée par mes interlocuteurs comme un possible enlèvement de la part des *Mororuma*.

Les rêves, à la différence des venues d'esprits, sont présentés pour leur part comme des "voyages" de l'âme auprès des esprits ou au ciel. Cette modalité était évoquée aussi bien par les Yuracaré du haut Sécure que par ceux du haut Isiboro. Si plusieurs individus pouvaient raconter à la première personne qu'ils avaient vu des *Mororuma* en songe, et qu'ils avaient même interagi avec eux, ils étaient loin d'être des chamanes pour autant.

Dans un cas, un homme respectable rapportait avoir été au ciel, et prétendait non seulement avoir vu des *Mororuma*, mais avoir pu contempler également un exemplaire de l'arme exceptionnelle à laquelle ils devaient une part de leur célébrité. Sa sincérité était toutefois passablement mise en cause, car alors qu'il m'en faisait part, sa propre belle-sœur n'hésita pas à l'interrompre : « Comment, toi, avec toute la progéniture que tu as ? [sous-entendu, coureur de jupons que tu es], y serais-tu parvenu ? » Et l'homme en question, contraint à se défendre, répliqua : « Oui, mais c'était avant que je sois marié », [sous-entendu, j'étais encore puceau]. Dans un autre cas, et sous le sceau du secret, un jeune homme m'avoua avoir des relations oniriques avec un *Mororuma*. Il me demanda de rester muet sur cette affaire, sans doute parce qu'il craignait que la publicité faite autour d'un tel élément ne vienne alimenter les rumeurs circulant déjà sur son compte, puisqu'on lui imputait des actions de sorcellerie (*burujo*). Toujours dans la même communauté, de façon plus plaisante, on rapportait comment cette cigarette fumée le soir au coucher permettait de s'endormir profondément et d'aller voir les esprits. Plaisanterie ? Dans la majeure partie des cas, ce type de réflexions y ressemblait, mais la plaisanterie n'empêchait pas l'ambiguïté, spécialement lorsque certains, peut-être plus impressionnables que d'autres, disaient avec un mouvement de recul : « Non, moi, à cette heure, je préfère ne pas fumer ».

La possibilité de s'en remettre à un maître ou un guide, qui "apprendrait" à voir les esprits, a généralement, et dans presque toutes les circonstances, été niée, sinon sous la forme d'un *ayudante*, « aide » (dans le cadre des rituels). Mais ces dénégations ne signifient évidemment pas, loin s'en faut, qu'une telle occurrence ne soit pas envisageable. L'enseignement direct est cependant marqué du sceau d'un certain secret. C'est ainsi qu'un jeune homme me fit quelques confidences, dont je n'eus jamais l'occasion de vérifier la véracité, chuchotées de nuit, alors que nous étions étendus côte

à côte, et que tout le monde dormait. Son grand-père lui raconta comment il avait, en compagnie de son frère, et bien avant qu'ils ne se convertissent à l'évangélisme, entrepris de demander la médiation d'un chamane du haut Ichoa, aujourd'hui disparu, afin de partager les liens qu'il entretenait avec les *Mororuma*. Ces événements, remontant à la jeunesse des personnes les plus âgées de la communauté, n'étaient évidemment plus compatibles avec leurs pratiques religieuses actuelles, d'autant plus, disait toujours le jeune homme, que son grand-oncle s'était servi du pouvoir qu'il avait acquis pour tuer un colon. Or, les *Mororuma* détestent qu'on use de leur puissance à cette fin, et ils avaient congédié le jeune homme. L'aspect délicat de la situation et la demande expresse du jeune homme que je ne poursuive pas mes interrogations plus avant, ne me permirent pas d'en savoir plus. Dans cette communauté, comme sur le Sécure, évoquer la possibilité d'une mise en contact avec les esprits par le biais de quelqu'un, en dehors du schéma idéal (comportement idoine et consommation individuelle de tabac) avait viré du côté de la sorcellerie. Toute question, aussi innocente fût-elle, rendait soudainement l'atmosphère lourde de sous-entendus, voire de suspicion : « Mais pourquoi t'intéresses-tu tant à cela ? Que cherches-tu, dans le fond ? » En effet, lorsque l'on accusait quelqu'un de sorcellerie, qu'on pouvait, par exemple, lui imputer une maladie, une des médisances les plus fréquentes était d'évoquer les contacts qu'il aurait eu avec un tel, qui lui avait appris à faire ces "saletés".

Le matériau ethnographique yuracaré concernant le chamane « mangeur de tabac », aussi bien que les diverses formes d'apparition des esprits, tel qu'il se présente aujourd'hui ne peut sans doute pas se comparer à celui des sociétés pour lesquelles le chamanisme demeure au cœur des pratiques sociales. Et si l'ethnographie chimane constitue sans doute le corpus de pratiques et de discours le plus proche de celle des Yuracaré, particulièrement là où Yuracaré et Chimane ont tissé de fréquents contacts, on peut voir néanmoins poindre d'autres parallélismes. Bien que les informations qui nous en soient parvenues proviennent des missionnaires jésuites, certaines pratiques des Mojo du Mamoré, de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle révèlent ainsi quelques similitudes assez saisissantes. Le *korrë-n-chata*, tel que les Yuracaré en maintiennent la mémoire, apparaît ainsi à bien des égards proche de ces chamanes spécialistes de la communication avec les esprits, que les habitants du cours du Mamoré

appelaient *Tiarauquis*, ou homme à « vision claire »⁸⁴. Selon Marbán, les chamanes arawak du Mamoré n’atteignaient pas cette « vision claire » au terme d’une consommation systématique de tabac, mais souligne en revanche, comme les Yuracaré, l’importance de durables restrictions alimentaires et d’abstinence sexuelle, pour l’accession à ce statut. Il précise par ailleurs qu’un chamane “consacré” se chargeait, au terme de ces jeûnes, de « laver les yeux » aux débutants dans une cérémonie qui n’est pas sans rappeler le changement de regard que les Yuracaré attribuent à l’action même des *Mororuma*.

« Leurs prêtres sont leurs sorciers et leurs ensorceleurs. Ils méritent leur sacerdoce en célébrant des diètes rigoureuses, durant plusieurs mois, sans manger ni piment ni poisson et en s’abstenant du commerce des femmes. Ils sont comme consacrés de la main du Prêtre majeur (le plus célèbre ensorceleur) qui leur oint les yeux avec le suc de la racine d’une liane piquante et acide. Au prix de nombreuses irritations et pleurs, celle-ci leur éclaire la vue des choses que leur dieu leur révèle ; [...] »⁸⁵

L’importance du jeûne, en tant que technique d’allègement littéral du corps, était si caractéristique des “prêtres” mojos, qu’un autre jésuite contemporain de Marbán, Del Castillo, se surprit de leur maigreur qu’il considérait digne de compassion⁸⁶. Si l’on se “préparait” aussi bien chez les *Mojos* que chez les Yuracaré, à devenir “voyant”, par le jeûne et l’abstinence, et que les uns et les autres admettent l’importance d’une transformation de la vue, assister à des apparitions d’esprits était aussi fondamental pour la reconnaissance de la fonction.

« Ces Tiharauquis étaient les plus vénérés. Ils étaient choisis pour ce ministère par l’apparition de leurs dieux. Ces apparitions se faisaient à travers de gravissimes accidents, où les Tiharauquis étaient soudainement privés de leurs sens et mis au péril de leur vie. »⁸⁷

Plus violentes que les voies finalement assez douces qui permettaient au *korrë-n-chata* de rencontrer les esprits, les apparitions chez les Mojos prenaient davantage des formes spontanées. Del Castillo rapporte ainsi le cas d’une jeune fille *manesono*, qui s’en fut « près de la rivière et à qui apparut le diable sous forme d’une femme l’appelant par son nom ».⁸⁸ Elle fut plongée dans une sorte de transe mystique qui la fit chanter et évoquer “son dieu”, en se massant les yeux, paupières closes. Son père fut persuadé qu’une telle rencontre augurait de sa possible accession au statut de Tiarauqui. Malgré

⁸⁴ Del Castillo (1906 [ca 1676], p. 357) traduit *Tiaranqui* (sic.) ainsi : « celui qui a une vue longue, et plus proprement, celui qui a de la lumière dans les yeux ».

⁸⁵ Marbán (2005 [1700], p. 56-57).

⁸⁶ Del Castillo (1906 [ca. 1676], p. 354).

⁸⁷ Orellana (1906 [1687], p. 8).

⁸⁸ Del Castillo (1906 [ca. 1676], p. 356-357).

quelques différences, cette rencontre – touchant une adolescente, évoquant un esprit interpellant par son nom la personne à qui il apparaît – rejoint également la manière dont certains Yuracaré abordent l'apparition "positive" d'esprits. Reconnaître un parallélisme n'est sans doute pas l'expliquer, ni découvrir quelles en sont les causes. Il vaut cependant la peine d'en prendre note. L'hypothèse d'une influence sur les Yuracaré de leurs voisins arawak ne contredirait pas l'ouverture générale de ces derniers à des savoirs et à des pratiques étrangers, comme le démontre l'intérêt qu'ils ont porté aux missionnaires et à leur discours, ou plus récemment, pour certains d'entre eux, à ceux des Chimane.

CONCLUSION

Le maître à deux têtes n'est pas un monstre exemplaire sorti du bestiaire fantastique yuracaré, par lequel on aurait voulu que cette thèse soit identifiée. C'est une image qui, sur un mode partiellement elliptique et susceptible à dessein de recevoir plusieurs interprétations, renvoie à quelques-uns des thèmes les plus marquants auxquels cette thèse s'est efforcée d'être attentive. Elle fait allusion en premier lieu à la grandeur et au drame général de l'appréhension qu'ont les Yuracaré d'eux-mêmes. Alors que l'agent idéal est par excellence maître de soi, ils affirment en parallèle qu'ils sont devenus eux-mêmes parce que leur maître les a abandonnés. Le maître à deux têtes fait ainsi allusion à cette situation en porte-à-faux que s'imposent les Yuracaré, qui invoquent pour affirmer l'intensité de leur présence individuelle, un maître "du dedans", tout en se présentant comme le reste abandonné d'un maître "du dehors". Mais on peut y voir aussi une représentation de *Tiri* en personne, ce maître paradoxal de l'humanité dont

une part incontrôlable est venue s'incarner dans la face déroutante de *Karru*. Plus abstraitement, la formule rappelle aussi la fascination des Yuracaré pour les relations de maîtrise et les figures particulières de doubles. À travers ses significations multiples, l'expression est en définitive une façon de rappeler tout à la fois l'importance de l'incomplétude et les solutions, jamais pleinement satisfaisantes, qu'ils se sont forgées pour tenter, sinon de s'en défaire, du moins de s'en accommoder, en bref elle est une manière de donner à penser l'intégralité du contenu de ce travail.

L'incomplétude ou la détotalisation dans la mythologie yuracaré et particulièrement dans la geste de *Tiri* peut être considérée comme la figure cognitive ou explicative, privilégiée, pour expliquer le passage du monde virtuel de la cosmologie au monde de leur expérience vécue actuelle. La fréquence et la généralité du recours à cette explication ne sont pas sans surprendre ceux qui ont comme point de comparaison immédiatement disponible, l'agir créateur d'un Dieu unique et transcendant. C'est dans l'immanence des relations sociales et de l'agir des personnages mythiques qu'elle trouve sa cause, sans que l'on prête trop d'intérêt à la cohérence chronologique : sa mise en œuvre consiste à démultiplier des imperfections latentes, plutôt qu'elle ne refléterait une chute véritable. En ce sens, si les Yuracaré embrassent, par cette même explication, l'origine de la société humaine et l'origine du collectif plus spécifique qu'ils constituent, celles-ci ne sont que l'écho ou la répétition d'une incomplétude qu'on aimerait dire plus profonde : celle qui caractérise intrinsèquement l'agence humaine dont les démiurges des mythes sont l'incarnation fidèle.

L'incomplétude est le propre de la société et se déduit de l'origine de la mort et de la séparation des sexes. La société s'établit sur une détotalisation qui est pensée ici dans l'horizon de la limitation : les humains (et plus particulièrement les hommes) étaient (virtuellement) androgynes et immortels et se sont vus réduits à n'être plus que des mâles mortels condamnés à la reproduction sexuée. Le temps où les hommes avaient des seins sur le front et où l'inhumation était une méta-grossesse est passé. L'incomplétude du « nous » n'est pas sans parallélisme avec l'explication précédente, à quelques éléments près. Les Yuracaré se conçoivent comme une fraction laissée-pour-compte d'une totalité qui subsiste ailleurs et sans eux : telles sont ces diverses catégories de *Manshi*, dotés de leurs maîtres respectifs. L'incomplétude n'est cependant pas ici le résultat d'une limitation, mais elle découle d'un abandon et d'une exclusion à une relation de maîtrise. Dans tous les cas, le motif initial de la détotalisation est la conséquence d'une impossible complétude de soi dans l'agir. La séparation des

hommes et des femmes est la conséquence d'une succession imprévisible d'événements qui débute par l'irrépressible pulsion sexuelle de *Karru* et l'inéluclabilité de la mort s'enchaîne à sa goinfrerie immodérée. Ces pulsions irréfléchies témoignent en fin de compte que, dans leur agir, les humains ne sont jamais totalement maîtres d'eux-mêmes, mais restent soumis à l'impondérable, à l'involontaire : ainsi *Tiri* oublie une partie des gens qu'il aurait dû conduire à l'immortalité.

On se demandait, dans l'introduction, si l'emphase que les Yuracaré mettent sur l'incomplétude pouvait signifier qu'à l'instar de maintes sociétés amazoniennes, au premier rang desquelles on plaçait les sociétés tupi-guarani, ils trouvent dans le traitement de l'inimitié le moyen d'un dépassement, non pas exactement que les ennemis soient convoqués pour remplir un vide, mais pour instiller en soi une intensité prédatrice redoublée, qui tiendrait lieu, au moins ici-bas, d'accomplissement. Par anticipation, et pour mieux préparer le lecteur à y prêter garde, quelques exemples venaient suggérer que l'univers relationnel yuracaré réservait à cet égard passablement de surprises. On ne peut que réitérer l'importance de ce constat, le moment de cette conclusion venue. Si la prédation exercée contre soi est omniprésente, elle n'en demeure pas moins extérieure aux stratégies de totalisation que les Yuracaré mettent en oeuvre et à certains égards, elle paraît même subordonnée hiérarchiquement aux relations de maîtrise. Elle reste ainsi cloisonnée dans un horizon nuisible, dont ils n'entendent pas tirer la source d'une puissance jouissive.

La geste de *Tiri* nous en apporte – une fois de plus – un exemple cosmologique évident à travers la polarité entre *Ayma-shuñe* et *Tiri*. *Ayma-shuñe* apparaît comme un ennemi universel, le prédateur absolu. De par ce statut, on peut dire que l'inimitié d'*Ayma-shuñe*, englobe, surdétermine l'humanité, ou pour le moins le « nous » yuracaré. Mais si une telle proposition est vraie, c'est aussi simplement parce que les Yuracaré n'ont pas (plus) leur maître. Si les humains n'avaient pas perdu l'occasion de rester auprès de *Tiri*, ils n'auraient plus à craindre la mort et les ennemis de tout acabit qui la sèment¹. On en déduit qu'en termes cosmologiques, l'inimitié absolue, tout englobante soit-elle, n'en est pas moins extérieure à la totalité potentielle que les humains peuvent constituer associés à un maître. En d'autres termes, c'est à l'incomplétude que se doit une inimitié qui conduit à un statut de victime.

¹ On a vu que c'est ce que les Yuracaré demandèrent aux missionnaires. Ils tirèrent argument de l'impuissance du Dieu dont ceux-ci parlaient à les protéger de la mort et des maladies pour mettre en doute la nécessité de leur conversion.

Ce que l'on peut savoir de la guerre et du traitement des ennemis réels que les Yuracaré affrontèrent, est peut-être trop lacunaire pour que l'on puisse exclure qu'il s'y trouvait une perception différente de l'inimitié. Mais tous les éléments réunis ne fournissent pas d'arguments qui laisseraient penser que les Yuracaré aient considéré leurs ennemis autrement que comme des gens qui leur causent préjudice : à combattre, sans doute, mais pas forcément pour s'identifier avec eux, ou par ce combat introjecter leur puissance prédatrice en eux. Le souhait de chercher des alliances avec des voisins puissants (présent dans certaines sources historiques) paraît même davantage être une transformation de la problématique du maître absent. À défaut d'un maître qui leur éviterait d'être victimes, les Yuracaré ont cherché des appuis parmi leurs voisins, pour limiter, contenir ou contrecarrer la puissance de ceux qui les agressaient. Le souvenir de la guerre gardé par la mythologie est du même ordre : le statut de prédateur déchu qu'acquiert l'âme des guerriers morts ne fait pas de la guerre une activité particulièrement séduisante. L'alliance avec les esprits *Mororuma* contre les *Aromo* est, quant à elle, une illustration de la nécessité de s'appuyer sur des alliés puissants pour faire la guerre à ceux qui nous nuisent. Sur ce point, la geste de *Tiri* apporte aussi une intéressante contribution : l'une des plus grandes prouesses du démiurge a consisté précisément à métamorphoser les *Sulustu* en cervidés et en tapirs, c'est-à-dire à retourner leur statut d'ennemis humains pour en faire des proies. Les ennemis ne sont bons à manger que s'ils ne sont plus des ennemis humains.

L'absence de fascination pour la prédation se remarque également dans les représentations et les rituels associés à la chasse. L'existence des proies que capturent les humains peuvent être vues comme le résultat d'un don (*Erreye*) et leur disponibilité découler en définitive de la compassion des maîtres. En ce sens, les Yuracaré ne se considèrent pas en tant que prédateurs des animaux : plus sobrement, ils entendent affirmer qu'ils se contentent d'obtenir par la chasse ce dont ils ne peuvent se passer pour survivre. Les rituels qui ponctuent la mise à mort du gros gibier apparaissent tour à tour telles des amorces d'excuses, des témoignages de reconnaissance pour la chair obtenue, ou encore des tentatives de contreparties. Cette attitude rappelle aussi l'agir de *Tiri* toujours marqué par une volonté de diminuer toute manifestation prédatrice. Le démiurge enfant ne doit-il pas demander à la grand-mère des jaguars *Púydara* (avatar des maîtres du gibier et en ce sens parangon d'inimitié) de lui fabriquer jusqu'à ses premières armes ? Le triangle qui relie « nous », les *Mororuma* et les mauvais esprits manifeste le même schéma par un autre tour : les mauvais esprits sont des prédateurs

extérieurs, qui s'ingénient à les attaquer, à leur prendre des âmes et des enfants, mais ce n'est pas parmi eux que les chamanes vont chercher des amitiés spirituelles ; c'est aux *Mororuma* qu'il délègue le pouvoir d'exercer la police cosmique, ne faisant jamais recours eux-mêmes à la force comme ces chamanes habiles à la projection de flèches spirituelles dont l'Amazonie est parsemée. Pour être la plus systématique, l'hostilité des mauvais esprits n'est pas forcément tenue pour première ou pour exclusive de leur comportement. Si les Yuracaré n'étaient pas définitivement incomplets, en l'occurrence contraints à être soit homme, soit femme, ils n'auraient pas à souffrir d'eux. N'est-ce pas les odeurs de la reproduction sexuelle qui déclenchent leur réaction prédatrice au premier chef ? Quant aux maîtres du gibier, s'ils sont par excellence des prédateurs, ils peuvent aussi faire preuve de compassion pour les humains en libérant leurs animaux.

L'ensemble des exemples précédents attestent le rôle périphérique (et externe) que les Yuracaré accordent à l'inimitié, mais cela n'implique pas que la prédation soit absolument dépourvue de rendement rituel, à la condition toutefois qu'elle soit subordonnée hiérarchiquement à la maîtrise de soi. Il importe aux Yuracaré non pas tant de s'affirmer comme prédateurs, que de mettre en valeur leur capacité à ne pas être des victimes, prêtant attention à la position de la proie plutôt qu'à celle du prédateur, attitude qui a partie liée avec une valorisation de la résistance à autrui et du contrôle de la douleur. Le duel de flèches met ainsi en scène une relation de prédation dans une joute où, si échanges de points de vue il y a, ils sont réservés à la position de proie. La grandeur que les participants retirent de ce combat déjouant la prédation, loin d'une dialectique fusionnelle avec l'ennemi, s'en tient à une opération de mesure entre des adversaires. Le type d'altérité qui correspond à un tel affrontement ne le dément pas : la différence à l'adversaire n'est pas "absolue", mais médiatisée par l'homologie de leur relation à un tiers terme. La configuration relationnelle qui éclaire le duel offre une clé sociologique pour cerner le rapport différentiel des Yuracaré à l'inimitié : la coaffinité des *chee*, si elle en tient lieu analogiquement (avec les réserves que l'on a pu faire), n'est en aucun cas conceptuellement identifiable à l'affinité potentielle (dravidienne).

Le complexe des saignées actualise des enjeux similaires à ceux du duel, mais auxquels s'ajoutent d'autres composantes. Son accomplissement rituel suppose également une mise en valeur de la position de victime qui, en l'absence d'adversaire, ne s'articule pas en revanche à une volonté de mesure, mais tient lieu d'épreuve d'autocontrôle. Le sens plus général de cette pratique renvoie à l'opposition entre douleur consentie (ou souhaitable) et douleur arbitraire : alors que l'une concourt à la

maîtrise de soi, l'autre s'endure en vain pour cause d'inimitié ou d'adversité. Il ressort des saignées, et l'on peut ajouter du duel de flèches, que si la position de victime reçoit une importance rituelle, c'est précisément parce qu'elle permet de faire l'expérience la plus aboutie de maîtrise de soi.

Quelques mots maintenant plus généraux sur la relation de maîtrise. Comme la geste de *Tiri* l'énonce explicitement, et comme les rituels du duel de flèches et des saignées permettent de le découvrir, c'est à travers cette configuration relationnelle que se situe pour les Yuracaré, la possibilité d'un dépassement, d'une totalisation ou pour le moins d'une intensification du rapport à soi. Plutôt que d'introduire un surplus intensificateur d'altérité en soi, ils sont portés par l'espoir que l'établissement d'un rapport de maître dont ils sont eux-mêmes partie prenante vienne suppléer leur incomplétude.

C'est au plan cosmologique et eschatologique que l'importance de cette relation est la plus manifeste. On attend le retour de *Tiri* pour pouvoir participer à nouveau de la bulle protectrice qu'il constitue avec les *Manshi*, à la marge de laquelle son oubli nous a condamnés ; on s'imagine un paradis, qui n'est que la transformation *post-mortem* du même destin, où l'objectif avoué est de retrouver les parents morts qui s'assimilent *in fine* aux mêmes *Manshi*. Mais, avant d'expérimenter la fin du monde, dont on ignore au reste qui de *Tiri* et d'*Ayma-shuñe* sera le protagoniste, avant d'atteindre la fin de sa trajectoire existentielle, pour accomplir un destin lui aussi incertain – on espère le paradis, on craint les mauvais esprits – on peut tenter tout de même d'être maître de soi. Cet idéal, qui est aussi un idéal contre la prédation, est particulièrement bien exprimé dans le couple conceptuel qu'instaurent les Yuracaré entre les termes relatifs à l'investissement de soi, dans son action ou dans sa manifestation à autrui, et les constructions qu'ils utilisent pour désigner la relation de maîtrise elle-même : être pleinement soi-même, être totalement présent à soi dans ses actes, ou se montrer sans artifice et sans tromperie à autrui, c'est indirectement faire référence à un maître en soi, à être maître de soi.

Si l'on peut comprendre ainsi les enjeux sous-jacents au duel, aux saignées, mais aussi à l'initiation chamanique – contrôle de la douleur ici, contrôle de son attitude vis-à-vis des esprits là – on voit se dessiner aussi une tentative, précaire, contrainte sans doute à avorter toujours, de repousser cette incomplétude propre à l'agir humain, dont les effets expliquent les autres détotalisations actualisées dans le temps des mythes, et dont l'oubli de *Tiri* est l'image la plus insupportablement prégnante : être maître de soi, c'est faire preuve de cette constance qui, si elle avait caractérisé les démiurges eux-

mêmes, aurait empêché le monde d'être ce qu'il est. Une telle forme du rapport à soi prend incontestablement ses distances du modèle de la prédation incorporée, mais par certaines de ses implications, elle le rejoint aussi, car si je m'apprends du dehors, comme mes ennemis me contemplent, je me dédouble dans la polarité prédatrice de l'ennemi et de sa victime. Or si je m'apprends du dedans comme détenteur d'un maître, je me dédouble également, mais cette fois dans la polarité du maître et de l'animal familier. Dans un cas comme dans l'autre, des processus différents conduisent au même symptôme : l'instabilité intrinsèque du rapport à soi.

Si l'on peut associer l'instabilité du rapport à soi à une sensibilité accrue au dédoublement, le matériau ethnographique yuracaré démontre que les figures qui leur importent plus particulièrement ont un profil bien spécifique. Il s'agit de doubles, susceptibles d'une identification, en ce qu'ils ne présentent qu'une différence médiatisée, et non une différence "absolue", comme pourrait l'être des affins potentiels ou des ennemis. Les *Manshi*, de la cosmologie, les *chee* du duel et de la parenté, ou les *Mororuma* dans le monde des esprits ont de plus en commun, qu'ils insèrent la différence ou l'altérité dans un domaine qui n'est plus de l'ordre d'une stricte relation dyadique comme ces polarités classiques qui servent à l'élaboration des études socio-cosmiques amazoniennes, proie / prédateur, ami / ennemi, consanguin / affin, même / autre, mais dans des configurations triadiques dont l'horizon émotionnel coïncide avec celui de la jalousie.

