

Conseil Général de la Tribu Sateré-Mawé. Avec lui ils cherchent une meilleure distribution, à l'intérieur de l'ensemble social, de la substance enlevée à l'opposant, tout en maintenant la relation avec ce dernier. Ainsi le CGTSM peut être perçu comme une dernière édition, actualisée, *clean* et sobre, du rituel de sacrifice de l'ennemi chez les Tupinambá. Le luxau Sergio estime que le CGTSM a été conçu pour prendre la suite du *Poraitig*. Comme celui-ci, et comme jadis la vengeance (selon CARNIERO DA CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, 1985), il est en place en envisageant la "fabrication de l'avenir".

QUATRIÈME PARTIE

L'ÉVÈNEMENT /NA'MINKITU/ :
LE MALHEUR, LA MALADIE, LA MORT

1. INTRODUCTION

Les représentations et les pratiques liées à la maladie ont constitué le premier objet de mon étude chez les Sateré-Mawé mais, deux raisons m'ont poussée à aborder cet aspect en dernier lieu et à finiser dans une recherche historique et ethnographique plus ample. La première raison était d'ordre pratique : j'avais à ma disposition soit des travaux fragmentaires, non actualisés, parfois vieux de plus de trente ans, soit des recherches plus approfondies centrées sur des aspects plus ou moins éloignés de mes principales préoccupations, comme leur économie, leurs migrations, ... qui tous privilégiaient une approche synchronique. Comme cela apparaît tout au long du cadre ethnographique présenté en introduction, ces différents travaux sortent des perspectives théoriques différentes, et j'ai tenté de compenser ce biais en suivant les lignes directrices présentées en introduction.

Deuxièmement, au fur et à mesure de mes recherches, j'ai cerné la place que tenaient les conflits inter-ethniques dans l'histoire des Sateré-Mawé, place dont je ne pressentais ni l'importance, ni la constance. Toute intervention semble susciter des conflits internes, même celles qui s'accompagnent d'une approche ethnologique et qui sont le plus souvent franchement en faveur des intérêts indigènes. Ce fut le cas, au début des années 1980, du projet de développement de culture du *guaraná* soutenu par le CTT-SP (LORENZ, 1992), puis celui de l'évaluation des dommages causés dans l'aire indigène par les entreprises pétrolières française et brésilienne (DREYFUS-GAMELON, 1984). Le même phénomène se répéta, dix ans plus tard, avec l'implantation du projet de santé par Arnsalul : les diverses factions présentes alors dans l'aire indigène manifestèrent leur accord ou leur opposition par voie de presse.

A une échelle plus réduite, j'ai aussi été confrontée à cette situation lorsque j'ai commencé mes travaux de terrain. Certes, une demande émanait du groupe indigène lui-même mais, peu à peu, je me suis rendu compte qu'elle ne résultait absolument pas d'un consensus et que les réactions face à ma présence allaient de la confiance à la méfiance en passant par l'indifférence. Cependant, les possibilités d'applications d'un tel projet, dans une perspective évidemment décolonisatrice, recueilleraient tous les suffrages. D'une idée, on passait à un projet de recherche, à un travail susceptible de se concrétiser, et cela suscitait l'adhésion des différents secteurs responsables de l'expression de la demande ou pouvant appuyer sa réalisation. Je m'interrogeai alors sur les conditions nécessaires au déroulement d'un travail indigéniste où l'effet d'entropie généré par les conflits tendrait idéalement à zéro. Car de toute évidence, quel que soit l'objet de l'intervention, l'ensemble des relations inter-ethniques est mise en jeu d'une manière ou d'une autre. Toutes les sources historiques faisaient état de

multiples conflits, apparemment à effets cumulatifs et il importait donc de comprendre les bases de cette histoire conflictuelle qui perdure.