On a insisté sur la construction relationnelle particulière des *chee* qui doivent le fait d'être des doubles l'un de l'autre à la position similaire qu'ils occupent au regard d'une même femme, en montrant comment, par extension, tous les hommes sont des *chee* les uns des autres, puisqu'ils sont chacun époux d'une femme qui potentiellement pourrait être celle d'un autre. Et on a montré comment, prises toutes ensemble, de telles relations étaient constitutives d'une identité masculine basée sur la rivalité et la certitude qu'un autre pourrait être soi. Exemple dans le cas de l'affinité parallèle, cette identification via un troisième terme se retrouve aussi dans le cas des *Manshi* et des *Mororuma*, avec de légères modifications, car ils ne permettent pas ici de jouer rituellement une permutation de rôle par la position de proie. Les premiers sont en effet des parts de l'humanité qui entretiennent une relation à des maîtres que les Yuracaré n'ont plus l'occasion d'entretenir. Alors que les *Manshi* souterrains, les *Manshi* qui ont accompagné *Tiri*, voire ces *Ipiriñu* protégés par *meme Selanga* bénéficient de la protection d'une telle entité, les Yuracaré n'en ont pas. Par définition, si ce n'est

définitivement. Dans ce cas, le troisième terme, par l'intermédiaire duquel une identification des Yuracaré aux *Manshi* est possible, c'est ce maître, présent ici mais faisant défaut là. Toutefois les Yuracaré ont aussi toute raison de se montrer jaloux de ces *Manshi* – et en arrière-plan des *Karay* –, ce sont ceux qu'ils ne sont pas devenus, ceux qui occupent la place qu'ils auraient voulue leur.

Le cas des *Mororuma* est un peu distinct, sans doute, mais sa similarité avec les deux autres n'en est pas moins incontestable. Ici, le troisième terme en vertu duquel une identification est possible avec ces esprits, ce sont les mauvais esprits (maîtres des animaux ou *shama-ta* en général), ennemis des uns et des autres. Cette triangulation par l'inimitié a cependant une vertu que les autres n'ont pas et que les initiations chamaniques rappellent : elle permet un dépassement ontologique de soi, un devenir spirituel compatible avec la vie. Posséder des ennemis communs n'est indéniablement pas du même ordre que la rivalité pour la possession d'une même épouse ou d'un même maître. Il n'en est pas moins vrai que la paire que constituent les chamanes avec les *Mororuma* (ou leurs représentants sous forme de boules *popo*) n'est pas indemne de jalousie pour autant, mais celle-ci se trouve déplacée à l'intérieur de leur relation et attribuée d'abord aux esprits *Mororuma*, eux qui ne supportent en aucun cas que les apprentis chamane se tournent vers les jouissances de la sexualité terrestre. Si l'on met de côté les spécificités propres à chacune de ces configurations, les *Manshi*, les *chee* ou les *Mororuma* donnent à voir un univers relationnel, qui a su incontestablement se développer hors du dualisme, fût-il considéré en perpétuel déséquilibre.

Le cheminement proposé par cette thèse a, on l'espère, permis de dégager une pièce assez intrigante du puzzle bigarré des régimes socio-cosmiques sud-américains, qui constitue un exemple de plus que l'on peut ajouter aux sociétés dont le mode de relations dominant, pour reprendre l'expression de Ph. Descola, n'est pas incarné par la prédation. L'insistance des Yuracaré sur les rapports de maîtrise peut suggérer plusieurs pistes interprétatives. On pourrait ainsi avancer, pour en rendre compte, que les Yuracaré accordent un rôle prépondérant aux relations de protection². Si l'on admet que le type idéal où prédomine de tels rapports est réalisé par des sociétés pratiquant l'élevage extensif ou si l'on tient compte du fait que, pour les Yuracaré, les rapports de maîtrise (et de protection) qu'ils impliquent ont un caractère en grande partie négative, une telle identification ne paraît toutefois pas pleinement satisfaisante. À la différence

² Cf. Descola (2005, p. 445-450).

des rapports de symbiose que vivent des éleveurs avec leur cheptel, les Yuracaré mettent en effet à contribution les rapports de maîtrise pour déterminer leur propre incomplétude (l'absence de *Tiri*) ou pour affirmer que leur existence est dépendante d'entités qui exercent ce type de rapports, mais précisément à l'extérieur de leur propre sphère d'action (comme les maîtres du gibier).

L'attention que portent les Yuracaré aux rapports de maîtrise, pourrait également être entendue comme une manifestation de la notion de « prédation familiarisante » proposé par C. Fausto³ Toutefois, une telle caractérisation ne saurait non plus rendre parfaitement compte de la physionomie des dynamiques socio-cosmiques ou des dispositifs rituels qu'ils se sont donnés. Les formules de maîtrise dont témoigne l'ethnographie yuracaré ne découlent pas, effectivement, en priorité, d'une volonté de contrôle et d'appropriation de puissances prédatrices extérieures que l'on entendrait "faire travailler" à son profit, mais elles se déclinent ou s'associent à une série de solutions alternatives que le duel de flèches, les saignées ou l'initiation chamanique exposent : déjouer la prédation en niant à autrui sa capacité de faire de soi une victime dans le duel, contrôler soi-même une douleur sciemment acceptée dans les saignées, chercher la protection de ceux qui nous veulent du bien (et qui sont des doubles de soi), afin de contre-attaquer, grâce à eux, ses ennemis dans le cas du chamanisme. La maîtrise semble davantage correspondre à la tentative, en partie illusoire, d'ériger une barrière de protection contre une prédation extérieure omniprésente, plutôt qu'à un moyen de la retourner vers l'extérieur.

L'inimitié des Yuracaré pour l'inimitié elle-même ne doit pas faire croire cependant qu'il faudrait les compter au nombre des sociétés pacifiques, car leur monde n'a rien d'irénique. Leur refus de la prédation et leur orientation vers des solutions différentes donnent à penser qu'il s'agit peut-être du résultat d'une très profonde histoire. Bien que l'on en soit réduit à spéculer, on a l'impression que les Yuracaré ont développé la problématique du rapport à soi qui est la leur, en sachant parfaitement ce qu'implique une économie de prédation généralisée, mais que, plutôt que de la faire leur, ils lui ont répondu par une sorte de "contre-modèle". Leur langue isolée, leur territoire et leur population historiquement réduits, leur localisation à un point de jonction de multiples zones géographiques sont autant d'arguments qui plaident en faveur d'une trajectoire historique marquée par le repli et une certaine forme d'insularisation. Les Yuracaré

³Fausto (1999 ; 2001).

auraient de bonnes raisons historiques d'être devenus ce qu'ils sont, si on les imagine d'un côté contraints à résister à des sociétés plus "prédatrices" qu'eux, et de l'autre jouxtant des sociétés andines où les rapports hiérarchiques ont une importance qui contraste avec celle que l'on retrouve en général dans les basses terres. Quelle qu'ait été leur histoire, les Yuracaré n'ont, en tout cas, pas manqué de ténacité pour forger la singularité têtue qui est la leur.

ANNEXES

Citations en langue originale

Les citations en langue originale sont placées sous le titre de chacun des chapitres respectifs où elles apparaissent citées. Pour faciliter leur recherche, elles ont été classées en suivant l'ordre alphabétique des auteurs, sans tenir compte des particules. L'orthographe et la ponctuation de l'édition citée ont été respectées.

CHAPITRE I : La geste du démiurge étourdi

Cobo (1964, [1653] p. 151) : « [...] [Viracocha] formó de barro en Tiaguanaco las naciones todas que hay en este tierra, pintando cada una el traje y vestido que había de tener ; y que asimismo dio a cada nación la lengua que había de hablar, los cantares que había que cantar, y las comidas, semillas y legumbres con que había de sustentarse ; y que, hecho esto, les mandó se sumiesen debajo de la tierra, cada nación por sí, para que de allí fuesen a salir a las partes y lugares que él les mandase ; y que unos salieron de suelos, otros de cerros, otros de fuentes, de lagunas, de troncos de árboles y otros de otros diferentes lugares. »

Lacueva (1920 [s.d.], p. 280) : « Estas gentes se habían figurado que el ser cristianos consistía en hacerse bautizar por que les desen algo, aprender castellano, algunas oraciones y cantinelas, vivir a temporadas en compañía de los Padres, y por sólo este título, y cuando mucho hacerles a los Padres una ramada para su habitación y un mal rozo, [...]. »

Gibbon (1993 [1854], p. 231) : « Nuestro viejo arriero resulta ser un personaje cortés y entretenido. Es un criollo; se gana la vida llevando sal por este camino y regresando con chocolate. »

Mathews (1876, p. 192) : « The paper says that "a little distance above the junction of the rivers Sacta and Vio, three large stones are met with, placed one above the other in the form of a column about thirty yards in height, dividing the river into two channels, and offering a gigantic and imposing spectacle to the observer. According to the tradition of the Yuracarés, the human species sprang from the union of the tiger with these stones, the offspring being called Mamoré, which, in their tongue, is equivalent for Eve. This

Eve had two sons : one a son of crime and perversity, became the progenitor of the Carais, as the Yuracarés call the Bolivians and others strangers who pass through their territory ; the other full of goodness, virtue, and blessings, was the ancestor of the Yuracarés. The tradition that parodies the characters of Cain and Abel, serves to prove that these Indians preserve some notions of the Book of Genesis, which had probably been taught them by the missionaries that had been amongst them." »

Miller (1918, p. 312) : « The meaning of Mamoré, which is a Yuracaré word, is "mother of the human race." They have a legend to the effect that far away, at the source of the Sajta, which is the beginning of the furthest tributary of the mighty river, there are three rocks of pyramidal shape that rise in terraces, one above the other, and in the heart of which the stream rises. In the very beginning of things this rock gave birth to the first people, for which reason it is called "Mamoré." »

Mujía et Ondarza (2003 [1902] [1845], p. 276) : « El río Mamoré nace á espaldas del pueblo de Pojo en las inmediaciones de San Mateo, hacienda á pocas leguas al N. de este lugar, hasta su reunión con el río Sore; este último, antes de reunírsele, choca en tres piedras que parecen puestas á mano una sobre otras, cuya elevación es de veinticinco varas en forma piramidal abtusa. á poca distancia se reune el Sacta, [...]. »

Mujía et Ondarza (ibid) : « [...] ya con el nombre de Mamoré, denominación de aquellas tres piedras. Mamoré, en idioma Yuyararé, significa lo mismo que Eva, - Madre de la especie humana. Los indios Yuracarés creen haber nacido de ellas y del tigre [...]. »

CHAPITRE II : Entre Ayma-shuñe et Tiri

Boria (1893, [1820], sp.) : « [...] los Yuracarés, [añaden] que el nó surtirse de sal de el tal cerro, ni ellos, ni los Sobostos, es por vivir en aquellas inmediaciones, que ellos llaman Isirimuju, los Indios Pepes ó Mariños. »

Van Gijn (2006, p. 171) : « In this marker, which always follows the middle verb, the ablative marker =jsha is recognizable. It is very possible that the remaining root manchi derives from

manshi, in the literature also known as mansiñu, [...]. »

Lara Delgado (2002, p. 146) : « El juicio es un hombre ardiendo que lo quema todo y vivimos en el medio de dos hombres ardiendo. »

Lara Delgado (2002, p. 146) : « Fue un pariente frío, bien frío, y le agarro y le dijo : “Si tú les dañineas [sic.] a esos mis nietos, parientes, yo te voy a apagar. »

CHAPITRE III : L’histoire du dehors

Abregu y Figueroa (1644, f°48v.-49r.) : « [...] doze años antes le abra abia dicho a este testigo vn yndio rrache e natural en la tierra de los yuracarees que estaba alli capti[ubo ?] desde muchacho diziendo que aquellos Yuracarees era gentes desdichada y pobre y que el cazique de alla de su | tierra tenia rriquezas e traya en la frente vna patena grande que quitaba la bista y que le trayan en andas e andaban de vna parte a otra en vnos animales grandes que entiende este testigo seran carneros de la tierra[...]. »

Abregu y Figueroa (1644, f°49v.) : « [...] y agora dos salieron hazia pocona vnos indios que este testigo los hablo en el dho pueblo de pocona que salieron de paz que el vno de ellos sabia rrezar en lengua quichua e se daba entender hablando en ella [...]. »

Anonyme (1911, p. 529) : « La navegación en nuestro río se hace más peligrosa á diario por la aproximación de los sirionos. En efecto, han victimado á Guillermito y familia, más otras familias, que meses atrás se habían escapado de la Misión. Se encuentran huellas frescas y trilladas en las playas del Ichilo ; han sido victimadas las mujeres de los yuracarees de don Octavio Santa Cruz. Se comprende fácilmente la aproximación de los sirionos si se tiene en cuenta que las orillas del Rio Grande están ya con muchas barracas y por lo mismo son perseguidos por los blancos y para evadirse de las persecuciones de éstos procuran alejarse hacia el Ichilo y Chimoré. »

Audiencia de la Plata (1906 [1770], p. 82) : « [...] se conseguiría fácilmente la rreducción de los yndios Yuracarees que solicitan y desean la luz del Euangelio, que perdieron sus padres por desgracia. »

Van den Berg (2009, p. 46) : « puede ser [...] más bien que esos sirionos sabían algo de la lengua yuracaré. »

Blas (1588, f° 65v.-66r. [129-130]) : « [...] los dhos chiriguanas tienen contratacion | con los Xores tamacofies yauracares [sic.] los quales les dan tributo en esta manera los Xores yerua ponçonosa para sus flechas y muchachos y

muchachas plumas para haßer flechas y los tamacofies yndios e yndias arcos y flechas y pescado y caça y guacamayas y los yuracares les dan coca e plumas de pauvo y chunta de palma para haßer flechas [...]. »

Blas (1588, f° 67v. [133]) : « [...] los cinco indios de dho don Juan choclo y de otro caçiques que como les tiene estan con los yuracares an venido a poblar con los chiriguanaes de caripuy e les trayan coca pero que no saue si hera de parte delos dhos yndios de misque o no. »

Bravo (1996 [1956], p. 153-154) : « Juri, Juris. s. Nombre dado a todos los indios que habitaban en la región santiagueña a la llegada de los españoles. [...] Este nombre proviene de la vos. q. : suri (avestruz), con que los « quichuisita » peruanos designaron a estos indios por su velocidad para la carrera y su vestido de plumas de estas aves. [...] Creemos que « juri » y « juries », como suele escribirse, responde a una influencia chaqueña y guaranítica. »

Camaño (1783) apud Callifano et Fernández Distal (1999 p. 57) : « No se sabe porque indicio, ó señal, el Indio Chiquito creyó, ó sele antojo decir, que aquellos Salvages, q había descubierto eran sin duda de la misma nación Ciriono, bien conocida entre los Moxos. Por solo este dicho del Indio Chiquito, sin más fundamento, se les comenzó a llamar Cirionós, á dichos salvages, seles conservó este nombre no obstante que después se descubrió ser nación enteramente distinta. »

Camaño (1783) apud Callifano et Fernández Distal (1999 p. 57) : « [...] su lengua era un Chiriguano, o Guaraní mui corrupto, al modo de la lengua Omagua [...]. »

Carriker (2006, p. 325) : « It was not at all unusual for dugouts and launches to be greeted by a shower of poisoned arrows when they approached closely to the right bank of the river, and it would have been flirting with death for travellers to sleep on that bank. The few axes and machetes that the savages possessed had been

stolen from isolated settlements. They did no trading with anyone. »

Del Castillo (1906 [ca. 1667], p. 295) : « *Los primeros que se encuentran son tres pueblos de una casta ó parcialidad de indios llamados suberionos que están mezclados con algunas reliquias de tores, indios que hablan la lengua de Santa Cruz, no la castellana, y fueron de unos pueblecitos que se deshicieron. »*

Del Castillo (1906 [ca. 1677] p. 297) : « *En la boca de este río, subiendo algunas leguas, están los pueblos de los aracureonos; son hasta 10 y había en ellos de 500 á 600 personas. Confinan estos aracureonos con los aporoños, indios que tienen comercio con el valle de Cochabamba y aún se llama uno et cacique de ellos Tobatino por hacer lisonja á don Benito de Rivera y Quiroga, Gobernador de Santa Cruz y Capitán General, de la entrada que ha repelido por ese paraje. Hay ya comercio entre estos indios y dichos aporoños hasta estos tiempos cerrado y aún pienso que sin noticia unos de otros, distarían como treinta leguas de los dichos aracureonos. El rumbo del este al oeste en este año último que habrá poco más, que se abrió comercio, han ido los mojos repetidas veces á los aporoños y éstos han venido á los mojos una vez aprendiendo de éstos el uso de las canas que según relación de estos indios no las tenían: desgracia fué mía no haberlos encontrado ; pues, durmiendo una noche antes en el pueblo donde dormí que les hubiera agasajado y procurado ganar la voluntad. Importantísima cosa para ahorrar 100 leguas de rodeo y si Dios fuera servido, que ésto se redujera y ganáramos algunas naciones vecinas, la entrada había de ser por Chuquiabo porque casi igualmente distamos de Chuquiabo que de Cochabamba. Dicen estos indios que dichos aporoños rezan, si es así será de los raches reducidos por fray Francisco del Rosario. »*

Del Castillo (1906 [ca. 1667], p. 299-300) : « *[...] á 15 leguas de donde estamos le entra el Chenesi, río tan grande como el nombrado arriba Guapay. Algunas leguas subiendo la boca del río está un pueblo de mariquionos que con otros dos de la pampa son tres, y más arriba los subiranos son otros tres estos, estos últimos hablan otra lengua que la moja como también otra los ya nombrados mopeseanos. »*

De la Cueva (1629 [1619], f° 18v.-19r.) : « *[...] no se tiene noticia del lugar donde los dhos yndios abitan aunque se an buscado algunas veses por ser muy grande la asperesa y fragosidad de la tierra que poseen | que no pueden ser abidos ni cojidos a las manos con la façilidad que por la p.te del piru [...]. »*

Delgado (1919 [1806], p. 599) : « *[...] han tenido la resolución de decir á los Yuracarés, que si otra vez huyan al monte ó intentaban matar á*

los Padres como el año pasado supiesen que venían los Solostos á acabar con ellos. »

Delgado (1919 [1806], p. 599) : « *El resto de esta nación de Solostos habita en las inmediaciones de los ríos Somuele é Ichilo; y junto á este último se dio, ahora dos años, con una tropa de indios Sirionós, que hablan el mismo idioma que los Solostos. »*

Goins (1967, p. 199) : « *Por ejemplo, en una sola frase de un ensayo de éstos, uno se entera de que la autora, cuando era una niña en Cochabamba, vio a un grupo de indios yucarare, medio desnudos, llevando grandes arcos y con plumas en la cabeza, en la plaza central de la ciudad y sin proponérselo asustando a las niñas. Añade que después nunca más se vieron indios yucarare. [...]Si la autora los vio, seguramente que también algunos de los quichua los vieron, y quizás les impresionaron tanto como a la autora. De hecho, efectivamente vieron a los yucarare y les impresionó la experiencia, como me lo dijeron algunos de mis amigos quichua. »*

Haenke (1913 [1810] [1796], p. 161) : « *Sus enemigos son los yndios Solosto y Sirionos, que habitan en los terrenos inmediatos al Rio Grande, y entran en sus batallas adornados y pintados con extrañas figuras para imprimir horror a sus enemigos. »*

Haenke (1915 [1796], p. 219-220) : « *Con la formación de una población en dicho sitio se dará un paso adelante para facilitar un día [220] la comunicación con los indios de la nueva reducción de San Carlos en las inmediaciones de Santa Cruz, que no dista más que veinte y cinco leguas, y con esta se logrará poco á poco la civilización de sus enemigos los indios bárbaros solostos, que ocupan los terrenos entre ambas partidas de la misma Nación. »*

Herboso (1766) apud Paz, Suaznabar, Garnica (1989, p. 13) : « *[...] es una nación de muy corto número que se duda que lleguen a cientos, viven en sumo retiro [...]. »*

Herboso (1766) apud Paz, Suaznabar, Garnica (1989, p. 13) : « *[...] han entrado en codicia del comercio con esta provincia apeteciendo cuanto ven. La timidez la manifestaron bien pidiéndome que no fuera amigo de los chiriguanos, sí de los chiquitos y que los defendiese de ellos [...]. »*

Hernández (1803) apud van den Berg (2009, p. 137) : « *[...] para el fomento de las conversiones de los indios yuracarees [...], como para la reducción de toda la nación de los solostos, que habita cerca de los ríos Somuele e Ichilo. »*

Jiménez Bejarano (1909 [1797], p. 210) : « *Voy a abrir comunicación en la Misión de San Carlos de Buena Vista, distante de Santa Cruz como unas veinte leguas, de plantificar otras nuevas principalmente de la Nación de los Solostos. Nación la más bárbara, feroz, y agreste*

que se conoce, y de que en mi primer entrada concebí esperanzas muy fundadas en su catequización con progresos favorables [...] »

Lacueva (1920 [ca. 1814], p. 178) : « Tengo por cosa cierta que en lo espiritual no han de dar más fruto que los párvulos que mueran con el santo bautismo, a no ser que haya llegado el tiempo del beneplácito de Dios sobre la salvación de las almas. »

Lacueva (1920 [ca. 1818], p. 278) : « Si les explicaba la necesidad de la confesión a tantos como eran cristianos desde 30 y más años, y el modo de hacerla fructuosa, solían decir : ¿ Y qué me dará el Padre si me confieso, me dará machete o hachita o cuchillo o plata ? »

Lacueva (1920 [ca. 1818], p. 278) : « Me han llegado a decir que deje la plática ; allí mismo me han contradicho. Allí mismo el uno me dice : yo no creo en ese Dios que el Padre nos anuncia, ni en lo que ese Dios ha enseñado a su Iglesia. Otro dice : ya el sol está alto, me voy, y detras de él se van saliendo los otros como ovejas descarriadas. Porque acostumbraba en lugar de doctrina decirles un compendio de las cosas que debían saber y guardar para salvarse, me decían ya hemos oído eso cuantas veces, no los has de decir. »

Lacueva (1920 [ca. 1818], p. 278-279) : « En una ocasión habiéndoles explicado el precepto de la santificación de las fiestas, en el domingo siguiente de más de 300 que había en el pueblo apenas vinieron 26 a la iglesia y con desvergüenza me dijeron : que los cristianos de afuera no hacían mucho en ir a la iglesia todos los domingos, y aunque fuese | todos los días, porque no hacían trabajos fuertes como ellos. Era entonces el tiempo en que suelen cortar sus chacos ; que se reduce este trabajo a un rato de bulla y pasar bebiendo y bailando el resto del día, y aún hasta la media noche y también amanecerse de este modo. »

Lacueva (1920 [ca. 1818], p. 279) : « Las verdades de nuestra s. fé y la observancia de los mandamientos no hace dos meses que repetían, que eso pertenecía a la gente de afuera ; que ellos los Yuracarés tenían otro origen, otra creencia y otra moral. Antes sabían poco su historia fabulosa : pero desde que les prediqué repetidas veces a la historia de la religión, deiron ellos en contar aun en forma de predicación patrañas de su origen. »

Lacueva (1920 [ca. 1818], p. 279) : « Si se ven en algunos trabajos me preguntan con insolencia ¿quien es el que los trata de este modo ? ¿ Si es Dios o el demonio ? Si es este ¿ porqué no los defiende Dios ? y si es Dios, con una especie de sarcasmo dicen: se conoce que nos ama y cuida de nosotros, atribuyéndole las enfermedades y la muerte. Tratan a Dios con los términos mas abominables de su idioma.— ¿Porque no nos deja

vivir Dios, dicen otros, hasta que de puro viejos no podamos movernos, y entonces nos lleva al cielo ? Eso si que sería amarnos de veras. ¿Qué derecho tiene Dios, dicen otros, para imponernos su ley, y no permitirnos que vivamos en donde y como queramos ? – Mi arco y mis flechas son mi Dios, dice otro ; este es quien me da de comer. No ha muchos días que decían por modo de irrisión : Si Dios es tan bueno, y nos ama tanto, como nos dice el Padre ¿ porqué no viene aquí a vivir entre nosotros, y trae en abundancia cuchillos, hachitas y demas herramientas y lo que necesitamos ? y creemos en él. »

Lehm (1999, p. 83) : « “De ese pueblo San José [se refiere a la reducción de San José fundada en 1691 y desaparecida hacia 1752], dice que entonces ya salieron nuestros parientes, dice que eran riquinísimo, tenían ganao... y dice que iban poniendo una cruz con sus espejos en las astas y en ese lugar donde ponían la cruz ahí dejaban su ganao. Y lo pusieron en 9 partes para que sea Tierra Santa.” »

Lehm (1999, p. 83) : « [...] los signos que identifican a ese “paraíso terrenal” recuerdan a la reducción : la Loma Santa es imaginada como una “pampa” ubicada en una altura libre de la inundación estacional [...]. »

Limpas (1906 [1635], p. 168) : « [...] allí mucha cantidad de yndios Tamocociés, cuyo Cacique principal era un yndio llamado Grigota, que dió noticia al dicho Gobernador cómo Perañules estava poblando la ciudad de La Platta; [...]. »

Luque (1914 [1603] [1597], p. 100) : « [...] para el descubrimiento y en los preparamentos y ydas y hazer los navios y despachar a los dichos soldados hasta los Jorees mucha cantidad de hacienda de que quedo mui gastado [...]. »

Memorial de Charcas (Ed. Espinoza Soriano 1969, apud Querejazu 1998, p. 15-16) : « En nuestra provincia de Los Charcas, antes de los ingas y después de ellos solía haver señores naturales mayores de a diez mil vasallos y otros de a ocho mil indios y otros de a seis mil indios y vasallos otros dichos señores y caualleros eran superiores de los demás casiques y señores que hauía en cada nación. Y así el uno fue de Los Charcas y el otro de los Caracaras y el otro de los Soras y et otro de Los Quillacas y el otro de los Carangas, y el otro de los Chuis y el otro de los Chichas cada uno diferentes en la nación, hábitos y traje. Y así cada uno de estos señores solían tener ocho segundas personas y diez también de a mil indios y cuatro principales de cada ayllu de a quinientos y de cien indios y cuatro mandones en cada ayllu cada uno en su nación de hanansaya y hurinsaya. Y en esta orden gobernaron los ingas. »

Miller (1918, p. 296) : « Each Yuracaré woman kept a number of Amazon parrots which she looked after carefully and refused to sell, even

at a good price. Upon asking the reason for this I was told that they reared them for the sake of the tail-feathers, which are in great demand by the Aymará. Each parrot will from three "crops" of feathers a year, each of which is worth fifty centavos. »

Miller (1918, p. 295-296) : « [...] each Bolivian family living at Todos Santos had a number of Yuracarés in its service. Not far from the settlement were | a number of clearings, some of considerable size, where fruits and vegetables were cultivated for the benefit of the amos, as the owners of Indians are called ; the Indians cleared the ground, cultivated it, and then brought in the results of their labor, receiving nothing in return. »

Moscoso (1776) apud van den Berg (2009, p. 40) : « A las vecindades de estos [capitanes] están los piscolulos y salostes, distinguidos por estos nombres de sus parcialidades. »

Nordenskiöld (2003 [1922a], p. 70) : « En Santa Rosa sobre el río Chapare, los Yuracaré tienen contacto con los indios quichuas y en sus viajes por río con los indios civilizados del río Mamoré. A los primeros venden peines y plumas, y a los últimos además de plumas también pieles de tucán y de vez en cuando arcos y flechas. »

Orellana Alkyer (1996, p. 131) : « Yuqui se diferencian con otras personas porque viven en la selva y comen carne gruda y son muy ariscos y ablan yuqui. Yuqui no tiene escuela, y por eso se didican a casar y pescar. »

Ortiz de Mayda (1644, f° 37r.) : « [...] hablaban medio chucara como dizen de la lengua quichua [...]. »

Panaigua [s.d.] apud. Kelm (1997 [1966], p. 167 note 34) : « Domingo de Irala [...] llegó el año de quarenta y ocho con gente a las lomas de guapay junto á la cordillera de hay vino Ñuflo de Chávez, á este Reyno y viniendo su camino topó a los chiriguanos que venían de hacer esta guerra a los indios de Poxo que agora se llaman de Mizque [...]. Y Ñuflo de Chávez les estorvo la venida y los hizo amigos con todos los Indios de la frontera y los Chiriguano dieron en rrehenes a los Yndios de Poxo una Yndia o un Yndio el qual se llama Maranda, y es uno de los principales de la cordillera [...] y con esto quedaron amigos y de paz e yban y venian a poxo. »

Peralta (1781) apud van den Berg (2009, p. 40) : « [...] del río Mamoré a la parte del oriente hay millares de ellos nombrados celostos, que, aunque hablan el mismo idioma de los yuracarees, son enemigos suyos; que en otras ocasiones los han muerto, y robado sus herramientas, y que después que se han reducido a pueblo no les tienen el temor que antes. »

Pérez (1998 [1799], p. 64) : « [...] aunque son naturalmente negligentes y remisos, he notado en ellos una inclinación grande al dinero y a vestirse

como los cristianos que hallí entran a comprarles peines, única ocupación casera que tienen, y si ellos huviesen puesto algunos plantíos de coca, y visto en plata en fruto de sus trabajos, yo aseguro que en el día estaría esta miçión tan rica y civilizada como los mejores Pueblos de afuera »

Pérez (1998 [1799], p. 74) : « Tengo averiguado que en toda la montaña desde Moxos hasta Santa Cruz no hay mas que dos Naciones de Indios por conquistar, la una llamada Solostros, con quienes están siempre en guerra los Yuracarees. Estos havitan al oriente del Río Mamoré a las márgenes de los nombrados Curiye, Yapacani y Matani, que están, según los informes de los Indios, inmediatos a la nueva reducción de San Carlos »

Pimentel Toledo (1789) apud van den Berg (2009, p. 39) : « [...] ellos son los únicos indios que hay por allí de nación yuracaré. Que viven perseguidos y hostilizados de sus enemigos los mageños, nación fiera, guerrera, caribe, de crecido número que habita en rancherías esparcidas sin orden de pueblo, a las riberas de los ríos Chilii, y Motane. »

Real (1798, f° 68) : « [...] con motibo de estar residenciando en dha reduccion de el Chimbore el tiempo de dos años, y dos meses, y haver tenido noticia de q.e havia unos gentiles llamados solostros en distancia de unas quarenta leguas monte adentro, determiné mandar algunos de los yndios yuracares de ella [...] »

Ribera (1983, p. 30) : « Es evidente la inseguridad de los quechuas que están viviendo en casas más o menos cercanas a las de los yuracarés ; continuamente expresaban que los yuracarés cualquier momento prenderían fuego a las viviendas quechuas y con la amenaza de no dejarlos con vida. Muchas ocasiones, en las que fui acompañado por algunos senderos por los yuracarés, los quechuas escapaban recelosos o se agazapaban temerosos. »

De la Rivera Altamirano (1914 [1603], p. 84) : « [...] en este tiempo conquisto y rreduxo las naciones de los Yndios jorees tamacosies y Yuracares dandolos por Yanaconas en virtud de la dichas provisiones y capitulaciones de los pobladores. »

Del Rosario (1985 [1682] [1677], p. 663) : « No hallamos en esta nación ydolos, muchos abusos, y superticiones sí, pero nunguna idolatria formal sabian que era pecado. »

Del Rosario (1985 [1682] [1677], p. 665) : « [...] entendian la lengua Aymara, y habian muchos interpretes. »

Del Rosario (1985 [1682] [1677], p. 681) : « [...] este nombre Raches es supuesto, en la tierra no lo conocen, sino por Amos ; hizieron antiguamente daño en una estancia de la Cordillera, y por si los buscasen dijeron que se llamaban Raches [...]. »

Schramm (1993, p. 23) : « *Es posible que yurakares y chuys formaban una unidad lingüística en el pasado pretoledano.* »

Schramm (1993, p. 23) : « [...] los yurakare [...] probablemente, hasta en el período colonial temprano / no exclusivamente vivían en el piedemonte del Chapare, sino que poblaban ambos lados de la ceja de la cordillera. »

Soto et al. (1912 [1805] p. 279-280) : « *Cuando se les mandaba limpiar los cacaotales [...] / respondían con la mayor insolencia, que aquellos no era comida suya, ni que ellos eran Yanaconas para trabajar, que se trajesen los Padres peones de afuera para el beneficio de los cacaotales.* »

CHAPITRE IV : Affrontements : duels et guerres

Abregu y Figueroa (1644, f° 48 v.) : « [...] vn yndio rrache e natural en la tierra de los yuracarees que estaba alli captivo desde muchacho [...]. »

AHMC : Expedientes, Legajo N°31 (1621) apud Meruvia Balderrama (2000, p. 150) : « [...] desnudos en carnes de flechassos y macnassos, de suerte que estaban hechos mil pedassos y cassi sin figura humana. »

Anaya (1796 [1803], f° 138) : « [...] desechar sus antiguos ritos y costumbres de fertilidad, como de caballera, y pinturas raras [...]. »

Anonyme (1692, f° 1v.) : « [...] los infieles (como lo tienen ya entendido) que por medio de los santos sacrificios, oraciones, y suplicas publicas, que los sacerdotes y xpianos hazen a Dios les concede su Divina Magd. prosperos sucessos en lo espiritual, y fortunas grandes en lo temporal, y especialissimam.te en victorias, que se han conseguido milagrossam.te en las batallas que se han ofrescido con ello [...]. »

Anonyme (1692, f° 2v.) : « *D. Pedro Antillo que ya tuuo por costmubre el viuir en el dicho parage de los Yungas por estarse allí beneficiando y gozando de los frutos de sus chacras quantiossas se comunicô con los indios Yuracarees que llaman Alazanes, comia y bebia con ellos de que nasciô embarazarse su muger con vno de los dhos indios, el qual por tener la comunicacion de la dha su muger [un mot illisible] embarazo, conociendo la confianza con que vivia dho D. Pedro Antillo, concertaron el matarle, como lo pusieron en efecto, y se lleuaron consigo a su muger, ê hijos [...].* »

De la Cueva (1629 [1619], f° 18v.) : « [...] abra tiempo de dos meses [avril 1619] que salieron los dhos ynfiros al rrio vermejo catroçe leguas desta çiuud y mataron a flechasos siete mulas y dos ydos yanaconas cristianos del capitán rroque rramires donde si el suso dho no acudiera

Velasco (1793) apud van den Berg (2009, p. 40) : « *En cuanto al camino de Santa Cruz, nada se ha podido averiguar hasta el día, sino únicamente que en el intermedio habitan los indios solostos, que así llaman, y son sus enemigos declarados, aunque es gente que habla el mismo idioma* »

Viedma (1836 [1783], p. 46) : « *Sin embargo de ser población de españoles, hay indios originarios denominados Chues, de cuya casta sólo han quedado trece tributarios, y poseen, por bienes de esta comunidad, diferentes terrenos, y unas salinas situadas en el valle de Clisa.* »

con otros soldados a la defensa pasara el daño mas adelante [...]. »

De la Cueva (1629 [1620], f° 21v.) : « [...] los siguió casi hasta los terminos de los rraches sus vezinos y con quien contra nosotros tenían alianza [...]. »

Delgado (1919 [1806] p. 599) : « *En el tiempo de su gentilidad se han mirado con implacable odio estas dos parcialidades de Yuracarés y Solostos, haciéndose continuas y sangrientas guerras, llevando siempre la peor parte los Yuracarés quienes se vieron obligados á abandonar sus tierras y retirarse á las quebradas inaccesibles de la Cordillera. Y aún allí no estaban seguros de que anualmente, dejasen de venir los Solostos á diezmarlos y á robarles sus intereses.* »

Hernández (1799) apud Priewasser (1916-1920, 11(128), p. 413) : « [...] amontonándose todos, así hombres como mujeres y muchachos levantándose las camisetas me enseñaron el trasero. Decían haciendo burla azota aquí ; ya no puedes azotarnos pues el tata intendente nos ha dicho cuando estuvimos en su casa que no nos dejemos azotar de los PP., sinó por róbo de plata, que es lo mismo que decir que nunca se dejen azotar ; pués allí ¿á quien hande robar plata ? »

Lacueva (1916-1920 [1809] p. 125-129.) : « *Ahora días vinieron algunas familias de Isiboro y aseguran quieren venir más; pero cuanto más concurren crece más la dificultad de subsistir. Aquellas gentes están asustadas con el escarmiento que les dieron los Mosevenes; y acaso por estos dos indios vinieron ahora poco tiempo enviados de sus parientes a saber si quería ir Padre a sus tierras, que se juntarían cerca del río de Isiboro, y compondrían el camino desde aquí cuanto fuese posible.* »

Lacueva (1916-1920 [s.d.] p. 342-343) : « *Y Dios nos libre de sus encuentros, cuando estuviesen enardecidos con la bebida, [...] los*

Yuracarés mataron a traición a 5 Mosetenes por quitarles sus mujeres. Y estos en venganza cayeron sobre la ranchería de los Yuracarés, mataron a 7, hirieron a otro, y a todos, llevando consigo el sobresalto, los hicieron huir hacia donde yo me hallaba, esto es como 50 leguas. »

Mesía (1692, f° 5v.) : « [...] en oyendo vna escopeta huyen cien leguas, y les parece no estan seguros. »

Nuevas Tribus (1991a, p. 45) : « Hacer saber por medio de otro, declarar el asunto de otro. »

Pierini (1912, p. 77) : « Desde la danza ó la ramada en que el provocador se encuentra, corre, lanzando desafortados gritos á la casa de la persona á quien va á retar y lo hace llevando en sus manos las armas destinadas al combate. El agredido que acaso en toda otra cosa estaba pensando, fuera de tener que entrar en una lid, se levanta al sólo verle correr á su encuentro, y calándose su corochó (especie de camison hecho de cáscara de bibosi), empuña el machete, el arco y las flechas, y sin mas preámbulos pónese á la defensiva. »

Pierini (1912, p. 77) : « [...] es admirable la facilidad con que se arrancan la flecha al golpe de una sola cuchillada que asestan sobre ella. »

Riester (1993, p. 461) : « Los bēbētí viven en añeka, las nubes. El hombre que es matado va a vivir en añeka. Los que han matado se llaman bēbētí. El matado y el matón se van a bēbētí. »

CHAPITRE V : L'univers des parents

Céspedes apud Urquidí (1932, p. 70 note 6) : « La promiscuación con el extranjero es el mayor delito, porque al extranjero se le considera como a un ser de otra especie. En caso de delincuencia de la esposa, la castiga dándole un brevaje que le sume en una gradual atonía o abatimiento

Riester (1993, p. 462) : « La sucha negra y el perroquí son las ollas viejas de los bēbētí, por esta razón son negras. La sucha blanca es una olla nueva ; por esta razón son blancas ; los bēbētí cocinan en la olla que es la sucha misma. »

Solíz Holguín (1629 [1617], f° 13) : « Abra poco mas de tres [años] que sin les causa ni ocasion comensando a quebrar la paz que tenían dada, salieron al camino rreal que va desta çiuad al piru y mataron a un moço mestiso y siertos yndios que yban al piru cargados con rrequas de asucar y les quitaron siertas yndias cristianas que lleaban y les mataron las mulas y quitaron la hacienda de bajo de cautelas y traysion [...]. »

Toledo (1924 [1573], p. 203) : « [...] estos yuracares vinieron con mandado de sus caciques que querian salir de paz si les dava seguro y ansi se le di con buen tratamiento y mande entrar un hijo de cacique de la tierra con ellos – desde a dos meses bolvieron los caciques con hasta sesenta yndios de servicio y sus armas asente con ellos que saliesen todos al valles de mizque donde les daria tierras aguas y doctrina y que podrian pagar sin temor de que los cargasen ni de pagar tributo por todo el tiempo que vuestra magestad no mandase otra cosa con esto fueron muy contentos concertando que quedasen unos a rrecebir los sitios y tierra que se les davan y que otros fuesen a traer los demas yndios y las mugeres [...]. »

fiológico ; es pócima preparada con la resina del árbol llamo tomochi. »

Nuevas Tribus (1991a, p. 45) : « Muy prendido (un chico a su madre o una mujer a su marido) ».

CHAPITRE VI : Sociologie des communautés locales

Hinojosa, Uzquiano, Flores (2001, p. 22) : « Los matrimonios antes no eran con personas que uno elige, eran los padres los que elegían a los esposos. Se casaban en las fiestas y la manera de casarse era haciéndoles golpear las cabezas a los novios. Los recién casados no podían hablarse durante un mes aunque sí dormían juntos, luego de un mes recién podían hablarse delante de todos. Ahora ya uno se casa con quien quiere. »

Von Holten [1877] (1997, p. 23) : « Matrimonio no existe ; empieza el período en una muchacha, se arregla un matrimonio por los padres o los hermanos ; el cortejar o las declaraciones amorosas no son conocidas aquí ; para la muchacha se nombra una madrina, para el novio del [sic.] padrino ; en una fiesta con chicha agarra la madrina [...] a la novia y la arroja a la

tierra y el padrino a su « ahijado », encima de ella, pero más allá no se va con ello, solamente se le ha dado a él la potestad ; poco después, se van ellos juntos y con ello la soa está arreglada [...]. »

Nordenskiöld (1922, p. 46) : « Die Yuracaré [sic.] [...] sind, wie wir sahen, nicht so gesellschaftlich. Ein, zwei Familien wohnen zusammen, das ist alles. Zum nächsten Nachbarhof sind es oft mehrere Meilen. » **Ibid. (2000, p. 48) :** « [...] Los yuracaré, como estamos viendo, no son tan sociables. Una o dos familias viven juntas, eso es todo. El vecino más cercano puede estar a varias millas. »

Nordenskiöld (1922, p. 46) : « Vielleicht liegt es in der Natur dieser Indianer, dass sie sich nicht zusammenschließen, sondern jeder soviel als möglich seinen eigenen Weg geht. ». **Ibid. (2000,**

p. 48) : « Quizás sea la naturaleza de esos indios la que los lleva a no vivir juntos y a recorrer, tanto como pueden, cada uno su propio camino. »

Paz (1991, p. 147) : « Los asentamientos yuracares clásicos no incluyen más de diez familias nucleares, aparentadas : los abuelos viven con sus hijos, algunos sobrinos y los nietos. Cada hijo o sobrino tiene su familia independiente, tanto como los abuelos. Estas diez familias dispersadas componen una familia grande, un asentamiento. »

Pierini (1912, p. 27) : « [...] es el padre quien se preocupa de buscarle una esposa, que la elige entre las que viven en las inmediaciones de la casa, pues sabe que sería inútil intentarlo con las que constituyen una distinta parcialidad. Hace su propuesta al padre de la muchacha, ó en defecto de este, á sus parientes más inmediatos, y si aceptan, se lleva á la novia á su casa. »

Pierini (1912, p. 28) : « [...] de un empellón arrojan al muchacho sobre la muchacha, los cubren con hojas de plátano y los jóvenes quedan casados. »

Ribera (s.d., communication personnelle) : « Vi yo, pues. Yo estaba muchacho, donde don [V. Z.], el chico es curioso, no ? Cuando lo casaron a

[A.], yo cuando llegué estaban bebiendo, estaban tomando y cuando vi que la bajaban a la muchacha, a la chica y al hombre... Hechau, se la bajan, la tumbaban a la chica, no ? Cae de espalda, lo agarran al hombre, también lo echan encima, lo agarran así del jopo, así, de aquí ¡Taj, taj, taj! Tres golpes en la frente. Ese es el matrimonio y si no está bien morau es que no se ha casau bien. Después que lo golpean, viene uno y se monta, viene el otra y se monta, hasta que no pueden subirse encima. La pobre mujer es la que sufre. Así es su modo de casarse... »

Soto et al. (1912 [1805], 4(44) p. 255-256) : « [...] el año pasado, iba incitando á las gentes / para abandonar la Reducción pondeándoles la sujeción y trabajo en que vivían, y acordándoles la libertad de sus bosques. »

Soto et al. (1912 [1805], 4(45), p. 280) : « Sus borracheras regularmente paraban en la más horrenda lascivia. En estas ocasiones era cuando hacían á las mujeres comunes, unos con otros las trocaban para temporadas, repudiaban á sus mujeres, y hacían horrendos casamientos, no reparando el mezclarse los padres con sus hijas, el hermano con la hermana, [...]. »

CHAPITRE VII : Le contrôle de soi, douleurs, adversité

Richter (1997 [1930c] p. 118) : « Especialmente la espalda la llenaban de cicatrices en forma de puntos o en filas con pequeñas rayas o en forma de cruz ; también pude ver muestras en forma de escamas. Las cicatricies estaban a veces tan juntas que toda la espalda, desde el cuello hasta el trasero parecia repleta de ellas. »

Garcilaso de la Vega (1985 [1609], p. 108-109) : « Cuando sentían mucho dolor de cabeza, se sangraban de la junta | de las cejas, encima de las narices. La lanceta era una punta de pedernal que ponían en un palillo hendido y lo ataban por que no se cayese. »

Catlin (2000 [1926] [1841], p. 193) : « The unflinching fortitude with which every one of them bore this part of the torture surpassed credulity;

each one as the knife was passed through his flesh sustained an unchangeable countenance; and several of them, seeing me making sketches, beckoned me to look at their faces, [...] without being able to detect anything but the pleasantest smiles as they looked me in the eye [...]. »

Miller (1918, p. 306-307) : « When the husband dies the wife removes all her / wearing apparel and casts herself upon his body, where she remains weeping and lamenting until the time of the funeral, which is a day or two later. All the women squat in a circle around the deceased, raise their voices in sorrowful wails, and recount the heroic deeds and good characteristics of the dead. »

CHAPITRE VIII : Dans l'intimité conceptuelle du rapport à soi

Anonyme (1692, f. 1r.) : « [...] que por ser muy esforzados, blancos y rubios los llaman comunm.te Alazanes, siendo como son Yuracarees. »

Boria (1893 [1820], sp.) : « Cuéntan los Indios que en algunos ríos, especialmente en los de Ichilo é Isiboro, hay peces grandes que llaman mulus, que despiden como una nube de agua i que atolondran á los que pasan por él. »

Viveiros de Castro (2000b, p. 374) : « O animismo não é uma projeção figurada das

qualidades humanas substantivas sobre os não-humanos ; o que ele exprime é uma equivalência real entre as relações que humanos e não-humanos mantêm consigo mesmos : os lobos vêem os lobos como os humanos vêem os humanos – como humanos. »

Viveiros de Castro (2002b, p. 379) : « [...] diferentes tipos de seres vêem coisas diferentes da mesma maneira. »

CHAPITRE IX : L'attention aux existants subtils

Anonyme [1754] (2005, p. 117) : « Tenían pacto con el Demonio en algunas yerbas y plantas. [...] [El] floripondio, [servía] para saber cosas ocultas y que cuando se les perdía alguna cosa bebían el zumo de sus hojas y en algún delirio o letargo que naturalmente causa, les representaba el Demonio adonde estaba [...]. »

Del Castillo [ca 1676] (1906, p. 357) : « Suena [sic. pour 'se llama'(?)] *tiaranqui* el que tiene larga vista, y mas propiamente, el que tiene luz en los ojos. »

Marban [1700] (2005, p. 56-57) : « Sus sacerdotes son sus brujos y hechiceros, que celebrando riguroso ayuno por algunos meses sin comer ají, ni pescado, y absteniéndose del trato de mujeres, merecen el / sacerdocio y quedan como consagrados de mano del Sacerdote mayor (que es el más célebre hechicero) que les unge los ojos con el zumo de una raíz de un bejuco picante y mordaz, que les aclare, a costa de mucho escozor

llanto, la vista para ver y conocer las cosas que su Dios les revela; [...]. »

Orellana [1687] (1906, p. 8) : « Estos Tiharauquis eran los más venerados, escogidos para este misterio por aparición de sus dioses, que se hacía con demostraciones de accidentes gravísimos, que repentinamente los privaban de sus sentidos y los ponían á peligro de muerte, [...]. »

Querejazu (2005, p. 368) : « *El corre-chata* (come tabaco) desde chiquito se le enseña para que sea poderoso. Se le va dando tabaquito de a poquito para que aprenda, hasta que sepa bien el oficio, es como una profesión. Cuando llega a ser maduro, hombre, ya llama a los espíritus del bosque. »

Querejazu (2005, p. 361) : « [...] le cantaban para que el dueño del bosque no se enoje, cada animal tiene su dueño. La tierra es la dueña, le cantan para que no se enoje. »

Liste des espèces animales et végétales citées dans le texte

ESPÈCES ANIMALES

Nom vernaculaire	Nom scientifique	Nom commun français (espagnol usuel de Bolivie).
alelte müturu	PIMELODIDAE sp.	Poisson-chat.
basba	<i>Cathartes aura</i>	Urubu à tête rouge (peroquí, sucha cabeza roja).
bënñu	<i>Mazama americana</i> , <i>Mazama gouazoubira</i>	Daguet rouge, daguet gris (venado, huaso, urina). Variante de <i>mënñu</i> .
bëruyo	<i>Dayprocta variegata</i>	Surnom de l'agouti. Cf. <i>ishete</i> .
bibitíbata	Sp. <i>indet.</i>	Escargot terrestre (caracol).
borre	STRIGIDAE sp.	Hibou (buho).
bubush samu	<i>Puma concolor</i>	Puma (puma, león).
bütchü	<i>Pionus menstruus</i>	Pione à tête bleue (loro chuto).
chajmu	<i>Canis familiaris</i>	Chien (perro).
chayajpu	<i>Cacicus cela</i>	Cul-jaune (tojo chiquitito).
chinkuyna	<i>Pseudoplatystoma tigrinum</i>	Poisson-chat (chincuina).
chipupu	SCIURIDAE spp.	Écureuil (ardilla, masí). Syn. : <i>layshu</i> , <i>leyshu</i> .
chóbiri	<i>Chloroceryle amazona</i>	Martin pêcheur d'Amazonie (martín pescador).
dapsha	Sp. <i>indet.</i>	Tique (garrapata de perro).
dunku	Sp. <i>indet.</i>	Fourmi (cepe).
dyedye	<i>Tangara schrankii</i>	Calliste de Schrank.
enñe	<i>Prochilodus nigricans</i>	(sábalo).
irishki	<i>Brotogeris cyanoptera</i>	Touï de Deville (lorito, mariquita).
ishete	<i>Dasyprocta variegata</i>	Agouti (jochi colorado, calucha).
isuna	<i>Potamotyrone spp.</i>	Raie (raya).
kajnu	Sp. <i>indet.</i>	Canard (pato). Syn.(?) : <i>upshi</i> .
kapacha	<i>Morpho spp.</i>	Morpho.
kapu	<i>Phractocephalus hemiliopterus</i>	Poisson-chat (general).
karatu	<i>Ara ararauna</i>	Ara ararauna, ara bleu et jaune (paraba amarilla, paraba pecho amarillo).
karawa	Sp. <i>indet.</i>	Bivalve d'eau douce (concha).
kawayu	<i>Equus caballus</i>	Cheval (caballo).
kawtu	<i>Amazona farinosa</i>	Amazone meunier (loro cenizo).
kochókkochó	<i>Psarocolius angustifrons</i>	Cassique roussâtre (tojo).
koyosho	<i>Ameiva sp.</i>	Lézard (jausi).
kulamanshi	<i>Dayprocta variegata</i>	Surnom de l'agouti. Cf. <i>ishete</i>
layshu	SCIURIDAE spp.	Écureuil (ardilla, masí). Syn. : <i>chipupu</i> .
leyshu	SCIURIDAE spp.	Écureuil (ardilla, masí). Syn. : <i>chipupu</i> . Variante de <i>layshu</i> .
lijma	<i>Phalacrocorax brasilianus</i>	Cormoran (pato-cuervo).
lipílipi	<i>Colossoma macropomum</i>	Poisson (pacú, tambaquí).
lojojo		Grenouille (rana). Terme générique.
lujlujlu	STRIGIDAE sp.	Chouette (Lechuza).

Nom vernaculaire	Nom scientifique	Nom commun français (espagnol usuel de Bolivie).
makawa	<i>Herpetotheres cachinnans</i>	Macagua rieur (macono).
malasi	<i>Speothos venaticus</i>	Chien des buissons (perro del monte).
mënñu	<i>Mazama americana</i> , <i>Mazama gouazoubira</i>	Daguet rouge, daguet gris (venado, huaso, urina).
mitchi	<i>Felis silvestris catus</i>	Chat (gato).
mosheshe	<i>Sp. indet.</i>	Coléoptère (escarabajo).
mula	<i>Equus asinus x caballus</i>	Mulet, mule (mula).
múтуру	<i>Zungaro zungaro</i>	Poisson-chat (múтуру).
muyüyü(y)	<i>Dayprocta variegata</i>	Surnom de l'agouti. Cf. <i>ishete</i>
newetíbata	<i>Sp. indet.</i>	Coléoptère (escarabajo).
ñuñu	<i>Coendou spp.</i>	Coendou, porc-épic (puerco-espín).
ñuñulë	<i>Coendou spp.</i>	Coendou, porc-épic (puerco-espín) Variante de ñuñu.
oo	<i>Sp. indet.</i>	Oiseau non identifié.
oromomo	<i>Sp. indet.</i>	Sauterelle (tucura, langosta).
ororilë	<i>Tinamus major</i>	Grand tinamou (perdiz).
oroywo	<i>Columbina minuta</i>	Colombe pygmée (chaicita, palomita).
pédodo	<i>Nyctibius grandis</i>	Grand ibijau (buho, guajojo).
petche		Poisson (pez, pescado). Terme générique.
pililindala	<i>Sp. indet.</i>	Tique (garrapata)
pisisi	<i>Lachesis muta</i>	Maître de la brousse (pucarara, aripaña, cascabel de púa).
pitchi	<i>Cebus apella</i>	Apelle (mono Martín, mono silbador).
pospo	<i>Psarocolius spp.</i> , <i>Cassicus spp.</i>	Cassique (tojo). Terme générique pour les espèces des genres mentionnés.
poyye	RAMPHASTIDAE <i>sp.</i>	Toucannet (tucandito de asta).
pupupu	<i>Sp. indet.</i>	Oiseau non identifié.
rinchu	<i>Leopardus pardalis</i> , <i>Leopardus wiedii</i> , <i>Puma yagouaroundi</i>	Ocelot, chat margay et jaguarondi (tigresillo; gato montés ; gato grís). Terme générique pour les espèces mentionnées.
rorëro		Mouche (mosca). Terme générique.
ruru	<i>Amazona farinosa</i>	Nom de l'amazone meunier (loro cenizo) dans le langage de Pépésu.
samu	<i>Panthera onça</i>	Jaguar (tigre, jaguar).
samuñishë	<i>Sp. indet.</i>	Guêpe (peto, avispa).
sarájsara	TROCHILIDAE <i>spp.</i>	Colibri (picaflor, colibri). Terme générique.
sëlëshuñe	<i>Sarcoramphus papa</i>	Vautour pape (cóndor blanco, cóndor de la pampa)
shaba	MURIDAE <i>spp.</i>	Rat, souris (rata, ratón). Terme générique.
shabashojto	STRIGIDAE <i>sp.</i>	Hibou (buho, sumurucucu chico, halconcito de noche).
shajale	<i>Chauna chavaria</i>	Kamichi chavaria (tapacaré)
shayawe	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	Tamanoir, fourmilier géant (oso bandera).
shëjshëtíbata	<i>Sp. indet.</i>	Ver blanc (gusano).
shëntolo	<i>Chelonoidis carbonaria</i>	Tortue terrestre (peta de monte).
shenshamali	BOIDAE <i>sp.</i>	Boa (boye).
shenshemala	BOIDAE <i>sp.</i>	Boa (boye). Variante de <i>shenshamali</i> .

Nom vernaculaire	Nom scientifique	Nom commun français (espagnol usuel de Bolivie).
shenshemali	BOIDAE <i>sp.</i>	Boa (boye). Variante de <i>shenshamali</i> .
shëshênewe-tíbata	<i>Sp. indet.</i>	Coléoptère (escarabajo).
shillitíbata	<i>Sp. indet.</i>	Coléoptère (escarabajo).
showejwe	<i>Ramphastos tucanus</i>	Toucan à bec rouge (tucán).
shüpshütíbata	<i>Pseudomyrmex triplarinus</i>	Fourmi (hormiga).
shuyasha	<i>Dasyus novemcinctus</i>	Tatou à neuf bandes (armadillo, quirquincho, tatú).
shuyru	<i>Monasa nigrifrons</i>	Barbacou unicolore (batibati)
sijuku	STRIGIDAE <i>sp.</i>	Chouette (lechuza).
simñu		Oiseau de petite taille (pajarito). Terme générique. Variante de <i>siribiñu</i> .
sinna	FORMICARIDAE <i>spp.</i>	Fourmi (hormiga). Terme générique.
sipetanti	<i>Dayprocta variegata</i>	Surnom de l'agouti. Cf. <i>ishete</i> .
sipilli	<i>Jabiru mycteria</i>	Jabiru (bato).
siriba	GRYLLIDAE <i>spp.</i>	Grillon (grillo). Terme générique.
siribiñu		Oiseau de petite taille (pajarito). Terme générique.
sirimñu		Oiseau de petite taille (pajarito). Terme générique. Variante de <i>siribiñu</i> .
siti	<i>Sp. indet.</i>	Maringouin (mariguí, marihuí). Terme générique.
soto	<i>Ateles chamek</i>	Atèle à tête noire (marimono).
sünnü	<i>Coragypis atratus</i>	Urubu noir (sucha, buitre, gallinazo). Également terme générique pour les urubus.
süyya	MENTIDAE <i>spp.</i>	Mante religieuse (mantis).
sujuri	<i>Eunectes murinus</i>	Anaconda (sicurí, anaconda).
suritadojo	<i>Bothrops sp.</i>	Fer de lance (yope, yoporejorobo, yoperjobobo).
tálipa	<i>Gallus gallus domesticus</i>	Poule (gallina).
tarakkaye	<i>Podocnemis sp.</i>	Tortue d'eau (peta de agua, tataruga)
tarakkuti	<i>Paraponera clavata</i>	Fourmi flamande (tucandera).
tarawkti	<i>Paraponera clavata</i>	Fourmi flamande (tucandera). Variante de <i>tarakkuti</i>
tarra	<i>Sp. indet.</i>	Écrevisse (camarón de agua dulce).
tarukti	<i>Paraponera clavata</i>	Fourmi flamande (tucandera). Variante de <i>tarakkuti</i>
tëbënewetíbata	<i>Sp. indet.</i>	Coléoptère (escarabajo).
tërêjtërê	<i>Megaceryle torquata</i>	Martin-pêcheur à ventre roux (martín pescador).
tewéttewe	<i>Otus choliba</i>	Petit-duc choliba (buho, sumurucucu).
tijjê	<i>Piaya cayana</i>	Piaye écureuil (cocinero, abuelita).
tobbe	ICTERIDAE <i>sp.</i>	Cassique (tojo).
tójolo	<i>Aira barbara</i>	Tayra (oso melero, melero).
tolombe	<i>Tayassu pecari</i>	Pécari a lèvres blanche (tropero, chancho de tropa).
toshta	<i>Blastocerus dichotomus</i>	Cerf des marais (ciervo, ciervo de la pampa).
turújara	<i>Sp. indet.</i>	Oiseau non identifié (guaracapú).
ululche	VESPIDAE <i>spp.</i>	Guêpe (peto, avispa). Terme générique.

Nom vernaculaire	Nom scientifique	Nom commun français (espagnol usuel de Bolivie).
ushuja	<i>Sp. indet.</i>	Luciole (curucusí, luciérnaga).
uruchilé	<i>Leporinus friederici</i>	Poisson (boga).
utushi	<i>Potos flavus & Bassaricyon alleni</i>	Kinkajou et olingo d'Allen (mono nocturno, mono michi)
wejshe	<i>Pecari tajacu</i>	Pécari à collier (taitetú)
wenche	<i>Tapirus terrestris</i>	Tapir (anta).
wërëso	<i>Salminus brasiliensis</i>	Poisson (dorado).
wësho	<i>Harpia harpyja</i>	Aigle harpie (águila grande).
wijwuru	<i>Bucco sp. (?)</i>	Tamatia.
winapetere	BOIDAE <i>sp.</i>	Boa (boyé). Variante de wináptere
wináptere	BOIDAE <i>sp.</i>	Boa (boyé).
woreworesh rinchu	<i>Puma yagouaroundi</i>	Jaguarondi (gato gris).
wowo	<i>Atelocynus microtis</i>	Chien des buissons aux oreilles courtes (lobo de monte)
yanore	<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>	Poisson-chat (surubí)
yolojoto	<i>Priodontes maximus</i>	Tatou géant (pejichi).
yonore	<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>	Poisson-chat (surubí). Variante de yanore.
yóppore	<i>Agouti paca.</i>	Paca (jochi pintado).
yushsha	STRIGIDAE <i>sp.</i>	Chouette (lechuza).
yutiche	<i>Mitu tuberosum</i>	Hocco tuberculé (mutún).
yutíyuti	<i>Hydrochaeris hydrochaeris</i>	Cabiaï (capiguara)

Les espèces de mammifères ont été identifiées en partie par la reconnaissance des dessins de Feer (Emmons et Feer 1990), et ces identifications corroborées par d'autres sources. Pour les autres espèces, les identifications résultent d'un travail de compilation fondé en premier lieu sur des travaux incorporant des données linguistiques yuracaré. Ont été consultés : Altamirano (1992), Castellón Chávez et Rea (2000), van Gijn (communication personnelle), Paz *et al.* (1995). Des informations complémentaires ont cependant été obtenues dans Rumiz et Herrera (1998), Rivero *et al.* (2005), Lauzanne et Loubens (1985) et, spécialement pour les noms communs français et espagnols, dans l'encyclopédie en ligne WIKIPEDIA.

ESPÈCES VÉGÉTALES

Nom vernaculaire	Nom scientifique	Nom commun français (espagnol de Bolivie)
a-ñu yújure	<i>Neea cf. virens</i>	Arbuste.
árrush	<i>Oryza sativa</i>	Riz (arroz).
bëë	<i>Guadua spp.</i>	Bambou (tacuara).
beyme	<i>Bixa orellana</i>	Rocou (urucú, achiote). Variante de beymi.
beymi	<i>Bixa orellana</i>	Rocou (urucú, achiote).
bubushmoto	<i>Sp. indet.</i>	Plante.
chimore	<i>Dipteryx odorata</i>	Teck brésilien, cumaru (almendrillo).
chitchi	<i>Siparuna sp.</i>	Arbuste (cambiña).
chujupi	<i>Sp. indet.</i>	Arbre.

Nom vernaculaire	Nom scientifique	Nom commun français (espagnol de Bolivie)
ipachi	<i>Sp. indet.</i>	Arbre.
ipiri	<i>Xylopia sp.</i>	Arbre (piraquina).
isiri	<i>Sp. indet.</i>	Liane (guinda del monte, ubillo).
kajñele	<i>Sp. indet.</i>	Arbre.
korokke	<i>Attalea butyracea</i>	Palmier (palla).
korre	<i>Nicotiana tabacum</i>	Tabac (tabaco).
kuddyu	<i>Cucurbita maxima</i>	Courge, potiron (zapallo).
kussë	<i>Alsophila cuspidata</i>	Fougère arborescente (helecho arbustivo).
marra	<i>Swietenia macrophylla</i>	Acajou du Honduras ou acajou à grandes feuilles (mara).
neche	<i>Nea spp.</i>	Arbuste.
norro	ARACEAE <i>spp.</i>	Philodendron (guembecillo).
ñowwo	<i>Manihot esculenta</i>	Manioc doux (yuca).
onño	<i>Brugmansia suaveolens</i>	Brugmansia (floripondio).
owwe	<i>Dioscorea sp.</i>	Igname (papa, cusire).
óyshojo	<i>Xylopia sp.</i>	Arbre (piraquina).
palanta	<i>Musa paradisiaca</i>	Bananier (plátano).
pelelta	<i>Pourouma bicolor</i>	Arbre (ambaibillo).
pererte	POLYPHILETIQUE. ¹	Plante herbacée (pegapega). Terme générique.
pijasha	<i>Gynerium sagittatum</i>	Roseau à flèche (chuchio). Cf. <i>yániya</i>
pishinyaya	<i>Sp. indet.</i>	Arbre.
pupúshiru	INCERTAIN ²	Arbuste.
púshiru	INCERTAIN ³	Syn. : <i>pupúshiru</i>
putëréjtë	<i>Socratea exorrhiza</i>	Palmier (pachuba, pachubilla).
sasta	<i>Saccharum officinarum</i>	Canne à sucre (caña de azucar).
sheche	<i>Ipomoea batatas</i>	Patate douce (camote).
shilli	<i>Zea mays</i>	Maïs (maíz).
shiyuri	<i>Sp. indet.</i>	Plante.
shüpshü	<i>Triplaris americana</i>	Arbre (palo diablo, palo santo).
shunshundala	<i>Mauritia flexuosa</i>	Palmier (palma real).
sipe	<i>Attalea phalerata</i>	Palmier (motacú).
sullu	POLYPHILETIQUE. ⁴	Plante conquérante des plantations (mala hierba, paja). Terme générique.
summi	<i>Syagrus sancona</i>	Palmier (sumuqué).
sünnü atanti	<i>Sp. indet.</i>	Plante.
tembi	<i>Bactris gasipaes</i>	Palmier (chonta, tembe).
tochore	<i>Poulsenia armata</i>	Arbre (corocho).
tomochi	<i>Hura crepitans</i>	Arbre (ochoó).
topeshtu	<i>Sp. indet.</i>	Liane (bejuco, mora).

¹ Ce taxon regroupe de nombreuses espèces de plantes herbacées dont les graines, munies de crochets ou d'aiguillons sont disséminées par épizoochorie. Parmi les espèces relevant de ce taxon Thomas et Vandenbroek (2006) relèvent *Bidens pilosa*, *Cyathula prostrata*, *Desmodium cf. adscendens*, *Drymaria cordata*, *Justicia boliviana*, *Pharus latifolius*.

² Thomas et Vandenbroek (*ibid.*) ont noté l'usage de ce taxon avec deux espèces morphologiquement relativement distinctes, *Clidemia dentata* et *Cordia nodosa*.

³ Cf. note de bas de page précédente.

⁴ Ce taxon regroupe plusieurs espèces de plantes herbacées colonisatrices des plantations. Parmi les espèces relevant de ce taxon Thomas et Vandenbroek (*ibid.*) relèvent *Chamaesyce hirta* et *Spermacoce spp.*

Nom vernaculaire	Nom scientifique	Nom commun français (espagnol de Bolivie)
ulë	<i>Calycophyllum spruceanum</i>	Arbre (guayabochi).
uruppa	<i>Oenocarpus bataua</i>	Palmier (majo).
warúwaru	<i>Ceiba pentandra</i>	Kapokier, fromager (mapajo).
winna	<i>Iriartea deltoidea</i>	Palmier (pachuba).
winnu	<i>Capsicum spp.</i>	Piment de Cayenne (aji). Terme générique.
yániya	<i>Gynerium sagittatum</i>	Roseau à flèche (flor del chuchio, perichuchío). Se dit de la hampe florale de cette espèce. Cf. <i>pijasha</i> .
yariyari	<i>Clavija spp.</i>	Arbuste.
yënnë	<i>Genipa americana</i>	genipa (bi).

L'identification des espèces végétales est le résultat d'un travail de compilation ayant privilégié les travaux offrant des identifications de taxons yuracaré. Ont été utilisés à cette fin : Altamirano (1992), Bergenson, Moy et Moscoso (1996), Hinojosa, Uzquiano et Flores (2001), Thomas et Vandebroek (2006), Thomas (2008). Ces informations ont été complétées par la consultation de Gutiérrez Rojas et Silva Sandoval (2002), ainsi que par l'encyclopédie en ligne WIKIPEDIA.

BIBLIOGRAPHIE

ABREGU Y FIGUEROA, GONZALO (DE) :

- 1644 [Testimonio de G. de Abregu y Figueroa, Villa de Salinas, 19/1/1644], dans *Traslado de la información hecha de oficio por provisión de la Real Audiencia de la Plata sobre la jornada de los moxos y raches y sus convéniencias por la jurisdicción de Mizque y Pocona e otros fundamentos*, AGI : LIMA 166, Bloque 2, f° 46v.-51r.

ADAM, LUCIEN :

- 1893 *Principes et dictionnaire de la langue Yuracare ou Yurujure composés par le R. P. La Cueva et publiés conformément au manuscrit de A. d'Orbigny*, Paris : Maisonneuve, 123 p. (Bibliothèque linguistique américaine XVI).

ADELAAR, WILLEM F.H. AVEC MUYSKEN, PETER :

- 2004 *The languages of the Andes*, Cambridge, New York : Cambridge University Press, 718 p. (Cambridge language surveys).

ALCAYA, DIEGO FELIPE (DE) :

- 1961 « Relación cierta que el Padre Felipe de [ca. 1607- Alcaya, cura de Mataka, envió a su excelencia

- 1615] el Señor Marqués de Montes Claros, Visorrey de estos Reynos, sacada de la que el Capitán Martín Sánchez de Alcayaga, su padre, dejó hecha, como primer descubridor y conquistador de la Gobernación de Santa Cruz de la Sierra », dans *Cronistas cruceños del Alto Perú virreinal*, Santa Cruz de la Sierra : Universidad Gabriel René Moreno, p. 47-86.

ALCONINI, SONIA :

- 2004 « The southeastern Inka frontier against the Chiriguanos : structure and dynamics of the Inka imperial borderlands », *Latin American Antiquity*, 15(4), p. 389-418.

ALFARO, FRANCISCO (DE) :

- 1977 [1635] [1604] [Provisión sobre el descubrimiento y la pacificación de población indígena en la Provincia de Santa Cruz, San Lorenzo de la Sierra, 5/10/1604], dans *Actas Capitulares de Santa Cruz de la Sierra 1634-1640*, Santa Cruz de la Sierra : Publicaciones de la Universidad Boliviana Gabriel René Moreno, p. 117-122.

ALTAMIRANO, DIEGO FRANCISCO cf. BALLIVIÁN, MANUEL VICENTE .

- ALTAMIRANO, RAUL :
- 1992 *Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure. Inventario de fauna y flora*, rapport dactylographié, La Paz : CIDDEBENI ; GTZ ; UMSA (Instituto de Ecología).
- ANAYA, TOMÁS :
- 1803 [1797] [Declaración sobre su trabajo misionero entre los Yuracaré, La Plata, 31/07/1797], ABNB, ALP, MyCh-515, f° 137v.-142r., transcription de Maurizio Valcanover.
- ANCEY, JEAN-LUC :
- 1997 « Vocabulaire Quechua-français », ressource Internet disponible sur : <<http://members.tripod.com/~jlancey/Peda/Quefran.htm>> (consulté le 3 février 2004).
- ANDREOTTI, ANSELMO :
- 2003 *Once años en el Chaparé (1969-1980)*, Cochabamba : Editorial Verbo Divino, 334 p.
- ANELLO OLIVA, JUAN :
- 1895 [1631] *Historia del reino y provincias del Perú*, édition de Juan Francisco Pazos Varela et Luis Varela y Orbegoso, Lima : Imprenta y Librería de S. Pedro Lima, 207 p.
- ANGULO, FRANCISCO (DE) :
- 1906 [1588] « Informaciones hechas por el Capitán Francisco de Angulo, sobre el descubrimiento de la provincia de Corocoro y demás inmediatas », dans Víctor M. Maurtua (Éd.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*, tome 9, *Mojos (tomo primero)*, Madrid : Imprenta de los Hijos de G. M. Hernández, p. 89-104.
- ANONYME :
- 1692 [Informe y pareceres sobre la doctrina de los Yungas de Pocona hecho por su ex-doctrinero ; remedio para poblarla nuevamente, La Plata, 8/10/1692], dans *Cartas de Audiencia (expediente sobre reducción de la doctrina de los Yungas)*, AGI : CHARCAS 25, R.6, N.45, Bloque 2, f° 1r.-3v.
- 1895 « Comisión exploradora del Chapare », *El Herald*, Cochabamba, édition du 15/10.
- 1911 « Carta escrita por el R. P. Conversor de la Misión de San Antonio del Chimoré », extraits, *Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia*, 3(27), p. 529.
- 2004 [1747] « Relación, descripción de las Misiones de Apolobamba », dans Lorenzo Calzavarini Ghinello (Éd.), *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo Franciscano de Tarija 1606-1936*, tome 1, Tarija : Centro eclesial de documentación, p. 211-238.
- 2005 [1754] « Descripción de los Mojos que están a cargo de la compañía de Jesús en la provincia del Perú », dans Josep M. Barnadas et Manuel Plaza (Éd.), *Mojos : seis relaciones jesuíticas : geografía – etnografía – evangelización 1670-1763*, Cochabamba : Historia Boliviana, p. 87-128.
- ARCHIVO Y BIBLIOTECA NACIONALES DE BOLIVIA :
- 2002 *Catálogo de documentos de Mojos y Chiquitos atendidos por la Audiencia de La Plata, 1640-1823*. Sucre : Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia ; Fundación Andrew W. Mellon, s.p.
- ARNOLD, DENISE Y. ET YAPITA, JUAN DE DIOS :
- 1998 *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, La Paz : ILCA ; HISBOL, 575 p. (Colección Academia 8).
- ARMENTIA, NICOLÁS :
- 1903 *Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre frontera de Caupolicán*, La Paz : Imprenta del Estado, 365 p.
- AUDIENCIA DE LA PLATA :
- 1906 [1770] « Carta de la Audiencia de La Plata á S. M., sobre la apertura de un camino á los Mojos por Cochabamba », dans Víctor M. Maurtua (Éd.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*, tome 10, *Mojos (tomo segundo)*, Madrid : Imprenta de los Hijos de G. M. Hernández, p. 81-83.
- AVENDAÑO, LUIS FERNANDO :
- 2004 « Yuracaré : la lucha por tierra y supervivencia », *Los Tiempos*, Cochabamba, édition du 20/06.
- BALLIVIÁN, MANUEL VICENTE (ÉD.) :
- 1979 [1891] *Historia de la misión de los Mojos, por el Padre Diego Francisco Altamirano de la Compañía de Jesús*, 2° édition, La Paz : Instituto Boliviano de Cultura, 230 p. (Publicación N° 3, Biblioteca « José Agustín Palacios »).
- BALZAN, LUIGI :
- 1997 [1894] « Un poco de luz sobre la distribución de algunas tribus indígenas de la parte central de América meridional », traduit de l'italien par Edmundo Abastoflor et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 29-37.
- BARBOSA RODRIGUES, JOÃO :
- 1890 *Poranduba amazonense, ou kochiyma-uara porandub, 1872-1887*, Rio de Janeiro : Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 338 p.

- BARNADAS, JOSEP M. ET PLAZA, MANUEL (ÉD.) :
- 2005 *Mojos : seis relaciones jesuíticas : geografía – etnografía – evangelización 1670-1763*, Cochabamba : Historia Boliviana, 201 p.
- BARRGÁN, ROSSANA :
- 1994 “¿Indios de arco y flecha?” *Entre la historia y la arqueología de las poblaciones del norte de Chuquisaca*, Sucre : ASUR, 207 p.
- BAYO, CIRO :
- 1910 *Vocabulario criollo-español sud-americano*, Madrid : Hernando, 254 p.
- BELAUNDE, LUISA ELVIRA :
- 2000 « The convivial self and the fear of anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru », dans Joanna Overing et Alan Passes (Éds), *The Anthropology of love and anger : the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London ; New York : Routledge : p. 209-220.
- BENVENISTE, ÉMILE :
- 1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 1, *Économie, parenté, société*, Paris : Éditions de Minuit, 378 p. (Le sens commun).
- BEJARANO, BERNARDO cf. JIMÉNEZ BEJARANO, BERNARDO.
- BERG, HANS (VAN DEN) :
- 2002 « Ángel Mariano Moscoso y la misión de Nuestra Señora de la Asunción de Yuracarees », *Anuario de la Academia boliviana de Historia Eclesiástica*, 8, p.67-92.
- 2009 *Clero cruceño misionero entre Yuracarees y Guarayos. Época colonial*, Cochabamba : Instituto de Misionología, 348 p. (Scripta autóctona /2).
- BERGENSON, SILVIA ; MOY, EUSEBIO ET MOSCOSO V., GRETZEL :
- 1996 *Etnobotánica y diversidad florística cuali y cuantitativa de la comunidad de San Pablo del Isiboro en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure*, rapport dactylographié, Santa Cruz de la Sierra ; Trinidad : CIDDEBENI ; HIVOS-Holanda.
- BERTONIO, LUDÓVICO :
- 1984 *Vocabulario de la lengua Aymara*, Cochabamba : CERES ; IFEA ; MUSEF, 399 p.
- s.d. *Vocabulario Aymara / Castellano y Castellano / Aymara de Ludovico Bertonio*, édition de Zacarías Alavi Mamani, ressource Internet disponible sur : <http://www.lenguandina.org/index_aymara.php> (consulté le 24 octobre 2009).
- BLANCO, FEDERICO :
- 2003 *Diccionario geográfico del departamento de Cochabamba*, édition complétée par Pedro Aniceto Blanco y Manuel V. Ballivián, Cochabamba : CESU-UMSS, 276 p.
- BLANES, JOSÉ :
- 1983 *De los valles al Chapare : estrategias familiares en un contexto de cambios*, Cochabamba : CERES, 191 p.
- BLAS (ESCLAVO NEGRO) :
- 1585 [Confesión de Blas negro], dans *Relación y recaudos que don Lorenzo Suárez de Figueroa envió de las cosas de estado de la guerra de los chiriguanaes*. AGI : PATRONATO 235, R.11, Bloque 1, f° 62-68.
- BLOCH, DAVID :
- 1994 *Mission culture on the upper Amazon. Native tradition, Jesuit enterprise, and secular policy in Moxos, 1660-1880*, Lincoln ; London : University of Nebraska Press, 240 p.
- BORIA, JOSÉ :
- 1893 [1820] « Descripción de la montaña de Yuracarés ; por dónde y cómo puede abrirse un camino mejor que el actual ; utilidades que resultarían de las producciones de aquellos terrenos ; su modo de cultivarlos ; y comunicación que por allí se puede mantener entre esta Provincia de Cochabamba y la de Mojos. Agrégase un plano geográfico para su mayor inteligencia », publié en série dans *El Heraldo*, Cochabamba, éditions du 20/10, 11/11, 13/11, 20/11, 30/11.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, THÉRÈSE :
- 1975 « Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI », dans Noble David Cook (Éd.), *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*, Lima : Universidad Mayor de San Marcos, p. 312-328.
- 1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV-XVI)*, La Paz : HISBOL, 443 p.
- BRAVO, DOMINGO A. :
- 1996 [1956] *Diccionario Quichua Santiagueño – Castellano*, 6^e édition, Santiago del Estero : Ediciones Kelka, 336 p. (Literatura santiagueña 4).
- BROCKINGTON, DONALD L. ; PEREIRA HERRERA, DAVID ET SANZETENE ROCHA, RAMÓN :
- 2000 « El Chasqui : un sitio tardío en las tierras bajas tropicales de Cochabamba », dans David Pereira Herrera, Donald L. Brockington, et Ramón Sanzetenea Rocha, *Investigaciones arqueológicas en las tierras tropicales del departamento de Cochabamba-Bolivia*, Cochabamba : UMSS ; Instituto de Investigaciones antropológicas, Museo Arqueológico, p. 163-173 (Cuadernos de Investigación. Serie Arqueología N°9).
- BURELA, BENJAMIN J. :
- 1912 « Contribución al estudio de la etnografía

- boliviana : distribución geográfica de los indígenas actuales del departamento de Santa Cruz », dans *Actas del XVII^e Congreso internacional de americanistas, 1910*, Buenos Aires : Coni Hermanos, p. 447-458.
- CABALLERO, LORENZO :
- 1906 [1638] [1635] [Relación de Lorenzo Caballero], dans « Consultas hechas á S. M. por Don Juan de Lizarazu, Presidente de Charcas, sobre su entrada á los Moxos ó Toros », dans Víctor M. Maurtua (Éd.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*, tome 9, *Mojos (tomo primero)*, Madrid : Imprenta de los Hijos de G. M. Hernández, p. 171-182.
- CADOGAN, LEÓN :
- 1959 *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guarani del Guairá*, São Paulo : Universidade de São Paulo, Faculdade de filosofia, Ciências e letra, 213 p. (Boletim N.º227 ; Antropologia N.º5).
- CALAVIA SÁES, OSCAR :
- 2000 « O Inca pano : mitó, história y modelos etnológicos », *Mana*, 6(2), p. 7-35.
- CALIFANO, MARIO ET FERNÁNDEZ DISTAL, ALICIA :
- 1999 « Fuentes históricas y bibliográficas sirionó », dans Mario Califano (Éd.), *Los indios Sirionó de Bolivia oriental*, Buenos Aires : Ciudad Argentina, p. 11-95.
- CARDÚS, JOSE :
- 1886 *Las Misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884 con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes, una muestra de varias lenguas, curiosidades de historia natural, y un mapa para servir de ilustración*, Barcelona : Librería de la Inmaculada Concepción, 429 p.
- CARRIKER, MELBOURNE ARMSTRONG :
- 2006 *Experiences of an ornithologist along the highways and byways of Bolivia. Collecting birds in an isolated, magnificent land in the nineteen thirties*, Melbourne Romaine Carriker et Robert C. Dalglish (Éd.), Bloomington, Ind. : AuthorHouse, 452 p.
- CARTA ANUA DE LA COMPAÑÍA DE JESUS :
- 1885 [1596] [Misión o residencia de Santa Cruz de la Sierra], dans *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, tome 2, Madrid : Ministerio del Fomento, p. LXVI-LXXXII.
- CASTELLÓN CHÁVEZ, NELSON ET REA, CARMEN.
- 2000 *Conocimiento Yuracaré sobre las aves*, Santa Cruz de la Sierra : CIDOB-DFID, 39 p. (Publicaciones Proyecto de investigación N°11).
- CASTILLO, JOSEPH (DEL) :
- 1906 [ca. 1676] « Relación de la provincia de Mojos », dans Manuel V. Ballivián (Éd.), *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia. Série primera. Época colonial*, tome 1, *Las Provincias de Mojos y Chiquitos*, La Paz : Imprenta de « El Comercio », p. 294-395.
- CATLIN, GEORGE :
- 2000 [1926] [1841] *North American Indians. Being letters and notes on their manners, customs, and conditions, written during eight years' travel amongst the wildest tribes of Indians in North America, 1832-1839*, Scituate : Digital Scanning, Inc., 298 p.
- CAZORLA, HERNANDO (DE) :
- 1587 [Carta al Rey sobre sus meritos en las guerras contra los Chiriguano especialmente en la campañas de los años 1584 y 1585 y por los cuales pide remuneración, La Plata, 26/05/1587], dans *Meritos y servicios : Hernando de Cazorla : Perú*, AGI : PATRONATO 131, N.1, R.3, fº 17v.-24v.
- CÉSPEDES PAZ, RICARDO :
- 1986 « Camino inca de San Jacinto : uno más dentro del sistema de penetración a la selva », *Los Tiempos*, Cochabamba, édition du 13/11.
- CÉSARD, NICOLAS :
- 2005 « Supplices d'insectes en Amazonie indigène », *Insectes*, 136, p. 3-6.
- CHAMBERLAIN, ALEXANDER F. :
- 1910 « Sur quelques familles linguistiques peu connues ou presque inconnues de l'Amérique du sud », *Journal de la Société des Américanistes*, 7, p. 179-202.
- 1931 « Linguistic stocks of South American indians », *American Anthropologist*, 15, p 236-247.
- 1997 [1910] « Sobre algunas familias lingüísticas poco conocidas o casi desconocidas de la América del sud », traduit du français par Edmundo Abastoflor et J. Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 38-46.
- CHÁVEZ SUÁREZ, JOSÉ :
- 1944 *Historia de Moxos*, 2^e édition, La Paz : Editorial « Phoenix », 510 p.
- CHÁVEZ, DANIEL ET MOYANO ROBERTO :
- 2000 *Conocimiento yuracaré sobre suelos*, Santa Cruz de la Sierra : CIDOB-DFID, 24 p. (Publicaciones Proyecto de Investigación N°13).
- CIDRE :
- 1989 *Monografía del trópico. Departamento de*

Cochabamba, rapport dactylographié, Cochabamba : CIDRE, 510 p. (Estudios Regionales).

CIDDEBENI :

- 1990 *Diagnóstico socio-económico del Bosque de Chimanes. 1^{ra} fase. El problema de la territorialidad de los pueblos indígenas. Informe final*, rapport dactylographié, Trinidad : CIDDEBENI.
- 1996a *Diagnóstico comunal participativo de la comunidad de Oromomo*, rapport manuscrit, Oromomo, s.p.
- 1996b *Diagnóstico comunal participativo de la comunidad de Santo Domingo* [Sécure], rapport manuscrit, Santo Domingo, s.p.

CLARK, CHARLES UPSON :

- 1937 « Jesuit letters to Hervás on american languages and customs », *Journal de la Société des Américanistes*, 29(1), p. 97-145.

CLASTRES, HÉLÈNE :

- 1975 *La terre sans mal : le prophétisme tupi-guarani*, Paris : Éditions du Seuil, 153 p. (Recherches anthropologiques).

COBO, BERNABÉ :

- 1964 *Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús*, tome 2, étude préliminaire et édition de Francisco Mateos, Madrid : Ediciones Atlas, 515 p. (Biblioteca de Autores Españoles 92).

COMBÈS, ISABELLE :

- 2005 *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (Siglos XVI a XX)*, La Paz : PIEB ; IFEA, 396 p.
- 2006 « De los candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano », *Journal de la Société des Américanistes*, 92(1-2), p. 137-163.

COMBÈS, ISABELLE ET AL. :

- 2005 « "Las riquezas de la tierra" : Aproximación a las rutas prehispánicas del metal en el oriente boliviano », *Socio-lógicas*, 4, p. 89-112.

COMBÈS, ISABELLE ET SAIGNES, THIERRY :

- 1991 *Alter Ego. Naissance de l'Identité Chiriguano*, Paris : Éditions de l'EHESS, 52 p. (Cahiers de l'Homme. Nv. S. XXX).

COMBÈS, ISABELLE ET HIRTZEL, VINCENT :

- 2007 « Apuntes sobre los Tamacocis », *Anuario de Estudios bolivianos, archivísticos y bibliográficos*, 13, p. 239-267.

CORTES, GENEVIÈVE :

- 2000 *Partir pour rester. Survie et mutation de sociétés paysannes andines (Bolivie)*, Paris : IRD, 413 p.

CRONISTAS CRUCEÑOS... :

- 1961 *Cronistas cruceños del Alto Perú virreinal*, Santa Cruz de la Sierra : Universidad Gabriel René Moreno, 183 p.

CRUZ DELGADILLO, JUAN (DE LA) :

- 1877 [Carta al intendente de policía de la prefectura de Santa Cruz de la Sierra Saucedo(?) sobre la desafección escolar de los alumnos de San Carlos, San Carlos, 1/09/1877], AMH : 3/100-09, f^o 1r.-1v.

CUEVA, NUÑO (DE LA) :

- 1629 [1619] [Acto por lo cual N. de la Cueva nombra Francisco Rodríguez Peinado como maestro de campo para ir al castigo de los Yuracaré, San Lorenzo el Real de la Frontera 17/04/1619], dans *Informaciones de Francisco Rodríguez Peinado*, AGI : CHARCAS 90, N.4, f^o 18r.-19v.
- 1629 [1620] [Acto por lo cual N. de la Cueva nombra nuevamente al oficio de maestro de campo Francisco Rodríguez Peinado, para que vuelva a castigar a los Yuracaré informando de la entrada que hizo bajo la precedente nominación que le había hecho, Villa de Salinas (Mizque), 29/09/1620], dans *Informaciones de Francisco Rodríguez Peinado* AGI : CHARCAS 90, N.4, f^o 20r.-23v.

CUEVA, FRANCISCO (LA) cf. LACUEVA, FRANCISCO.

DAILLANT, ISABELLE :

- 1994 *Sens dessus dessous : organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*, thèse de doctorat en ethnologie, Nanterre : Université Paris X, 591 p.
- 1997 « "Porque ahí parió la mujer de Dios." La salina de los Chimanes y la destrucción de sus petroglifos », *Boletín SIARB*, 11, p. 53-67.
- 1998 « Ils sont comme nous mais... Relations de parenté et de genre entre Chimane et "gens du dedans" », *Anthropologie et Sociétés*, 22(2), p. 75-97.
- 2003 *Sens dessus dessous : organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*, Nanterre : Société d'Ethnologie, 516 p. (Recherche américaine 6).

DANDLER, JORGE :

- 1983 *Sindicalismo campesino en Bolivia. Cambios estructurales en Ucareña. 1935-1952*, Cochabamba : CERES, 197 p. (Serie movimientos sociales /1).

DÁVALOS MENDOZA, FRANCISCO JESÚS :

- 2000 *Posición del Beni. (Antecedentes históricos : del periodo colonial a la creación del Departamento del Beni y erección de la Provincia Chapare)*, Trinidad : Prefectura del Beni ; Comité de defensa de la integridad territorial del departamento del Beni ; Comisión de límites, 44 p.

- DAY, MARJORIE : cf. NUEVAS TRIBUS (MISIONES). la historia antigua y moderna de las provincias del Rio de La Plata 1).
- DÉLÉAGE, PIERRE :
- 2005a *Le chamanisme Sharanahua. Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*, tome 1, *Apprentissage et épistémologie*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales, 423 p.
- 2005b *Le chamanisme Sharanahua. Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*, tome 2, *Chants rituels*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales, 299 p.
- DELGADO, ALEJANDRO :
- 1919 [1806] [Carta al Gobernador Intendente Viedma, Tarata, 23/09/1806], dans Wolfgang Priewasser, « Alrededor de dos épocas. Apuntes sueltos sobre la historia religiosa del Alto Perú y de la nueva República boliviana », *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 11(132), p. 598-602.
- DENEVAN, WILLIAM M. :
- 1980 [1966] *La geografía aborigen de los llanos de Mojos*, traduit de l'anglais par Josep. M. Barnadas, La Paz : Librería Editorial « Juventud », 272 p.
- DESCOLA, PHILIPPE :
- 1982 « Territorial adjustments among the Achuar of Ecuador », *Informations sur les Sciences Sociales*, 21(2), p. 299-318.
- 1992 « Societies of nature and the nature of society », dans Adam Kuper (Éd.), *Conceptualizing society*, Londres ; New York : Routledge, p. 107-126.
- 1994 « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation », dans Bruno Latour et Pierre Lemonnier (Éds), *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris : La Découverte, p. 329-344 (Recherches).
- 1996 « Constructing natures : symbolic ecology and social practice », dans Philippe Descola et Gisli Pálsson (Éds), *Nature and society*, Londres ; New York : Routledge, p. 93-116.
- 1999 « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », dans Françoise Héritier (Éd.), *De la violence II*, Paris : Odile Jacob, p. 19-44.
- 2005 *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard, 618 p. (Bibliothèque des Sciences Humaines).
- DÍAZ DE GUZMÁN, RUY :
- 1835 [1612] *Historia argentina del descubrimiento, poblacion y conquista de las provincias del Rio de La Plata*, Pedro de Angelis (Éd.), Buenos-Aires : Imprenta del Estado, 156 p. (Colección de obras y documentos relativos á
- DIETRICH, WOLF :
- 1990 *More evidence for an internal classification of tupi-guarani languages*, Berlin : Gebr. Mann Verlag, 136 p. (Indiana Beiheft 12).
- DIXON, ROBERT M. W. ET AIKENVALD, ALEXANDRA Y. (ÉDS) :
- 1999 *The Amazonian languages*, Cambridge : Cambridge University Press, 476 p. (Cambridge Language Surveys).
- DJUP, ANNICA :
- 2007 *Personhood and human-spirit relationship among the Yuracaré of the Bolivian Amazon*, Göteborg : Acta Universitatis Gothoburgensis, 237 p. (Gothenburg Studies in social Anthropology 19).
- DREYFUS, SIMONE :
- 1993 « Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie », *L'Homme*, 126-128, p. 121-140.
- DUMONT, LOUIS :
- 1975 *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, Paris : Éditions de l'EHESS, 148 p.
- EHRENREICH, PAUL :
- 1905 *Die Mythen und Legenden des Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt*, Berlin : Verlag Von A. Asher & Co., 107 p. (Supplément du *Zeitschrift für Ethnologie*, 37).
- EMMONS, LOUISE H. ET FEER, FRANÇOIS :
- 1997 [1990] *Neotropical rainforest mammals : a field guide*, 2^e édition, Chicago : University of Chicago Press, 307 p.
- ERICKSON, CLARK :
- 2000 « Lomas de ocupación en los Llanos de Moxos », dans Alicia Duran Coirolo et Roberto Bracco Boksar (Éd.), *Arqueología de las Tierras Bajas*, Montevideo : Comisión Nacional de Arqueología, p. 207-226 .
- ERIKSON, PHILIPPE :
- 1984 « De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques et Cultures*, 9, p. 105-140.
- 1996 *La griffe des aïeux : marquages du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Paris ; Louvain : Peeters, 365 p. (SELAF 358/ Langues et sociétés d'Amérique traditionnelle 5).

- ESPINOZA SORIANO, WALTER :
 2005 « Las lenguas nativas del Altiplano peruano-boliviano en el siglo XVI », *Investigaciones Sociales*, 9(14), p. 121-153.
- FAUSTO, CARLOS :
 1999 « Of enemies and pets : warfare and shamanism in Amazonia », *American Ethnologist*, 26(4), p. 933-956.
 2001 *Inimigos fiéis : história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 587 p.
 2002a « The bone affair : indigenous knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian case », *Journal of the Royal Anthropological Society*, 8(4), p. 669-691.
 2002b « Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie », *Journal de la Société des Américanistes*, 88, p. 69-90.
- FLORES, GONZALO ET BLANES, JOSÉ :
 1984 *¿Dónde va el Chaparé ?*, Cochabamba : CERES, 273 p. (Serie Cochabamba).
- FREYER, BÄRBEL :
 2000 *Los Chiquitanos. Descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII*, traduit de l'allemand par Gudrun Birk, Santa Cruz de la Sierra : APCOB, 121 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, vol. 15).
- FUENTE, JOSÉ (DE LA) :
 s.d. *Los límites Cochabamba-Beni*, Cochabamba : [2000] PDC, 314 p.
- GALEOTE TORMO, JESÚS :
 1996 *Manityana auki besiro. Gramática moderna de la lengua chiquitana y vocabulario básico*, Santa Cruz de la Sierra : Centro de Pastoral y Cultura Chiquitana ; Centro de Estudios Chiquitanos, 402 p.
 [1993]
- GARCÍA RECIO, JOSÉ MARÍA :
 1988 *Análisis de una sociedad de frontera : Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*, Sevilla : Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 534 p.
- GARCILASO DE LA VEGA (INCA) :
 1982a *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas*, tome 1, traduction de l'espagnol et édition scientifique René L. F. Durand, Paris : François Maspero, 335 p.
 [1609]
 1982b *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas*, tome 2, traduction de l'espagnol et édition scientifique René L. F. Durand, Paris : François Maspero, 271 p.
 [1609]
 1985 *Comentarios reales de los incas*, tome 1, prologue, édition et chronologie Aurelio Miró [1609]
- Quesada, 2^e édition, Caracas : Biblioteca Ayacucho, 275 p.
- GARRIGA, ANTONIO :
 1906 « Linderos de los pueblos de las misiones de Mojos, declarados y confirmados por el Padre Provincial Antonio Garriga en su visita de 10 de Octubre de 1715 », dans Víctor M. Maurtua (Éd.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*, tome 10, *Mojos (tomo segundo)*, Madrid : Imprenta de los Hijos de G. M. Hernández, p. 34-42.
 [1715]
- GIBBON, LARDNER :
 1993 *Exploración del Valle del Amazonas*, tome 2, traduit de l'anglais par Patricia Yataco et Talia Levin de Amsel, Quito ; Iquitos : Abya-Yala ; IAP-CETA, 448 p. (Monumenta Amazónica D-4).
 [1854]
- GICKLHORN, RENÉE :
 1962-1963 « Notizen über die Yuracarées von Thaddäus Haenke aus den Jahren 1796 und 1798 », *Archiv für Völkerkunde*, 17-18, p. 29-47.
 1997 « Apuntes sobre los Yuracares de Thaddäus Haenke de los años 1796 y 1798 », traduit de l'allemand par Edmundo Abastoflor et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 128-136.
 [1962-1963]
- GIJN, RIK (VAN) :
 2004 « Number in the Yurakaré noun phrase », dans Leonie Cornips et Jenny Doetjes (Éds.), *Linguistics in the Netherlands*, Amsterdam ; Philadelphia : John Benjamins, p. 69-79.
 2005 « Head marking and dependent marking of case relations in Yurakaré », dans Mengistu Amberber et Helen de Hoop (Éds.), *Competition and variation in natural languages : the case for case*, Oxford ; New York : Elsevier Press, p. 41-72.
 2006 *A grammar of Yurakaré*, Phd, Nijmegen : Radboud Universiteit, 375 p.
- GIJN, RIK (VAN) ; HIRTZEL, VINCENT ET GIPPER SONJA :
 2009 « Updating and loss of color terminology in Yurakaré : an interdisciplinary point of view » ms.
- GOINS, JOHN FRANCIS :
 1967 *Huayculi. Los Indios Quichua del valle de Cochabamba, Bolivia*, México : Instituto Indigenista Interamericano, 242 p. (Ediciones Especiales : 47).
- GONZÁLES, JUAN :
 1990 *Visita de los Yndios Churumatas e Yndios Charcas de Totora que todos estan en cabeza de su magestad*, transcription et introduction [1560]

- de Raimund Shramm, La Paz : MUSEF, 63 p. (Fuentes Primarias).
- GONZÁLEZ, MARTÍN :
- 1903 [1556] « Carta de Martín Gonzalez, clérigo, al emperador Don Carlos, dando noticia de las expediciones hechas y de los atropellos cometidos despues de prision del Gobernador Alvar Nuñez Cabeza de Vaca », dans Ulrich Schmidel, *Viaje al Río de la Plata*, notes bibliographiques et biografiques de Bartolomé Mitre, prologue, traduction et annotations de Samuel A. Lafone Quevedo, Buenos Aires : Cabaut y Cía. Editores, p. 467-485.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, DIEGO :
- 1952 [1808] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*, édition de Raúl Porras Barrenechea, Lima : Impr. Santa María, 697 p.
- GORLERI, HUGOLINO [ATTRIBUÉ À] :
- 1996 [1875] *El colegio de Tarata y sus misiones*, édition de Maurizio Valcanover, Tarata : Convento "San José", 36 p. (Fuentes Menores 1).
- GOW, PETER :
- 1991 *Of mixed blood : kinship and history in Peruvian Amazonia*, Oxford : Clarendon Press, 331 p. (Oxford studies in social and cultural anthropology).
- 2001 *An amazonian myth and its history*, Oxford : Oxford University Press, 338 p. (Oxford studies in social and cultural anthropology).
- GRAY, ANDREW :
- 1996 *The Arakmbut of Amazonian Peru*, tome 1, *Mythology, spirituality and history*, Providence ; Oxford : Berghahn Books, 324 p.
- GREENBERG, JOSEPH H. :
- 1987 *Language in the Americas*, Stanford : Stanford University Press, 438 p.
- GRENAND, FRANÇOISE :
- 1982 *Et l'homme devint jaguar : univers imaginaire et quotidien des Indiens Wayãpi de Guyane*, Paris : L'Harmattan, 433 p. (Collection Amérindienne).
- GUTIÉRREZ, RAMIRO :
- 1997 « Trinitarios y yuracarés en la región Alto Beni : grupos de peregrinos en busca de la Santa Tierra », dans *Reunión anual de etnología 1996*, La Paz : MUSEF, p. 97-111, (Serie Anales de la Reunión Anual de Etnología, n. 10).
- GUTIÉRREZ ROJAS, VÍCTOR HUGO ET SILVA SANDOVAL, JULIO :
- 2002 *Información técnica para el procesamiento industrial de 134 especies maderables de Bolivia*, La Paz : FAO-PAFBOL, 372 p.
- GYARMATI, JÁNOS ET VARGA ANDRÁS (ÉD.) :
- 1999 *The chacaras of war. An Inka State estate in the Cochabamba Valley, Bolivia*, traduit du hongrois par Magdalena Seleanu, Budapest : Museum of Ethnography, 126 p.
- HAENKE, TADEO :
- 1915 [1810] [1796] [La misión del Coni. Informe presentado al Gobernador Intendente Francisco de Viedma, Cochabamba, 7/1/1796], dans « Noticia de la fundación de la Conversión de San José del Coni, traslación de ella á las márgenes del río Chimoré », *Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia*, 7(73), p. 217-220.
- 1913 [1810] [1796] « Descripción geográfica, física e histórica de las montañas de la nación de indios Yuracares, parte más septentrional de la provincia de Cochabamba », dans Museo Mitre, *Documentos del archivo Belgrano*, tome 2, Buenos Aires : Imprenta de Coni Hermanos, p. 133-134, p. 147-154, p. 159-163.
- 1974a [1796] « Descripción geográfica, física e histórica de las montañas habitadas por la nación de indios yuracarés », dans *Tadeo Haenke. Su obra en los Andes y la selva boliviana*, La Paz ; Cochabamba : Editorial Los Amigos del Libro, p. 141-157.
- 1974b [1796] « La mision del Coni en Yuracares », dans *Tadeo Haenke. Su obra en los Andes y la selva boliviana*. La Paz ; Cochabamba : Editorial Los Amigos del Libro, p.159-166.
- HARRIS, OLIVIA :
- 1987 « De la fin du monde. Note depuis le Nord-Potosi », *Cahier des Amériques latines*, N.S., 6, p. 93-118.
- HÉRITIER, FRANÇOISE :
- 1981 *L'exercice de la parenté*, Paris : Hautes Études ; Éditions du Seuil, 199 p.
- 1997 [1994] *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris : Odile Jacob, 338 p. (Opus 63).
- HERVAS, LORENZO :
- 1784 *Catalogo delle lingue conosciute e notizia della lor affinita', e diversita'*, Cesena : Per Gregorio Biasini all'Insegna di Pallade, 252 p.
- HINOJOSA, INÉS ; UZQUIANO, ENRIQUE ET FLORES, JAVIER :
- 2001 *Los Yuracare : su conocimiento, experiencia y la utilización de recursos vegetales en el Río Chaparé*, La Paz : FONAMA-EIA, 175 p.
- HIRTZEL, VINCENT :
- 1997 *Les métamorphoses humaines et animales dans la mythologie wayana : procès et contexte d'occurrence*, Mémoire de Maîtrise. Nanterre : Université de Paris X Nanterre, 210 p.

- 2007a « Les gardes parcs et les maîtres de animaux. Protection, souveraineté et politique ontologique », dans Adel Selmi et Vincent Hirtzel (Éds), *Gouverner la nature*, Paris : L'Herne, p. 65-80, (Cahiers d'Anthropologie n°3).
- 2007b « L'actualisation du devenir du monde : métamorphose d'un récit mythologique amazonien », dans Pierre Rouillard, avec Catherine Perlès et Emmanuel Grimaud (Éds) *Mobilités, Immobilisme. L'emprunt et son refus*, Paris : Édition de Boccard, p. 185-199 (Colloques de la Maison René-Ginouvès 3)
- HOFFMANN, CARLOS (ÉD.) :
- 1994 *Diagnóstico socioeconómico del área colonizada del parque Nacional Isiboro-Sécure. Borrador final*, rapport dactylographié, Cochabamba : Unidad del Trópico (Equipo de acción regional), 105 p.
- HOGBIN, IAN :
- 1970 *The island of menstruating men. Religion in Wogeo, New Guinea*, Scranton ; Londres ; Toronto : Chandler, 196 p. (Chandler publications in anthropology and sociology).
- HOLMBERG, ALLAN R. :
- 1978 *Nómadas del arco largo*, traduit de l'anglais par Gabriel et Gloria Escobar, México : Instituto Indigenista Interamericano, 249 p.
- HOLTEN, HERMANN (VON) :
- 1877 « Das Land des Yurakarer und desser Bewohner », *Zeitschrift für Ethnologie*, 9, p. 105-115.
- 1997 « La tierra de los yuracarés y sus habitantes », traduit de l'allemand par Edmundo Abastoflor et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 18-28.
- HUGH-JONES, STEPHEN :
- 1996 « Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l'ambivalence de certains amazoniens envers la consommation de viande », *Terrain*, 26, p. 123-148.
- HUXLEY, FRANCIS :
- 1980 *Aimables sauvages*, traduit de l'anglais par [1973] Monique Lévi-Strauss, 2^e édition, Paris : Plon, [1956] 344 p. (Terre Humaine / Press Pocket).
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA :
- [2001] « Bolivia : población por sexo y área según departamento, provincia y municipio, censo 2001 », ressource Internet disponible sur : <<http://www.ine.gov.bo/indice/visualizador.aspx?ah=PC20102.HTM>> (consulté le 26 juin 2008).
- ISBELL, BILLIE JEAN :
- 1978 *To defend ourselves : ecology and ritual in an Andean village*, Austin : University of Texas (Institute of Latin American Studies), 289 p.
- JAKOBSON, ROMAN :
- 1962 « 'Why "mama" and "papa" ?' », dans Roman [1960] Jakobson *Selected Writings*, Tome 1, *Phonological Studies*, Paris ; The Hague : Mouton & Co ; S-Gravenhage, p. 538-545.
- JIMÉNEZ BEJARANO, BERNARDO :
- 1909 [1797] [Carta dirigida al Gobernador Intendente Francisco de Viedma, pidiendo que la Junta de Hacienda Provincial le agilice fondos para su secunda entrada a las Misiones de Yuracares así que para el traslado de la misión de Coni a Chimoré, Cochabamba, 23/04/1797], dans « Documentos sobre la antigua Misión del Chimoré del Colegio de Tarata », *Archivo de la Comisaría Francis-cana de Bolivia*, 1(8), p. 209-211.
- 1915 [1796] « Diario de la entrada a las montañas habitadas de la Nación de Indios Yuracarés, que en el año 1796, hizo el R. P. Fr. Bernardo Jiménez Bejarano, Prefecto de Misiones del Colegio de San José de Tarata con los Padres Fr. Pedro Fernández, y Fr. Hilario Coche individuos de dicho colegio », publié en série, *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 7(74) p. 49-53 ; 7(75) p. 77-81 ; 7(76) p. 113-117 ; 7(77) p. 142-147.
- JULIEN, CATHERINE J. :
- 1998 « Coca production on the Inca frontier : the Yungas of Chuquioma », *Andean Past*, 5, p. 129-160.
- 2007 « "Kandire in real time and space : Sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes », *Ethnohistory*, 54(2), p. 245-272.
- 2008 *Desde el oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*, Santa Cruz de la Sierra : Fondo Editorial Gobierno Municipal Autonomo de Santa Cruz de la Sierra, 289 p.
- KARADIMAS, DIMITRI :
- 2000 « Parenté et alliance miraña », *L'Homme*, 154-155, p. 599-612.
- KEY, MARY RICHIE :
- 1979 *The grouping of South American languages*, Tübingen : Gunter Narr Verlag, 170 p. (Ars linguistica 2).
- KELM, HEINZ :
- 1964 « Die Sitte des Pfeilduell bei den Yuracaré (Ostbolivien) », *Baessler-Archiv*, 12, p. 281-310.
- 1966 « Kulturkonstanz und Kulturwandel bei den Yurakaré (Ostbolivien) », *Baessler-Archiv*, 14, p. 65-102.
- 1997 [1964] « La costumbre del duelo de flechas entre los Yuracare (Bolivia Oriental) », traduit de l'allemand par Edmundo Abastoflor et Julio

- Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 178-203.
- 1997 « Constancia y cambio cultural entre los Yuracares (Bolivia Oriental) », traduit de l'allemand par Edmundo Abastoflor et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 137-177.
- KOCH-GRÜBBERG, THEODOR :
- 1921 *Indianermärchen aus Südamerika*. Jena : E. Diederichs, 343 p.
- 1997 « Fábulas indias de Sudamérica », extrait traduit de l'allemand par Edmundo Abastoflor et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 90-93.
- LACHNER-EITZENBERGER, UTE MARIA :
- 2006 *Medicina traditional. Ergebnisse einer ethnomedizinischen Feldstudie bei den Chiquitano in Bolivien*, thèse de doctorat en médecine : Ludwig-Maximilians-Universität, München, 415 p.
- LACUEVA, FRANCISCO :
- 1920 [Carta al Arzobispo de Charcas, Benito de Moxó y de Francoli, s.l., 5/8/1807], extraits publiés dans Wolfgang Priewasser, « Alrededor de dos épocas. Apuntes sueltos sobre la historia religiosa del Alto Perú y de la nueva República boliviana », *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 12(136), p. 124-125.
- 1920 [Carta al Guardián del Colegio de Tarata, Juan Hernández, Ypachimucu, 16/01/1809], dans Wolfgang Priewasser, « Alrededor de dos épocas. Apuntes sueltos sobre la historia religiosa del Alto Perú y de la nueva República boliviana », *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 12(136), p. 125-129.
- 1920 [Apuntes sueltos], extraits publiés dans Wolfgang Priewasser, « Alrededor de dos épocas. Apuntes sueltos sobre la historia religiosa del Alto Perú y de la nueva República boliviana », *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 12(136), p. 177-179.
- 1920 [Carta al Gobernador Medina(?), s.l.n.d.], extraits publiés dans Wolfgang Priewasser, « Alrededor de dos épocas. Apuntes sueltos sobre la historia religiosa del Alto Perú y de la nueva República boliviana », *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 12(137), p. 278-280
- 1920 [Carta al Gobernador de Moxos, s.l.n.d.], extraits publiés dans Wolfgang Priewasser, dans « Alrededor de dos épocas. Apuntes sueltos sobre la historia religiosa del Alto Perú y de la nueva República boliviana », *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 12(140), p. 342-343.
- LACUEVA, FRANCISCO cf. aussi ADAM, LUCIEN
- LARA DELGADO, KANTUTA :
- 2002 « Las comunidades yuracarés de San Pablo y Tres de Mayo », dans Zulema Lehm (Éd.), *Matrimonios interétnicos : reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los Llanos de Mojos*, La Paz : PIEB, p. 101-155.
- 2006 « La consommation de chicha chez les Yuracaré de San Pablo, Río Isiboro », traduit de l'espagnol par Isabelle Daillant, dans Philippe Erikson (Éd.), *La Pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*, Saint-Nicolas-de-Port : Musée Français de la Brasserie.
- LARSON, BROOKE :
- 1992 *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*, traduit de l'anglais par Frederic Vallvé, La Paz ; Cochabamba : CERES ; HISBOL, 435 p. (Biblioteca Andina 13).
- LASINGER, FULGENCIO :
- 1914 « Exploración del Ichilo », *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 7(68), p. 249-253.
- LAUZANNE, LAURENT ET LOUBENS, GÉRARD :
- 1985 *Peces del río Mamore*, Paris : ORSTOM, 116 p. (Travaux et documents n°192).
- LEHM, ZULEMA :
- 1999 *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el Territorio y la Dignidad*, Santa Cruz de la Sierra : APCOB, CIDDEBENI, OXFAM América, 151 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, vol. 15).
- LEHM, ZULEMA (ÉD.) :
- 2002 *Matrimonios interétnicos : reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los Llanos de Mojos*, La Paz : PIEB, 274 p. (Investigación n°12).
- LEPRI, ISABELLA :
- 2003 'We are not the true people'. *Notion of identity and otherness among the Ese Ejja of Northern Bolivia*, PhD, London : London School of Economics and Political Science, 314 p.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE :
- 1962 *La pensée sauvage*, Paris : Plon, 389 p.
- 1964 *Le cru et le cuit*, Paris : Plon, 402 p. (*Mythologiques* 1).
- 1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris ; La Haye : Mouton & Co, 591 p.

- 1981 *L'homme nu*, Paris : Plon, 688 p. (*Mythologiques* 4).
- 1985 *La potière jalouse*, Paris : Plon, 314 p.
- 1991 *Histoire de Lynx*, Paris : Plon, 363 p.
- LIMA, TÂNIA STOLZE :
- 1996 « O Dois e seu múltiplo : reflexões sobre o Perspectivismo em uma cosmologia Tupi », *Mana*, 2(2), p. 21-47.
- 2005 *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*, São Paulo ; Rio de Janeiro : UNESP ; ISA ; Nuti, 399 p.
- LIMPIAS, JUAN (DE) :
- 1906 [1636-1638] [1635] [Relación de J. de Limpias, San Lorenzo, 14/12/1635], dans « Consultas hechas á S.M. por Don Juan de Lizarazu, Presidente de Charcas, sobre su entrada á los Moxos ó Toros », dans Víctor M. Maurtua (Éd.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*, tome 9, *Mojos (tomo primero)*, Madrid : Imprenta de los Hijos de G. M. Hernández, p. 167-171.
- LIZÁRRAGA, REGINALDO (DE) :
- 1916a [ca. 1604] *Descripción colonial. (Libro primero)*, édition scientifique de Ricardo Rojas, Buenos Aires : Librería de la Facultad de Juan Roldán, 309 p. (Biblioteca Argentina vol. 13).
- 1916b [ca. 1604] *Descripción colonial. (Libro segundo)*, édition scientifique de Ricardo Rojas, Buenos Aires : Librería de la Facultad de Juan Roldán, 306 p. (Biblioteca Argentina vol. 14).
- LIZOT, JACQUES :
- 1971 « Remarque sur sur le vocabulaire de parenté yanômami », *L'Homme*, 11(2), p. 25-38.
- 1996 « Sang et statut des homicides chez les Yanomami centraux (Venezuela) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14, p. 105-126.
- LLOYD, JOHN AUGUSTUS :
- 1854 « Report of a journey across the Andes, between Cochabamba and Chimoré, to the westward of the trader's route, with remarks on the proposed communication between Bolivia and the Atlantic, via the Amazon », *Journal of the Royal Geographical Society*, 24, p. 259-266.
- 1997 [1854] « Reportaje de un viaje a través de los Andes entre Cochabamba y Chimoré, al lado occidental de la ruta de los comerciantes, con observaciones sobre la propuesta comunicación entre Bolivia y el Atlántico a través del Río Amazonas », traduit de l'anglais par Mauricio Roche et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 11-17.
- LONGO, STELLA :
- 2000-2001 « Análisis de dos versiones chiriguanas del mito tupí-guaraní de los mellizos divinos », *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 64-65, p. 215-241.
- LOUKOTKA, ČESTMÍR :
- 1968 *Classification of South American Indian languages*, édition de Johannes Wilbert, Los Angeles : Latin American Center, University of California, 453 p. (Reference series 7).
- LUMBRERAS, LUIS G. :
- 1974 [1969] *The peoples and cultures of ancient Peru*, traduit de l'espagnol par Betty J. Meggers, Washington : Smithsonian Institution, 248 p.
- LUQUE, ANTONIO (DE) :
- 1914 [1603] [1597] [Declaración de testigo, San Lorenzo, 23/07/1597], dans « Informaciones de oficio y parte de Gonzalo de Sólis Holguín », dans Ricardo Mujía (Éd.), *Bolivia-Paraguay : exposición de los títulos que consagran el derecho territorial de Bolivia, sobre la zona comprendida entre los ríos Pilcomayo y Paraguay, Anexos*, tome 3, (*Época Colonial*), La Paz : Editorial, "El Tiempo", p. 96-103.
- LUSAGNET, SUZANNE :
- 1961 « Vocabulaires Samuku, Morotoko, Porturero et Guarañoka, précédés d'une étude historique et géographique sur les anciens Samuku du Chaco Bolivien et leurs voisins », *Journal de la Société des Américanistes*, 50, p. 185-243.
- LUSTIG, WOLF ET RAMIREZ, GILBERT
- 1996-2003 *Ñe'ëndy. Diccionario Guaraní Interactivo*, ressource Internet disponible sur : <<http://www.staff.uni-mainz.de/lustig/guarani/dicc/woe-rtlok.htm>> (consulté le 23 juillet 2005).
- MCCALLUM, CECILIA :
- 1955 « Alteridade e sociabilidade Kaxinauá : perspectivas da antropologia da vida diária », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(38), p. 127-136.
- MCQUOWN, NORMAN A. :
- 1955 « The indigenous languages of Latin America », *American anthropologist*, 57, p. 501-570.
- MACLEAN STEARMAN, ALLYN :
- 1985 *Camba and Kolla : migration and development in Santa Cruz, Bolivia*, Orlando : University Presses of Florida, 228 p.
- MARBÁN, PEDRO :
- 2005 [1700] « Breve noticia de las misiones de infieles, que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las Provincias de los Mojos », dans Josep M. Barnadas et Manuel Plaza (Éd.), *Mojos : seis relaciones jesuíticas : geografía – etnografía – evangelización 1670-1763*, Cochabamba : Historia Boliviana, p. 53-76.

- MARBÁN, PEDRO ; BARAZE, CIPRIANO ET CASTILLO, JOSEPH (DEL) :
- 1898 « Relación de la Provincia de la Virgen del Pilar de Mojos o carta de los Padres que residen en la misión de Mojos para el P. Hernando Cabero de la Cía de IHS de la Prov. del Perú, en la que dan noticia de lo visto, oído y experimentado en el tiempo que están en ella », *édition de Manuel V. Balli-vián, Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, 1(2), p. 120-161.
- MARTÍN (INDIO CHANÉ) :
- 1585 [Confesión de Martín indio que dijo que así le habían puesto su nombre y que no es cristiano], dans *Relación y recaudos que don Lorenzo Suárez de Figueroa envió de las cosas de estado de la guerra de los chiriguanaes*, AGI : PATRONATO 235, R.11, Bloque 1, f° 68r.-69v.
- MARTÍNEZ, GABRIEL :
- 1994 « Jalq'as y yamparas : ¿Gente de arriba y gente de abajo ? », dans Rossana Barragán, "¿ Indios de arco y flecha ?" *Entre la historia y la arqueología de las poblaciones del norte de Chuquisaca*, Sucre : ASUR, p. 11-39.
- 2001 « Saxra (Diablo) / Pachamama. Música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a », *Estudios Atacameños*, 21, p. 133-151.
- MATHER, KIRTLEY F. :
- 1922 « Exploration in the land of the Yuracares : Eastern Bolivia », *Geographical Review*, 12, p. 42-56.
- 1997 « Exploración en la tierra de los Yuracares, Bolivia oriental », traduit de l'anglais par Mauricio Roche et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 94-102.
- MATHEWS, EDWARD D. :
- 1879 *Up the Amazon and Madeira rivers through Bolivia and Peru*, London : Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 402 p.
- MAURTUA, VÍCTOR MANUEL :
- 1906a *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*, tome 9, *Mojos (tomo primero)*, Madrid : Imprenta de los Hijos de G. M. Hernández, 224 p.
- 1906b *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*, tome 10, *Mojos (tomo segundo)*, Madrid : Imprenta de los Hijos de G. M. Hernández, 280 p.
- MENDOZA, SIMÓN ET MENDOZA, RIGOBERTO :
- 1893 *Exploración de Moletto : informe presentado al Supremo Gobierno de la República por órgano del Señor Prefecto del Departamento de Cochabamba, por la comisión organizada al efecto en el mes de julio último*, Cochabamba : Imprenta del Herald, 95 p.
- MENGET, PATRICK :
- 1993 « Les frontières de la chefferie : remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil) », *L'Homme*, 126-128, 1993, p. 59-76.
- MERUVIA BALDERRAMA, FANOR :
- 2000 *Historia de la coca : los Yungas de Pocona y Totorá (1550-1900)*, La Paz : Plural Editores ; CERES ; Alcaldía de Totorá, 263 p.
- MESIA, DIEGO CRISTÓBAL :
- 1692 [Carta al Rey a propósito del abandono de las chacras de coca de los Yungas de Pocona. Remedio que propone], dans *Cartas de Audiencia (expediente sobre reducción de la doctrina de los Yungas)*, AGI : CHARCAS 25, R.6, N.45, Bloque 1, f° 1r.-6v.
- MÉTRAUX, ALFRED :
- 1928 *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-guarani*, Paris : Leroux, 257 p.
- 1929 « Un ancien document peu connu sur les Guarayú de la Bolivie orientale. Missio in Provinciam Sanctae Crucis in Annuae Societatis Iesu 1589 », *Anthropos*, 24(5-6), p. 913-941.
- 1931 « Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano », *Revista del Museo de La Plata* (Buenos Aires), 33, p. 119-184.
- 1942 *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*, Washington : Government printing office, 182 p. (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 134).
- 1943 « The social organization and religion of the Mojo and Manasi », *Primitive Man*, 16(1-2), p. 1-30.
- 1946 « Twin heroes in south american mythology », *Journal of American Folklore*, 59, p. 114-123.
- 1948a « Tribes of eastern Bolivia and Madera », dans Julian H. Steward (Éd.), *Handbook of South American Indians*, tome 3, *The tropical forest tribes*, Washington : Government printing office, p. 381-454 (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143).
- 1948b « Tribes of the eastern slopes of the Bolivian Andes », dans Julian H. Steward (Éd.), *Handbook of South American Indians*, tome 3, *The tropical forest tribes*, Washington : Government printing office, p. 465-504 (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143).
- 1982 *Les Indiens de l'Amérique du sud*, Paris : A. M. Métailié, 138 p. (Collection Traversées).

- 1983 *Les Incas*, 2^e édition, Paris : Éditions du Seuil,
[1961] 91 p. (Points. Histoire).
- MEYERS, ALBERT :
- 1999 « Reflexiones acerca de la periodización de la cultura Inka : perspectivas desde Samaipata, Oriente de Bolivia », dans Cristina Diez Marín (Éd.), *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, tome 1, La Plata, Buenos Aires : Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, p. 239-251.
- MIHOTEK, KATHY (ÉD.) :
- 1996 *Comunidades, territorios indígenas y biodiversidad en Bolivia*, Santa Cruz de la Sierra : CIMAR ; Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, 359 p.
- MILLER, LEO E. :
- 1917a « Across the bolivian highlands from Cochabamba to the Chaparé », *American Review*, 4, p. 267-283.
- 1917b « The Yuracare Indians of eastern Bolivia », *American Review*, 4, p. 450-464.
- 1918 *In the wilds of South America. Six years of exploration in Colombia, Venezuela, British Guiana, Peru, Bolivia, Argentina, Paraguay, and Brazil*, New-York : Charles Scribner's Sons, 424 p.
- 1997
[1917a] « A través de las tierras altas bolivianas desde Cochabamba al Chaparé », traduit de l'anglais par Mauricio Roche et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 70-80.
- 1997
[1917b] « Los indígenas Yuracarés de Bolivia oriental », traduit de l'anglais par Mauricio Roche et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 81-89.
- MUJÍA, JUAN MARIANO ET ONDARZA, JUAN :
- 2003
[1901]
[1845] « Descripciones geográficas y estadísticas del Departamento de Cochabamba », dans Federico Blanco, avec des ajouts de Pedro Aniceto Blanco et de Manuel V. Ballivián, *Diccionario geográfico del departamento de Cochabamba*, Cochabamba : CESU-UMSS, p. 259-276.
- MURATORI, LUDOVICO ANTONIO :
- 1983
[1754]
[1743] *Relation des missions du Paraguay*, traduit de l'italien par Félix Esprit de Lourmel, Paris : La Découverte ; Maspero, 194 p.
- MURDOCK, GEORGE PETER :
- 1981 *Atlas of world cultures*, Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 151 p.
- NORDENSKIÖLD ERLAND :
- 1910 « Meine Reise in Bolivia, 1908-1909 », *Globus*, 47, p. 213-219.
- 1922a *Indianer und Weisse in Nordostbolivien*, Stuttgart : Strecker und Schröder, 223 p.
- 1922b « La moustiquaire est-elle indigène en Amérique du sud ? », *Journal de la Société des Américanistes*, 14, p. 119-126.
- 1997
[1910] « Mi viaje a Bolivia 1908-1909 », traduit de l'allemand par Edmundo Abastoflor et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 47-52.
- 1997
[1922a] « Indios y Blancos en el Noreste de Bolivia – Capítulos V-VIII », traduit de l'allemand par Edmundo Abastoflor et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 53-69.
- 2001
[1924] *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*, traduit de l'allemand par Gudrun Birk et Angel E. García, La Paz : APCOB, 438 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, vol. 18, tomo I).
- 2002
[1912] *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*, traduit de l'allemand par Gudrun Birk et Angel E. García, La Paz : APCOB, 312 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, vol. 18, tomo II).
- 2003
[1922a] *Indios y Blancos. En el Nordeste de Bolivia*. Traduit de l'allemand par Gudrun Birk et Angel E. García, La Paz : APCOB, 239 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, vol 18, tomo III).
- NUEVAS TRIBUS (MISIONES) :
- [1980?] [Teaching materials Yuracaré], texte dactylographié, Cochabamba : Nuevas Tribus.
- 1991a *Buibu emejmejbëshë Jesucristola, naa Juan teremtëjtiti*, texte dactylographié, Cochabamba : Nuevas Tribus, 47 p.
- 1991b *Diccionario Yuracare – Castellano*, texte dactylographié, Cochabamba : Nuevas Tribus, 115 p.
- 1991c *Diccionario Castellano – Yuracare*, texte dactylographié, Cochabamba : Nuevas Tribus. [pagination recommençant à chaque lettre de l'alphabet].
- NUÑEZ, LORENZO :
- 1893 « Camino al Sécure », *El Herald*, Cochabamba, édition du 13/04.
- ORBIGNY, ALCIDE (D') :
- 1838-1839 *L'Homme Américain (de l'Amérique méridionale) considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*. Paris : Pitois-Levreut ; Strasbourg : F.G. Levraut, 423 p.
- 1839-1843 *Voyage dans l'Amérique méridionale. (Le*

- Brésil, La République orientale de l'Uruguay, la République argentine, la Patagonie, la République du Chili, la République de Bolivia, la République du Pérou, exécuté pendant les années 1826, 1827, 1828, 1829, 1830, 1831, 1832 et 1833, tome 2, Partie historique.* Paris : P. Bertrand ; Strasbourg : V. Levrault, 667 p.
- 1844 *Voyage dans l'Amérique méridionale. (Le Brésil, La République orientale de l'Uruguay, la République argentine, la Patagonie, la République du Chili, la République de Bolivia, la République du Pérou), exécuté pendant les années 1826, 1827, 1828, 1829, 1830, 1831, 1832 et 1833, tome 3, 1^{ère} partie, Partie historique.* Paris : P. Bertrand ; Strasbourg : V. Levrault, 464 p.
- 1846a *Voyage dans l'Amérique méridionale. (Le Brésil, La République orientale de l'Uruguay, la République argentine, la Patagonie, la République du Chili, la République de Bolivia, la République du Pérou), exécuté pendant les années 1826, 1827, 1828, 1829, 1830, 1831, 1832 et 1833, tome 3, 2^{ème} partie, Géographie,* Paris : P. Bertrand ; Strasbourg : V. Levrault, 321 p.
- 1846b *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia,* París : Librería de los Señores Gide y Compañía, 458 p.
- ORELLANA ANTONIO (DE) :
- 1906 [1687] « Carta del Padre Antonio de Orellana, sobre el origen de las misiones de Mojos », dans Víctor M. Maurtua (Éd.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*, tomo 10, *Mojos (tomo segundo)*, Madrid : Imprenta de los Hijos de G. M. Hernández, p. 1-24.
- ORELLANA HALKYER, RENÉ :
- 1996 *Conflicto y construcción territorial étnica. Caso Pueblo Yuracaré del río Chapare*, mémoire de *licenciatura* en sociologie, Cochabamba : Universidad Mayor de San Simón ; Facultad de Ciencias Económicas y Sociología, 149 p.
- ORTIZ DE MAYDA, PEDRO :
- 1644 [Testimonio de P. Ortiz de Mayda, Villa de Salinas, 19/1/1644], dans *Traslado de la información hecha de oficio por provisión de la Real Audiencia de la Plata sobre la jornada de los moxos y raches y sus conveniencias por la jurisdicción de Mizque y Pocona e otros fundamentos*, AGI : LIMA 166, Bloque 2, f° 35r.-39v.
- OTT, WILLIS ET BURKE DE OTT, REBECCA :
- 1983 *Diccionario Ignaciano y Castellano. Con apuntes gramaticales*, Cochabamba : Instituto Lingüístico de Verano; Ministerio de Educación y Cultura, 644 p.
- OVERING, JOANNA :
- 1985 « Introduction », dans Joanna Overing (Éd.), *Reason and Morality*, London ; New York : Tavistock Publications, p. 1-28.
- 1989 « Styles of manhood : an Amazonian contrast in tranquillity and violence », dans Signe Howell et Roy Willis (Éds), *Societies at peace : anthropological perspectives*, London; New York : Routledge, p. 79-99.
- 1999 « Elogio do cotidiano : a confiança e a arte da vida social em uma comunidade Amazonica », *Mana*, 5(1):81-108
- OVERING, JOANNA ET PASSES, ALAN :
- 2000 « Introduction : conviviality and the opening up of Amazonian anthropology », dans Joana Overing et Alan Passes (Éds), *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London ; New York : Routledge, p. 1-30.
- PAREJAS MORENO, ALCIDES :
- 1979 *Historia del Oriente Boliviana*, Santa Cruz de la Sierra : Publicaciones de la Universidad Gabriel René Moreno, 150 p. (Colección Centenario).
- PÄRSSINEN, MARTTI :
- 2003 « When did the Guaraní expansion toward the Andean foothills begin », dans Martti Pärssinen et Antti Korpisaari (Éd.), *Western Amazonia – Amazônia ocidental. Multidisciplinary studies on ancient expansionistic movements, fortifications and sedentary life*, Helsinki : Renvall Institute for Area and Cultural Studies ; University of Helsinki, p. 73-89.
- PÄRSSINEN, MARTTI ; SIIRIÄINEN, ARI ET KORPISAARI, ANTTI :
- 2003 « Fortifications related to the Inca expansion », dans Martti Pärssinen et Antti Korpisaari (Éd.), *Western Amazonia – Amazônia ocidental. Multidisciplinary studies on ancient expansionistic movements, fortifications and sedentary life*, Helsinki : Renvall Institute for Area and Cultural Studies ; University of Helsinki, p. 29-72
- PAZ, SARELA :
- 1991 *Hombres de río, hombres de camino : relaciones interétnicas en las nacientes del Río Mamoré*. Mémoire de *licenciatura* en sociologie. Cochabamba : Universidad Mayor de San Simón, Facultad de Ciencias Económicas y Sociología, 199 p.
- PAZ, SARELA ; SUAZNABAR, BERTHA ET GARNICA, ANA :
- 1989 *La religión yuracaré y su proceso de transfiguración*. Mémoire de séminaire d'idéologie, Cochabamba : Universidad Mayor de San

- Simón, Facultad de Ciencias Económicas y Sociología, 154 p.
- PAZ, SARELA ET AL. :
- 1995 « Estudio comparativo : árboles y alimentos en dos comunidades indígenas del Oriente boliviano », *Debate Regional*, 17, p. 9-123.
- PENTIMALLI, MICHELA :
- 1999 « Los Yuracarees y su territorio en la mira(da) del otro durante el gobierno de Fransisco de Viedma (1784-1809) » *Anuario* (ABNB), 5, p. 351-368.
- PEREIRA HERRERA, DAVID M. ET BROCKINGTON, DONALD L. (ÉD.) :
- 2000 *Investigaciones arqueológicas en las tierras tropicales del departamento de Cochabamba-Bolivia*, Cochabamba : UMSS ; Instituto de Investigaciones antropológicas, Museo Arqueológico, 210 p. (Cuadernos de Investigación. Serie Arqueología N°9).
- PÉREZ, ELIZARDO :
- 1962 *Warisata. La Escuela-ayllu*. La Paz : Grafica E. Burillo, 498 p.
- PÉREZ, IGNACIO :
- 1998 *Instrucción dada a Don Ygnacio Peres para la Visita de las reducciones de Indios Yuracarees*, édition de Maurizio Valcanover, Tarata : Convento San José, 86 p. (Fuentes menores N°2).
- PÉREZ DIEZ, ANDRÉS :
- 1999 « Nuevos datos sobre el parentesco sirionó », dans Mario Califano (Éd.), *Los indios Sirionó de Bolivia oriental*, Buenos Aires : Ciudad Argentina, p. 241-259.
- PIERINI, FRANCISCO :
- 1912 « Un capítulo de historia Yuracaré », article publié en série, *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 4(37), p. 24-28 ; 4(38), p. 74-79.
- PINTO PARADA, RODOLFO :
- 1978 *Rumbo al Beni*, Cochabamba : Editorial Serrano, 245 p.
- PLATT, TRISTAN ; BOUYASSE-CASSAGNE, THÉRÈSE ET HARRIS, OLIVIA :
- 2006 *Qaraqara-Charka : mallku, inka y rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*, Lima ; La Paz : IFEA ; Plural editores. 1088 p.
- POLO DE ONDEGARDO, JUAN :
- 1873 « Report of the lineage of the Yncas, and how they extended their conquests », dans Clement Markham (Éd.), *Narratives of the rites and laws of the Ynca*, Londres : Printed for the Hakluyt society, p. 151-170.
- PRIEWASSER, WOLFGANGO :
- 1916-1920 « Alrededor de dos épocas. Apuntes sueltos sobre la historia religiosa del Alto Perú y de la nueva República boliviana », publié en série, *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 8(85) p. 51-57 ; 8(87) p. 111-115 ; 8(88) p. 241-246 ; 8(89) p. 260-265 ; 8(89) p. 265-269 ; 8(90) p. 294-298, 8(90) p. 298-303 ; 8(91) p. 322-325 ; 8(91) p. 325-328 ; 8(92) p. 351-355 ; 8(93-94) p. 389-392 ; 8(93-94) p. 393-396 ; 8(95) p. 417-423 ; 8(96) p. 444-448 ; 9(97) p.4-10 ; 9(98) p. 37-47 ; 9(99) p. 81-91 ; 9(100) p. 109-117 ; 9(101) p. 138-146 ; 9(102) p. 162-172 ; 9(103) p. 205-209 ; 10(117) p. 288-291 ; 10(118) p. 315-325 ; 10(119) p. 358-364 ; 10(120) p. 439-447 ; 11(127) p. 374-388 ; 11(128) p. 403-417 ; 11(129) p. 452-460 ; 11(130) p. 489-515 ; 11(131) p. 537-551 ; 11(132) p. 587-602 ; 12(136) p. 113-131 ; 12(137) p. 174-183 ; 12(139) p. 178-180 ; 12(140) p. 335-343.
- 1918 « Los embustes del H°. Manuel Juste », *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 10(117), p. 265-275.
- 1920-1921 « Las artimañas de Diego Ramírez y sus resultados (1618-1622) », publié en série, *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 12(143) p. 453-462 ; 12(144) p. 502-509 ; 13(155-156) p. 415-442.
- QUEREJAZU, ROY :
- 1998 *Incallajta y la conquista incaica del Colla-suyu*, La Paz ; Cochabamba : Editorial Los Amigos del Libro, Werner Guttentag, 216 p.
- 2005 *La cultura de los Yuracarés, su hábitat y su proceso de cambio*, Cochabamba : UMSS-IIA ; ASDI-SAREC, 496 p.
- RAMALLO, VÍCTOR HUGO :
- 1999 « San Carlos de los Yuracarés en el norte de Santa Cruz », dans *25 años de presencia Salesiana en la Parroquia San Carlos. Memoria histórica*, Cochabamba : Editorial Serrano, p. 6-12.
- RAMÍREZ, ALEJANDRA ; SÁNCHEZ WALTER ET AL. :
- 1998 *Cultura, creatividad, patrimonio y mercados : estudio para la generación de iniciativas culturales en el Departamento de Cochabamba*, Cochabamba : CESU, UMSS, PDC, 330 p.
- RAMÍREZ RODRÍGUEZ, ESTELA :
- 1998 *Las reducciones franciscanas entre los Yuracarees (1773-1823)*. Mémoire de licenciatura en théologie, Cochabamba : Universidad Católica Boliviana, Facultad de Teología, 183 p.

REAL, DOMINGO :

- 1798 [Certificación dada al Gobernador Intendente Francisco de Viedma de la salida de algunos Yuracarés de la misión de Chimoré en búsqueda de los bárbaros solostros, Cochabamba, 3/12/1798], AGI : CHARCAS 436, f° 68-69, transcription Maurizio Valcanover.

RELACIÓN MIRABALINA :

- 2001 [ca. 1660-1684] « Relación mirabalina », édition et transcription de María Cristina Egido Fernández, dans Elena M. Rojas Mayer (Éd.), *Documentos para la historia lingüística de hispano América, siglos XVI a XVIII*, CD-ROM 3, III. *Bolivia b) : Santa Cruz de la Sierra, siglos XVII y XVIII*, p. 4-17, ressource Internet disponible sur : <<http://pizarro.fll.urv.es/proyecto/cddocs3/proyedocs3/Boliviab.doc>> (consulté le 27 juin 2008).
- 2008 [2001] [ca. 1660-1684] « Relación mirabalina », édition et transcription de María Cristina Egido Fernández, dans Elena M. Rojas Mayer (Éd.), *Documentos para la historia lingüística de hispano América, siglos XVI a XVIII*, tome 3, III: *Bolivia-b*, Madrid : [Real Academia española], p. 458-474 (Anejos del Boletín de la Real Academia española LX).

RENART-CASEVITZ, FRANCE-MARIE :

- 2001 « Social forms and regressive history : from the Campa cluster to the Mojos and from the Mojos to the landscaping terrace-builders of the Bolivian savanna », dans Jonathan Hill et Fernando Santos-Granero (Éds), *Comparative Arawakan histories. Rethinking family and culture area in Amazonia*, Urbana ; Chicago : University of Illinois Press, p. 123-146.

RENARD-CASEVITZ, FRANCE-MARIE ; SAIGNES, THIERRY ET TAYLOR, ANNE-CHRISTINE :

- 1986 *L'Inca, l'espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV^e au XVI^e siècle*, Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations, 411 p. (« Synthèse 21 »).

RIBERA, JULIO :

- 1983 *Aima Suñe : un estudio de la situación actual de la etnia yuracaré del oriente boliviano. Bibliografía y investigaciones de Campo*, Mémoire. Cochabamba : Universidad Católica Boliviana ; Facultad de Filosofía y de Ciencias religiosas, 103 p.
- 1988a « Mitología Yuracare : Tiri, Caru, Sulujustu, Manshino, Puidara », *La Palabra del Beni*, Trinidad, édition du 19/07.
- 1988b « 'Binta toño turumala' : los duelos de flecha entre los Yuracare », *La Palabra del Beni*, Trinidad, édition du 13/11.
- 1999 *Mitología Yuracare. Los cuentos de los antiguos Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, 30 p.

- 2006 *Tradición oral Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena del Vicariato Apostólico del Beni, 283 p.

RIBERA, JULIO (ÉD.) :

- 1997 *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena ; Vicariato Apostólico del Beni, 204 p.

RIBERA, JULIO ; RIVERO, WALTER ET ROCHA, ASCENCIO :

- 1991 *Vocabulario Yuracare – Castellano, Castellano – Yuracare*, Trinidad : Equipo Pastoral ; MISEREOR.

RIVERA ALTAMIRANO, BERNARDO (DE LA) :

- 1603 [Declaración de testigo, La Plata, 18/03/1603], dans « Informaciones de oficio y parte de G. Sólis Holguín », Ricardo Mujía (Éd.), *Bolivia-Paraguay : exposición de los títulos que consagran el derecho territorial de Bolivia, sobre la zona comprendida entre los ríos Pilcomayo y Paraguay. Anexos*, tome 3, (*Epoca Colonial*), La Paz : Editorial, "El Tiempo", p. 80-93.

RIVERA Y QUIROGA, BENITO, LÓPEZ DE QUIROGA, ANTONIO :

- 1670 [Carta a su Magestad, Potosí, 17/03/1670], dans *Cartas de Audiencia*, AGI : CHARCAS 23, R1, N4, f° 1r.-2r.

RICHTER, HANS :

- 1930a « Eine Reise zu den Yuracare Indianer in Nordost-Bolivien », *Erdball* 4, p.178-184.
- 1930b « Jagt und Fishfang bei den Yuracare-Indianern », *Erdball* 4, p. 298-304.
- 1930c « Kleidung, Schmuck, Bemalung und Tatuierung der Yuracare-Indianern », *Erdball* 4, p. 390-396.
- 1930d « Beobachtungen über die Lebensweise der Yuracare-Indianer in Nordost-Bolivien », *Erdball*, 4, p. 463-469.
- 1997 [1930a] « Un viaje a los Indios Yuracaré en el Noreste de Bolivia », traduit de l'allemand par Edmundo Abastoflor et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 105-109.
- 1997 [1930b] « Caza y pesca con los Yuracaré del Noreste de Bolivia », traduit de l'allemand par Edmundo Abastoflor et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 110-114 .
- 1997 [1930c] « Vestimenta, adornos, pintura y tatuajes de los Indios Yuracares en el Noreste de Bolivia », traduit de l'allemand par Edmundo Abastoflor et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 115-120.

- 1997 [1930d] « Observaciones sobre la manera de vivir de los Indios Yuracare en el Noreste de Bolivia », traduit de l'allemand par Edmundo Abastoflor et Julio Ribera, dans Julio Ribera (Éd.), *Anotaciones sobre los Yuracaré*, Trinidad : Comisión de Pastoral Indígena, Vicariato Apostólico del Beni, p. 121-127.
- RIESTER, JÜRGEN :
- 1977 *Los Guarasug'we. Crónica de sus últimos días*, La Paz : Editorial Los Amigos del Libro ; MUSEF, 358 p.
- 1993 *Universo mítico de los chimanes*, Santa Cruz de la Sierra : APCOB, 577 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, vol. 1).
- RIVET, PAUL ET LOUKOTKA, ČESTMÍR :
- 1952 [1924] « Langues de l'Amérique du sud et des Antilles », dans Antoine Meillet et Marcel Cohen (Éds), *Les langues du monde*, 2^e édition, Paris : CNRS, Société de Linguistique de Paris, p. 1009-1160.
- RIVERO, KATHIA ET AL :
- 2005 *Diagnóstico Biológico del Parque Nacional Carrasco*, Santa Cruz de la Sierra : Fundación Amigos del MHNNKM, MHNNKM, 99 p.
- RIVIÈRE, PETER :
- 1968 *Marriage among the Trio : a principle of social organization*, Oxford : Clarendon Press, 353 p.
- RODGERS, DAVID :
- 2002 « A soma anômala : a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng », *Mana*, 8(2), p. 91-125.
- RODRIGUEZ, ANTÔNIO :
- 2003 [1553] « Antônio Rodrigues, soldado, viajante e jesuíta português do Sul, no século XVI. Cópia de uma carta do irmão Rodrigues para os irmãos de Coimbra, São Vicente, 31/05/1553 », Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, ressource Internet disponible sur : <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=10412>>
- RODRÍGUEZ PEINADO, FRANCISCO :
- 1629 [Carta al Rey presentando sus meritos y servicios y pidiendo por ellos remuneración, La Plata (?), 12/1629], dans *Informaciones de Francisco Rodríguez Peinado*, AGI : CHARCAS 90, N.4, f° 1r.-4v.
- RODRÍGUEZ OSTRIA, GUSTAVO :
- 1995 « ¿De donde viene el Chaparé ? De la tierra incógnita a los intentos de colonización », dans Gustavo Rodríguez Ostría, *La construcción de una región : Cochabamba y su historia (siglos XIX-XX)*, Cochabamba : UMSS, p. 171-195.
- 1997 *Historia del Trópico cochabambino 1768-1972*, Cochabamba : PDC, 115 p.
- 2003 *Región y nación. La construcción de Cochabamba (1825-1952)*, Cochabamba : Honorable Concejo Municipal de Cochabamba, 122 p.
- ROSARIO, FRANCISCO (DEL) :
- 1985 [1682] [1677] « Carta de relación del Padre Fray Francisco del Rosario de todo lo sucedido en la conquista espiritual de los Andes del Peru, por la parte de Cochabamba », dans Fidel Castillo, *Étude ethnohistorique d'une frontière de guerre dans les versants orientaux des Andes de la Paz Bolivia. La montagne d'Apolobamba et de Mosetene au XVI^e et XVIII^e siècle*, thèse de 3^e cycle en ethnologie, Paris : Université Paris VII, p. 662-685.
- ROTH, WALTER :
- 1915 « An inquiry into the animism and folk-lore of the Guiana Indians », dans *30th Annual report of the Bureau of American Ethnology 1908-1909*, Washington : Government printing office, p. 103-453.
- ROXAS, JOSÉ :
- 1805 [Declaración sobre la fuga de los Yuracaré de sus misiones, Hacienda de Chulpas, 14/05/1805], in *Expediente seguido sobre la fuga y desamparo que hicieron los Yndios de las Misiones de Yuracarees en 1804*, transcription de Maurizio Valcanover, APC, 1805, Legajo 3° 1119 (N°17) s.f°.
- RUMIZ, DAMIÁN ET HERRERA, JOSÉ CARLOS :
- 1998 *La evaluación de la fauna silvestre y su conservación en bosques de producción de Bolivia*, Santa Cruz de la Sierra : BOLFOR, 72 p.
- RYLE, GILBERT :
- 1990 [1949] *The concept of mind*, Harmondsworth : Penguin Books.
- SAIGNES, THIERRY :
- 1990 *Ava y karai. Ensayos sobre la frontera chiriguana (siglos XVI-XX)*, La Paz : HISBOL, 272 p. (Biblioteca Andina 9).
- SAITO, AKIRA :
- 2004 « The cult of the dead and the subversión of state justice in Moxos, Lowland Bolivia », *Journal of Latin American Lore*, 22(2), p. 167-196.
- SALAZAR, HERNANDO (DE) :
- 1991 [1914] [1561] « Resolución de los casos ofrecidos al capitán Ñuflo de Chaves desde el año de cincuenta y siete », dans Guillermo Pinckert Justiniano, *Historia de Santa Cruz*, tome 1, Santa Cruz de la Sierra : Editorial Universitaria, p. 117-122.

- SANABRIA FERNÁNDEZ, HERNANDO :
 1949 « Los chanés. Apuntes para el estudio de una incipiente cultura prehispánica en el oriente boliviano », *Boletín de la Sociedad de Estudios Históricos y Geográficos de Santa Cruz*, 31(29/30), p. 56-96.
 1961 [Introducción a la *Relación cierta* del Padre Alcaya], dans *Cronistas cruceños del Alto Perú virreinal*, Santa Cruz de la Sierra : Universidad Gabriel René Moreno, p. 37-47.
 1975 *Crónica sumaria de los Gobernadores de Santa Cruz 1560-1810*, La Paz : Librería Editorial "Juventud", 166 p. (Publicaciones de la Universidad Boliviana Gabriel René Moreno, Santa Cruz de la Sierra).
- SÁNCHEZ, TRISTÁN (ATTRIBUÉ À) :
 1867 « De Virreyes y Gobernadores del Pirú », dans [s.d.] Luís Torres de Mendoza (Éd.), *Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los archivos del Reino y muy especialmente del de Indias*, tome 8, Madrid : Imprenta de Frías y compañía, p. 212-421.
- SÁNCHEZ, WALTER :
 2003 « "Where the Waters are born" ways, rivers and the occupation of space in the Cochabamba Mountains », ressource Internet disponible sur : <www.arkeologi.uu.se/afr/symposium/abstracts/SanchezEng.pdf> (Consulté le 12 décembre 2005).
 2008 *Inkas, "flecheros" y mitmaquna. Cambio social y paisajes culturales en los Valles y en los Yungas de Inkachaca/Paracti y Tablas Monte (Cochabamba-Bolivia, siglo XV-XVI)*, Uppasala : Uppsala University, 317 p.
- SANDÓVAL RODRÍGUEZ, ISAAC :
 2001 *Buenavista. Del período misional a la historia de la Provincia Ichilo*, Santa Cruz de la Sierra : Imprenta la Sirena, 131 p.
- SANTOS GRANERO, FERNANDO :
 2001 « The arawakan matrix : ethos, language and history in native South America », dans Jonathan Hill et Fernando Santos Granero, (Éds), *Comparative Arawakan histories. Rethinking family and culture area in Amazonia*, Urbana ; Chicago : University of Illinois Press, p. 25-50.
- SARMIENTO DE GAMBOA, PEDRO :
 1947 [1572] *Historia de los incas*, édition et note préliminaire de Ángel Rosenblat, Buenos Aires : Emecé, 302 p. (Biblioteca Emecé de obras universales ; Sección X).
- SCHERMAIR, ANSELMO :
 1949 *Gramática de la lengua Sirionó*, La Paz : Impresa de los Talleres Gráficos de A. Gamarra, 430 p.
- SCHOEPPF, DANIEL :
 1987 « Le récit de la création chez les Indiens Wayana-Aparai du Brésil », *Bulletin annuel du Musée d'ethnographie de Genève*, 29, p. 113-138.
 1993-1994 « Une étrange massue pour affronter les Wayapi ou les avatars de la technologie chez les Wayana de la région Brésil-Guyane », *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 57-58, p. 69-88.
- SCHRAMM, RAIMUND :
 1993 « Fronteras y territorialidad. Repartición étnica y política colonizadora en los Charcas (valles de Ayopaya y Mizque) », dans *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 30, Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau Verlag, p. 1-27.
 1995 « Pacés y guerras, coca y sal : recursos naturales y planteamientos étnicos en el Anti de Pocona (corregimiento de Mizque, siglos XVI y XVII) », dans Laura Escobari de Querejazu (Éd.), *Colonización agrícola y ganadera en América, siglo XVI-XVIII : su impacto en la población aborigen*, Quito : Abya-Yala, p. 331-350 (Colección Abya-Yala 25).
 1999 *Pocona und Mizque : die Umgestaltung einer indianischen Gesellschaft im kolonialen Peru (Charcas)*, Köln ; Wien : Böhlau Verlag, 463 p.
- SEEGER, ANTHONY ; DA MATTA, ROBERTO ET VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO :
 1979 « A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras », *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, 32, p. 2-19.
- SERNAP :
 2005 *Plan de Manejo Territorio Indígena-Parque Nacional Isiboro-Sécure. Plan Estratégico y progamas de gestión*, La Paz : SERNAP, 122 p.
- SOLÍS HOLGUÍN, GONZALO (DE) :
 1629 [1617] [Acto de nombramiento de Francisco Rodríguez Peinado como maestre de campo para que entre al castigo de los Yuracaré del Cacique Samuru desde Pocona, San Lorenzo el Real de la frontera, 20/01/1617], dans *Informaciones de Francisco Rodríguez Peinado*, AGI : CHARCAS 90, N.4, f° 12r.-14v.
 1914 [1603] « Informaciones de oficio y parte », dans Ricardo Mujía (Éd.), *Bolivia-Paraguay : exposición de los títulos que consagran el derecho territorial de Bolivia, sobre la zona comprendida entre los río Pilcomayo y Paraguay, Anexos*, tome 3, *Época Colonial*, La Paz : Editorial "El Tiempo", p. 65-103.

- SOTO, JUAN (DE) :
- 1964 [1668] [Carta al P. Provincial, Santísima Trinidad, 3/11/1668], dans Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, tome 3, Burgos : [s.n.], p. 172-173.
- SOTO, RAMÓN ET AL. :
- 1912 [1805] [Carta al Gobernador Intendente Viedma sobre la fuga y desamparo de las misiones yuracaré, Tarata, 29/04/1805], dans « Documentos relativos á las antiguas Misiones entre los Yuracares », publié en série, *Archivo de la Comisaría franciscana de Bolivia*, 4(44) p. 253-257 ; 4(45) p. 279-281.
- SUÁREZ, JORGE A. :
- 1974 « Macro-Pano-Tacanan », *International Journal of American Linguistics*, 37(3), p 137-154.
- SUSNIK, BRANISLAVA :
- 1968 *Chiriguano*, tome 1, *Dimensiones etno-sociales*, Asunción : Museo Etnográfico « Andrés Barbero », 269 p.
- 1981 *Los aborígenes del Paraguay*, tome 3/1, *Etno-historia de los chaqueños*, Asunción : Museo etnográfico « Andrés Barbero », 231 p.
- SWADESH, MORRIS :
- 1962 « Afinidades de las lenguas amerindias », dans Herbert Baldus (Éd.), *Akten des 34. Amerikanistenkongresses* (1960), Horn ; Wien : Fred Berger, p 729-738.
- TAYLOR, ANNE-CHRISTINE :
- 1985 « L'art de la réduction : la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro », *Journal de la Société des Américanistes*, 71, p. 159-173.
- 1998 « Jivaro kinship : "simple" and complex" formulas : a Dravidian transformation group », dans Maurice Godelier, Thomas R. Trautmann et Franklin E. Tjon Sie Fat (Éds), *Transformations of kinship*, Washington : Smithsonian Institution Press, p. 187-213.
- 2000 « Le sexe de la proie : représentations jivaro du lien de parenté », *L'Homme*, 154-155, p. 309-333.
- 2007 « Sick of history : contrasting régimes of historicity in the Upper Amazon », dans Carlos Fausto et Michael J. Heckenberger (Éds), *Time and memory in indigenous Amazonia*, Gainesville : University Press of Florida, p. 133-168
- THOMAS, EVERT :
- 2008 *Quantitative Ethnobotanical Research on Knowledge and Use of Plants for Livelihood among Quechua, Yuracaré and Trinitario Communities in the Andes and Amazon Regions of Bolivia*, Phd, Gand : Université de Gand, faculté Bioscience Engineering, 496 p.
- THOMAS, EVERT ET VANDEBROEK, INA :
- 2006 *Guía de plantas medicinales de los Yuracaré y Trinitarios del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure, Bolivia*, Santa Cruz de la Sierra : Imprenta Sirena. 521 p.
- TITU CUSI YUPANQUI (INCA) :
- 2002 [1916] [1570] *Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui al Licenciado don Lope García de Castro*. An Electronic Edition, 105 p, ressource internet disponible sur : <http://www.mith2.umd.edu/ada/html/display.php?docs=titucusi_instruccion1.xml&action=show> (consulté le 27 juin 2008).
- TOLA, FLORENCIA :
- 2004 « *Je ne suis pas seule(ment) dans mon corps.* » *Corps et multiplicité chez les Toba (Qom) du Chaco argentin*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociale, 406 p.
- TOLEDO, FRANCISCO (DE) :
- 1924 [1573] « Carta a S. M. del virrey Francisco de Toledo acerca de los asuntos de guerra de que de nuevo se le ofrece dar cuenta, [...] », La Plata, 30/11/1573 », dans Roberto Levillier (Éd.), *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, tome 5, Madrid : Imprenta de Juan Pueyo, p. 190-218 (Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso argentino).
- TORMO (SANZ), LEANDRO :
- 1972 « Situación y población de los Mojos en 1679 », *Revista Española de Antropología Americana*, 7(2), p. 151-159.
- 1978 « Historia demográfica de las misiones de Mojos », *Missionalia Hispánica*, 35-36(103-108), p. 285-309.
- 1981 « Historia demográfica de las misiones de Mojos (Continuación) », *Missionalia Hispánica*, 38(114), p. 257-303.
- TORRERO, ALFREDO :
- 2002 *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia*. Lima : IFEA ; Editorial Horizonte, 565 p. (Travaux de l'IFEA 162).
- 2005 « Historias de X : el proceso de velarización de */š/ castellana según su uso en escrituras de lenguas andinas en los siglos XVI y XVII », *Fabla*, 3, p. 85-128.
- TRIMBORN, HERMANN :
- 1967 « Der skulptierte Berg von Samaipata. Archäologische Studien in den Kordilleren Boliviens », *Baessler-Archiv, Beiträge zur Völkerkunde*, N.F., 5, p. 130-169.
- UGARTE, GUILLERMO :
- 1894 « Camino al Beni », *El Heraldo*, Cochabamba, édition du 04/01.

- URQUIDI, GUILLERMO :
- 1932 *Tierras del Sécre. Tesoros nacionales desconocidos*, Cochabamba : Editorial López, 87 p.
- URQUIDI, JOSÉ MACEDONIO :
- 1970 *El origen de la noble Villa de Oropesa. La fundación de Cochabamba en 1571 por Jerónimo Osorio*, Cochabamba : Honorable Municipalidad, 587 p.
- URTON, GARY :
- 1990 *The history of a myth : Pacariqtambo and the origin of the Inkas*, Austin : University of Texas Press, 172 p.
- VARGAS, MIRIAM :
- 1994 *Organización política y prácticas socio-económicas de los Yuracaré y Movima en el Territorio Indígena Multiétnico*, rapport dactylographié, Trinidad : CIDDEBENI, 70 p.
- VÁZQUEZ DE ESPINOSA, ANTONIO :
- 1992 *Compendio y descripción de las Indias* [ca. 1628] *Occidentales*, édition scientifique de Balbino Velasco Bayón, Madrid : Historia 16, tome 1 et 2, 1127 p. (Crónicas de America ; 68a, 68b).
- VÉRICOURT, VIRGINIE (DE) :
- 2000 *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes : les semances de la foudre*, Paris ; Montréal : L'Harmattan, 297 p. (Connaissance des hommes).
- VIEDMA, FRANCISCO (DE) :
- 1836 « Descripción geográfica y estadística de la Provincia de Santa Cruz de la Sierra », dans Pedro de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, tome 3, Buenos Aires : Imprenta del Estado, p. 3-215.
- VISCARRA, EUFRONIO :
- 1967 *Apuntes para la historia de Cochabamba*. [1882] et [1907] *Mizque*, Cochabamba : Editorial Los Amigos del Libro, 337 p. (Biblioteca IV Centenario 2).
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO :
- 1992 *From the enemy's point of view : humanity and divinity in an Amazonian society* ; traduit du brésilien par Catherine V. Howard, Chicago ; London : The University of Chicago Press, 407p.
- 1993 « Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico », dans Eduardo Viveiros de Castro et Manuela Carneiro da Cunha (Éds), *Amazônia : etnologia e história indígena*, São Paulo : Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo ; FAPESP, p. 149-210.
- 1996a « Le meurtrier et son double : un exemple de fusion rituelle », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14, p. 77-104.
- 1996b « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, 2(2), p. 115-144.
- 1996c « Images of nature and society in Amazonian ethnology », *Annual Review of Anthropology*, 25, p. 179-200.
- 1998 « Dravidian and related kinship systems », Maurice Godelier, Thomas R. Trautmann et Franklin E. Tjon Sie Fat (Éds), *Transformations of kinship*, Washington : Smithsonian Institution Press, p. 332-385.
- 2002a « Esboço de cosmologia yawalapíti », dans Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo : Cosac & Naify, p. 27-85.
- 2002b « Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena », dans Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo : Cosac & Naify, p. 347-399.
- 2002c « Atualização e contra-efectuação do virtual : o processo do parentesco », dans Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo : Cosac & Naify, p. 403-455.
- 2004 « Exchanging perspectives : the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies », *Common Knowledge*, 10(3), p. 463-484.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO ET FAUSTO, CARLO :
- 1993 « La puissance et l'acte : la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud », *L'Homme*, 126-128, p. 141-170.
- VRIES, ALDERT (DE) :
- 1998 *Territorios indígenas en las Tierras Bajas de Bolivia. Un análisis de su estado en 1998*, Santa Cruz de la Sierra : CIDOB ; CPTI ; SNV, 77 p.
- WACHTEL, NATHAN :
- 1980-1981 « Les mitimaes de la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Capac », *Journal de la Société des Américanistes*, 67, p. 297-324.
- 1990 *Le retour des ancêtres : Les Indiens Urus de Bolivie XX^e-XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris : Gallimard. 689 p. (Bibliothèque des sciences humaines).
- WALKER, JOHN H. :
- 2004 *Cambio agrícola en la amazonía boliviana*, traduit de l'anglais par María Auxiliadora Cordero, Pittsburg : University of Pittsburgh ; Trinidad : Fundación Kenneth Lee, 131 p. (University of Pittsburgh Memoirs un Latin American Archaeology N°13).
- XIMÉNEZ BEJARANO, BERNARDO, cf. JIMÉNEZ BEJARANO, BERNARDO.

ABREVIATIONS ET ACRONYMES

ABNB : Archivo y Biblioteca Nacional, Sucre.
AHMC : Archivo de la Honorable Municipalidad de Cochabamba, Cochabamba.
AGI : Archivo General de Indias, Séville.
ALP : Audiencia de La Plata.
AMH : Archivo del Museo Histórico, Santa Cruz de la Sierra.
APC : Archivo de la Prefectura de Cochabamba, Cochabamba.
APCOB : Apoyo Para el Campesinato del Oriente Boliviano, Santa Cruz de la Sierra.
ASDI : Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Stockholm.
ASUR : Antropólogos del Surandino, Sucre.
BOLFOR : Proyecto de Manejo Forestal Sostenible, Santa Cruz de la Sierra.
CIDDEBENI : Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni, Trinidad.
CETA : Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia, Iquitos.
CERES : Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, Cochabamba.
CESU : Centro de Estudios Superiores Universitarios, Cochabamba.
CIDOB : Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, Santa Cruz de la Sierra.
CIDRE : Centro de Investigación y Desarrollo Regional, Cochabamba.
CIMAR : Centro de Investigaciones y Manejo de Recursos Naturales, Santa Cruz de la Sierra.
CIRI : Consejo Indígena Río Ichilo.
CNRS : Centre National de la Recherche Scientifique, France.
CPITCO : Consejo de los Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba, Cochabamba.
CPTI : Centro de Planificación y Gestión Territorial Indígena, Santa Cruz de la Sierra.
CORDECO : Corporación Regional de Desarrollo de Cochabamba, Cochabamba.
DoBeS : Dokumentation Bedrohter Sparchen, Nimègue.
EHES : École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
EIA : Environmental Investigation Agency, Londres.
FAPESP : Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, São Paulo.
FAO : Food and Agriculture Organization, Rome.
FONAMA : Fondo Nacional para el Medio Ambiente, La Paz.
GTZ : Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, Eschborn.
HISBOL : Instituto de Historia Social de Bolivia, La Paz.
HIVOS : Instituto Humanista de Cooperación al Desarrollo, La Haye.
IIAP : Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, Loreto.
IFEA : Institut Français d'Études Andines, Lima.
ILCA : Instituto de Lengua y Cultura Aymara, La Paz.
IRD : Institut de Recherche en Développement, Paris.
ISA : Instituto Socioambiental, São Paulo.
MISEREOR : Œuvre épiscopale d'aide au développement, Allemagne.
MHNNKM : Museo de Historia Natural Noel Kempff Mercado, Santa Cruz de la Sierra.
MUSEF : Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz.
MyCh : Mojos y Chiquitos.
NuTI : Núcleo de Transformações Indígenas, Rio de Janeiro.
ORSTOM : Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération.
OXFAM : Oxford Committee for Famine Relief, Oxford.
PAFBOL : Proyecto de Apoyo a la Cordinación e Implementación del Plan de Acción Forestal, La Paz.
PDC : Prefectura del Departamento de Cochabamba, Cochabamba.
PIEB : Programa de investigación estratégica en Bolivia, La Paz.
SELAF : Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France, Paris.
TICH : Territorio Chimane, aujourd'hui appelé TT.
TIPNIS : Territorio y Parque Nacional Isiboro-Sécure.
TIS : Territorio Indígena Siriono.
TT : Territorio T'simane.
UMSA : Universidad Mayor San Andrés, La Paz.
UMSS : Universidad Mayor San Simón, Cochabamba.
UMSS-IIA : Universidad Mayor San Simón, Instituto de Investigación de la Facultad de Arquitectura, Cochabamba.
UNESP : Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita Filho", São Paulo.
SAREC : Swedish Agency for Research Cooperation with Developing Countries, Stockholm.
SERNAP : Servicio Nacional de Áreas Protegidas, La Paz.
SIARB : Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia, La Paz.
SNV : Netherlands Development Organisation, La Haye.
YFPB : Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos, La Paz.

TABLE DES FIGURES

Figure 1 : Le piémont Andin, et le rio Chaparé depuis Villa Tunari, 2005.	17
Figure 2 : Le rio Moletto, à proximité de San José de Langosta, 2008.....	17
Figure 3 : Vallon encaissé des <i>yungas</i> des formateurs du rio Paracti. Environ d’Incachaca, 2005.....	17
Figure 4 : <i>Samu</i> , jaguar, <i>Panthera onça</i>	64
Figure 5 : <i>Ishete</i> , agouti, <i>Dasyprocta</i> sp.....	64
Figure 6 : <i>Pospo</i> , cassique, <i>Psarocolius decumanus</i>	64
Figure 7 : Tableau comparatif des versions de la geste de <i>Tiri</i> de José et de Herbi.	78
Figure 8 : Tableau comparatif des versions de la geste de <i>Tiri</i> de d’Orbigny et de Herbi.....	79
Figure 9 : Incallajta : vue panoramique du site.	156
Figure 10 : <i>Samaipata</i> : roche gravée, partie sommitale.....	156
Figure 11 : <i>Samaipata</i> : « niches » latérales, excavées.	156
Figure 12 : Tableau réunissant les principales mentions des <i>Sulustu</i> au XVIII ^e siècle.	195
Figure 13 : Schéma représentant les relations terminologiques Mageños / <i>Sulustu</i>	195
Figure 14 : Femme Yuracaré récupérant du saindoux (?) sous l’œil du franciscain F. Lassinger, mission Chimoré, 1915.....	223
Figure 15 : Peigne <i>shoshto</i> , rio Chapare, 1909.	223
Figure 16 : Peigne <i>shoshto</i> , rio Isiboro, 2000.	223
Figure 17 : Le duel de flèches, vers 1930.	256
Figure 18 : Le duel de flèches, début du XIX ^e siècle.....	256
Figure 19 : Une pointe de flèche <i>tonño</i> (haut), une pointe de flèche <i>toño-turumata</i> (bas), échelle ½, vers 1910.	256
Figure 20 : Tableau contrastif de la terminologie cognatique, pour <i>ego</i> masculin.	314
Figure 21 : Représentation graphique arborescente de la terminologie d’ <i>ego</i> masculin.	314
Figure 22 : Tableau contrastif de la terminologie cognatique, pour <i>ego</i> féminin.	315
Figure 23 : Représentation graphique arborescente de la terminologie d’ <i>ego</i> féminin.	315
Figure 24 : Tableau de la terminologie cognatique dans le temps et dans l’espace.....	326
Figure 25 : Représentation généalogique des principales positions d’affinité pour <i>ego</i> masculin et féminin.	338
Figure 26 : Tableau des termes d’affinité pour <i>ego</i> masculin et féminin.....	338
Figure 27 : La logique d’application des termes <i>chee</i> et <i>ñemme</i>	349
Figure 28 : La parenté par remariage.	349
Figure 29 : Généalogie générale de Santo Domingo, 2000.....	367
Figure 30 : Généalogie simplifiée des “maîtres de maison” d’Oromomo et de leurs ascendants clés.....	371
Figure 31 : Recensement et localisation partielle des Yuracaré en 1799, à l’exclusion des <i>Sulustu</i>	378
Figure 32 : Groupes familiaux et liens généalogiques de la <i>parcialidad</i> du Cacique <i>Poyato</i> recensés à la mission de Chimoré, 1799.	378
Figure 33 : Tableau comparatif des types de conjoints résidant dans deux communautés locales yuracaré.	409
Figure 34 : Deux exemples de mariages potentiels impliquant des alliés.....	409
Figure 35 : Principaux mouvements de la danse <i>shila-ta</i>	451
Figure 36 : Parure <i>pinñe</i>	451

Figure 37 : Parure <i>pinñe</i>	451
Figure 38 : Brassard de coton de diverses couleurs <i>polete</i>	451
Figure 39 : Une représentation de la danse <i>shila-ta</i>	451
Figure 40 : Tableau récapitulatif de la forme linguistique <i>dojo</i>	532
Figure 41 : Représentation schématique des principaux rapports de prédation et de maîtrise entre existants.....	559
Figure 42 : Femme avec un petit touï <i>irishki</i> , Chapare, s.d.....	569
Figure 43 : Couple. L'épaule porte un toucannet <i>poyye</i> , Isiboro, 1993.....	569
Figure 44 : Deux sœurs et un psittacidé indéterminé, haut Sécuré, 2001.....	569
Figure 45 : Femme portant un singe (?) sur la tête, Chapare, 1909.....	569
Figure 46 : Enfant avec un hibou <i>borre</i> emmailloté et un pône <i>bütschü</i> , haut Isiboro, 2001.....	569
Figure 47 : Tableau des dérivations nominales réalisées avec le suffixe <i>-ta</i>	576
Figure 48 : <i>Sijuku</i> dans un arbre creux.....	632
Figure 49 : <i>Pêdodo</i> camouflé entre des branches.....	632
Figure 50 : <i>Lujlujlu</i> au regard perçant.....	632
Figure 51 : Une représentation possible de <i>tüjüssa a-eme</i> . Une réunion de divers psittacidés mangeant de la terre, Tambopata, Pérou.....	632
Figure 52 : Boule de tabac <i>popo</i> , haut Isiboro, 2000.....	675
Figure 53 : Boules de tabac <i>popo</i> , haut Sécuré, 2000.....	675
Figure 54 : Pochettes souples de coton macramé à porter au cou, l'une ouverte et l'autre contenant une boule <i>popo</i> , haut Sécuré, 2000.....	675

TABLE DES CARTES

Carte 1 : Topographie et réseau hydrographique du territoire yuracaré et de ses environs.	20
Carte 2 : Régions bio-géographiques de Bolivie centrale.	20
Carte 3 : Répartition contemporaine des communautés yuracaré et territoires indigènes de Bolivie centrale.	25
Carte 4 : Entourage social des Yuracaré XVI ^e -XVII ^e siècles.	170
Carte 5 : Les Yuracaré et leur entourage social 1775-1800.	206
Carte 6 : Évolution de la distribution des habitations, Santo Domingo 1984-2000.	366
Carte 7 : Distribution des habitations, Oromomo, 2000.	371

CRÉDIT PHOTOGRAPHIQUE

- Fig. 1 :** Vincent Steveaux, SD, <http://www.vincetmanu.com/image/incachaca/incachaca3_pano2.jpg>, téléchargé le 27/10/2009.
- Fig. 2 :** Vincent Hirtzel, 2008.
- Fig. 3 :** Vincent Steveaux, SD, <http://www.vincetmanu.com/image/chapare_04/bolivie_chapare_panorama_riviere.jpg>, téléchargé le 27/10/2009.
- Fig. 4 :** Hundezeitung, SD, <<http://www.hundezeitung.de/bild/jaguar1.jpg>>, téléchargé le 07/09/2009.
- Fig. 5 :** Emil Schmid, 2003, <<http://www.ernstmaissen.ch/weltreise/images/agouti.jpg>>, téléchargé le 07/09/2009.
- Fig. 6 :** Glen Tepke, 2004, <<http://www.pbase.com/gtepke/image/25855451>>, téléchargé le 07/09/2009 (détail).
- Fig. 9 :** Vincent Hirtzel, 2007.
- Fig. 10 :** Julien Magnat, 2002, <<http://www.julien.explore.dpn.ch/bolivie-picz-2/set2/lesportes-se-sont-refermes%2CSamaipata%2CBolivie.JPG>>, téléchargé le 07/09/2009.
- Fig. 11 :** Julien Magnat, 2002, <<http://www.julien.explore.dpn.ch/bolivie-picz-2/set2/ruine-in-ca%2CSamaipata%2CBolivie.JPG>>, téléchargé le 07/09/2009.
- Fig. 14 :** Leo E. Miller (1918, p. 306 face), digitalisation personnelle.
- Fig. 15 :** Erland Nordenskiöld (2003 [1922] [1911], p. 44), digitalisation personnelle.
- Fig. 16 :** Vincent Hirtzel 2005.
- Fig. 17 :** Anonyme *in* Dávalos (2001, p. 24), digitalisation personnelle.
- Fig. 18 :** Émile Lassalle *in* d'Orbigny (1844), <<http://www.lunacommons.org/luna/servlet/detail/JCB~1~1~5652~8350006>>, téléchargé le 07/09/2009.
- Fig. 19 :** Erland Nordenskiöld (2003 [1922] [1911], p. 57), digitalisation personnelle.
- Fig. 36 :** Vincent Hirtzel, 2005.
- Fig. 37 :** Vincent Hirtzel, 2005.
- Fig. 38 :** Vincent Hirtzel, 2005.
- Fig. 39 :** Émile Lassalle *in* d'Orbigny (1844) <<http://www.lunacommons.org/luna/servlet/detail/JCB~1~1~5628~8190001>>, téléchargé le 07/09/2009.
- Fig. 42 :** Mission Nuevas Tribus, SD, ressource Internet, adresse URL indisponible, téléchargé le 13/07/2007.
- Fig. 43 :** Paolo Casini et Andrea Visinoni, 1993 <<http://www.veamosbolivia.com/A-53.htm>>, téléchargé le 21/08/2005.
- Fig. 44 :** Vincent Hirtzel, 2001.
- Fig. 45 :** Nordenskiöld (1922 [1911], p. 80), digitalisation personnelle.
- Fig. 46 :** Vincent Hirtzel, 2001.
- Fig. 48 :** Nunes D'Acosta, SD, <<http://www.owlpages.com/pictures/species-Strix-huhula-1.jpg>>, téléchargé le 06/12/2006.
- Fig. 49 :** Glen Tepke, 2004 <<http://www.pbase.com/image/28165926>>, téléchargé le 27/10/2009.
- Fig. 50 :** Rick et Nora Bowers, SD, <<http://www.owlpages.com/pictures/species-Pulsatrix-perspicillata-1.jpg>>, téléchargé le 27/10/2009.
- Fig. 51 :** Marcus Stanfford, 2005, <http://www.parrotsinternational.org/Images/Photos/Mea-ly_Amazons/JJ6S2149---2.jpg>, téléchargé le 27/10/2009.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	7
INTRODUCTION	11
CONVENTIONS D'ÉCRITURE	31
PARTIE I.....	35
PRÉAMBULE	37
CHAPITRE I	
LA GESTE DU DÉMIURGE ÉTOURDI.....	41
1. Le corpus mythologique et le statut du discours mythique	44
a. Quelques points de repères.....	45
b. Discours rapporté, paroles des ancêtres	52
2. La geste de Tiri aujourd'hui et hier.....	58
a. Version A. Herbi (2000)	59
b. Version A. José (2000 et 2001 pour l'ultime section).....	66
c. Version d'Orbigny (ca. 1800-1820).....	71
3. Variantes et actualisation de la geste de Tiri.....	76
a. Tiri et les Karay : le sel, les mules et le lieu d'origine des missionnaires	83
b. Ayma-shuñe et les Karay : missionnaire inquisiteur, diable, patron.....	86
c. Le cheval et l'arquebuse : Ayma-shuñe et les Chiriguano	91
d. La société andine, l'Inca, et l'émergence de l'humanité depuis le monde du dessous	93
CHAPITRE II	
ENTRE AYMA-SHUÑE ET TIRI	99
1. Ayma-shuñe : ennemi générique des humains et maître des plantes.....	101
a. Être de feu.....	103
b. Esprit et maître.....	107
2. Tiri : un démiurge en quête de complétude.....	111
a. Du démiurge transformateur au maître des humains	111
b. Dédoublément et incomplétude	115
c. Un être anti-prédateur	118
d. L'instaurateur de la condition humaine comme limitation.....	121
3. Le phénomène humain	124
a. « Nous » générique et « nous » contingent.....	125
b. La seconde humanité et ses composantes	127
c. De l'origine des espèces.....	135
4. Actualiser le mythe, encore une fois : la mission de l'ethnologue.....	139
a. À la recherche de Tiri.....	140
b. Le commissaire de Tiri	146

CHAPITRE III	
L'HISTOIRE DU DEHORS	151
1. Les Yuracaré au carrefour de trois mouvements expansionnistes	154
a. L'expansion de l'administration inca dans les <i>valles</i> et ses incursions dans le piémont	155
b. Les turbulentes migrations guarani et la genèse des Chiriguano.....	160
c. La création de l'Etat colonial et le bouleversement de l'espace régional yuracaré	163
2. Une mosaïque socioculturelle : le voisinage social des Yuracaré	168
a. Des <i>valles</i> au piémont septentrional : diversité dans l'ombre de la cordillère.....	169
b. L'axe du rio Grande, du piémont aux savanes de Mojos : une complexité difficile à éclairer	182
3. Les Manshi et les Sulustu : quelques lumières historiques	192
a. Les mentions historiques des <i>Sulustu</i>	194
b. Une connexion Mageño – <i>Manshi-ñu</i> ?	198
4. La première expérience des missionnaires (1775-1822)	200
a. Un jeu de conjonctures favorables : fonder une nouvelle alliance avec les <i>Karay</i>	202
b. De l'enthousiasme des uns et des autres à un précaire <i>modus vivendi</i>	204
c. Un impossible accommodement	209
d. La théologie des missionnaires du point de vue Yuracaré	214
5. Les Yuracaré face à la progressive colonisation du piémont : <i>Karay</i>, <i>Mojeños</i>, et paysans andins (1780-1980)	218
a. Echanges et commerce	220
b. Les <i>Karay</i> , patronnes et commerçants	222
c. Le mouvement de la Loma Santa et les migrations <i>mojeñas</i>	225
d. La colonisation andine	229
PARTIE II	235
PRÉAMBULE	237
CHAPITRE IV	
AFFRONTEMENTS : DUELS ET GUERRE	241
1. Affronter son double	244
a. Circonstances	246
b. Le spectacle du duel.....	253
c. La prédation mise en scène	258
d. L'équivalence des <i>chee</i> et la productivité lexicale du yuracaré	263
2. Les Yuracaré et la guerre	267
a. Conflictualité et quête de protection	268
b. Coalitions multiethniques et cycles de vengeance.....	272
c. Agressions ponctuelles et "guerre de <i>chee</i> "	277
d. La guerre intra-ethnique : <i>Sulustu</i> versus Mageños	280
3. Évocation de la guerre par les Yuracaré	283
a. Le destin des guerriers tués au combat : un auto-cannibalisme nécrophile	284
b. Une alliance spirituelle pour la victoire	290
CHAPITRE V	
L'UNIVERS DES PARENTS	297
1. Conjointes et parents	300
a. Les termes d'époux et l'asymétrie des conjoints.....	301
b. La parentalité effective, générique et morale	306
2. La logique de désignation des cognats	312
a. Paramètres généraux	313

b. Univers relationnels masculin et féminin.....	318
c. Modulations vocatives	320
d. Les résonances sémantiques de la terminologie.....	324
e. Stabilité historique, variantes régionales et comparaisons ethnographiques	327
3. Affinité et affinité croisée.....	329
a. Terminologie générationnelle, affinité latente et prohibition de l'inceste	331
b. La terminologie de l'affinité croisée et son registre d'application	336
c. La constitution des parentèles et l'usage à l'appel de la terminologie d'alliance	341
d. L'affinité croisée après la mort du truchement	344
4. L'affinité parallèle : une singulière méta-affinité.....	346
a. <i>Apta-ta-w</i> , <i>chee</i> et <i>ñemme</i>	350
b. Un cas d'application spécifique de l'affinité parallèle	352
c. La disparition contemporaine des <i>chee</i> ?.....	354
CHAPITRE VI	
SOCIOLOGIE DES COMMUNAUTÉS LOCALES	359
1. Une dispersion ordonnée	361
a. Une communauté du haut Isiboro	363
b. Oromomo, haut-Sécure	370
c. Une ouverture sur l'histoire	374
2. L'exercice de l'autorité.....	381
a. Capacité de mobilisation, diplomatie extérieure et factionnalisme agnatique	382
b. Le vocabulaire de l'autorité	389
c. De la politique des <i>buyta</i> à celle des <i>corregidores</i>	396
3. L'alliance et la constitution des couples	401
a. Les limites de la fermeture.....	402
b. Les mariages entre parents.....	407
c. Le rituel du mariage	417
PARTIE III	423
PRÉAMBULE	425
CHAPITRE VII	
CONTRÔLE DE SOI, DOULEURS, ADVERSITÉ	429
1. La peau transpercée et les saignées.....	432
a. Les saignées : considérations générales	435
b. Les saignées et le pouvoir génésique des femmes.....	445
c. L'inauguration des récipients à bière <i>laweta</i>	458
2. Les domaines de manifestation de l'adversité	463
a. Les risques de la sexualité.....	465
b. Élever sa progéniture	473
c. La maladie et son emprise sur soi	483
3. La mort	492
a. Eschatologie.....	494
b. Les lamentations <i>wëwë-ti</i>	511
CHAPITRE VIII	
DANS L'INTIMITÉ CONCEPTUELLE DU RAPPORT À SOI.....	523
1. Variations sur l'âme et le corps.....	525
a. L'âme et le cœur : <i>shinojshe</i>	527
b. Un corps comme dessus : <i>-dojo</i>	530

c. L'âme image et l'inconscience : <i>nīshiwta</i>	534
2. Présence intensive de soi et position de maître	536
a. Le paradigme de la racine <i>-eme</i>	537
b. <i>Yurújure</i> : soi en personne	544
3. Les autres maîtres.	551
a. Rapports de maîtrise et de prédation et classification des existants	553
b. La familiarité et la domesticité des animaux	562
c. La bête et le maître : insectes sociaux et monstres	574
4. La variation des perspectives.	585
a. Retour sur l'âme des guerriers morts	586
b. Le perspectivisme symétrique de l'ogre grotesque	591
c. Les êtres sans anus	597
 CHAPITRE IX	
L'ATTENTION AUX EXISTANTS SUBTILS	601
1. L'économie cosmologique des esprits.....	604
a. Les <i>Mororuma</i> : des maîtres de l'éclair au redoublement hyperbolique de soi	605
b. Les "autres" esprits	619
c. Mauvais augures, apparitions et fantômes : les esprits inconnus et néfastes	629
d. Les esprits actualisés : angélisation et modernisation	638
e. Précautions, respect, compassion et transactions : la cohabitation avec les esprits	642
2. Le commerce des esprits	653
a. Les esprits en visite	653
b. Une quête de légèreté et de transparence : le <i>korre-n-chata</i>	666
c. Apparitions souhaitées, rêves et apprentissages	677
 CONCLUSION.....	 685
 ANNEXES.....	 695
<i>Citations en langue originale</i>	695
<i>Liste des espèces animales et végétales citées dans le texte</i>	705
 BIBLIOGRAPHIE.....	 711
 TABLE DES FIGURES	 733
 TABLE DES CARTES.....	 735
 CRÉDIT PHOTOGRAPHIQUE.....	 737
 TABLE DES MATIÈRES.....	 739