Trois thèmes me semblaient donc prioritaires, élucider la logique de ces conflits internes, celle de l'identité et analyser une théorie locale du mal, du sort, de l'ensorcellement qui semblait occuper une large place dans les représentations étologiques de la maladie. Le terme "identité", tel que je l'emploie, se réfère au phénomène de la détermination des formes concrètes d'expression individuelle et sociale qui prend naissance dans la relation d'altérité, à l'interface des représentations de soi et de l'autre. Avec le postulat que la tentative d'appréhender la totalité de la culture et de la société Sateré-Mawé me mènerait à la compréhension d'un de ses aspects particuliers, je situe ce travail dans l'orientation théorique générale des travaux d'AUGÉ (1974, 1984, 1985, 1986, 1994 et 1994b). Cet auteur, parmi d'autres aspects développés dans ses travaux, souligne la tentativité d'une réflexion sur le secteur particulier de la réalité sociale et individuelle constitué par le mal, la maladie, la mort, non disjointe d'une anthropologie globale. Une telle approche se bâtit autour de la compréhension du fonctionnement intrinsèque des relations "instituéés et symbolisées" de l'identité et de l'altérité, des relations de pouvoir, de la relation au monde et à l'événement. Cette anthropologie tente de situer la logique des rapports à la maladie dans l'ensemble de la logique sociale et de reconnaître "la place des représentations et des institutions qui lui sont associées dans l'ensemble des représentations et des institutions de la société étudiée, en général". Il s'agit d'avantage de déceler et de définir la part du symbolique dans le rapport de la société étudiée à l'événement malade, notamment les significations et les effets politiques induits par le symbolique, que de définir la part effectivement et objectivement thérapeutique de la médecine indigène. Le champ constitué par l'ensemble des différents aspects mis en jeu par le phénomène de la maladie et de la guérison devient alors une porte d'entrée privilégiée pour comprendre la société et la culture dans leur totalité.

Dans les précédents chapitres, j'ai tenté de présenter au travers de différents registres historiques, ethnographiques et ethnologiques, quelles ont été les conditions et les mécanismes d'existence et de reproduction de la société étudiée. Ici, je continuerai à m'avancer dans cette voie en replaçant dans leur contexte les facteurs les plus directement impliqués dans les épisodes de la maladie. Il s'agit en premier lieu de reconnaître, d'un point de vue *eric*, les objets au centre de l'étude, les acteurs et leurs inter-relations, et de caractériser la dimension cognitive (tentative de reconstruire une épistémologie vernaculaire) et ses objets privilégiés : les représentations cosmologiques, celles de la personne, du corps et son fonctionnement, les opérateurs conceptuels tels que le *naminkitu*, appartenance, "contamination", le sort, ou encore le raisonnement causal, l'étiologie (la logique des qualités mises en œuvre lors du diagnostic et des catégories classificatoires de symptômes) dans sa dimension pratique, et ses objets (modalités d'approche préventive/curative de la maladie et du maintien de la santé).

L'intérêt universel, transculturel, suscité par le phénomène de la maladie, dérive de la rigueur de son expression corporelle, sensible et donc individuelle et matérielle, et de son impact sur l'ordre social, mais la maladie est aussi une référence du discours, un objet

conceptuel. C'est une réalité avec ses manifestations rituelles, corporelles, qui a aussi ses ancrages et implications aux niveaux ontologique et cognitif lesquels, eux-mêmes, déterminent des ensembles de pratiques. J'ai choisi en conséquence de présenter initialement les concepts et les notions les plus fréquentes qui apparaissent dans le discours des protagonistes confrontés à la maladie, soit que j'aie directement pu enregistrer ces épisodes, soit qu'ils m'aient été relatés à travers des témoignages ou suggérés par des mythes. Certains de ces concepts ont une expression explicite, d'autres, également opérationnels, ne sont pas nommés mais s'inscrivent à des catégories couvertes telles qu'elles sont mentionnées dans la théorie des modèles taxonomiques (cf. par exemple HAYS, 1976).

Au cours de la recherche, en approfondissant certains aspects, j'ai été amenée à considérer les conceptions onto-cosmologiques comme une catégorie couverte. Vues sous cet angle, la majeure partie des pratiques d'évitement ou de consolidation de la santé forment un tout cohérent même si les acteurs qui les emploient ne donnent d'autre explication à leur sujet qu'un usage ancestral exprimé par la phrase : "c'est une coutume très ancienne du temps de nos ancêtres".

Les */sehay pot'rina/* (récits ancien-pluriel) sont les biens les plus précieux du patrimoine culturel des Sateré-Mawé. Malgré un contact vieux de trois siècles et un système scolaire implanté depuis plus de vingt ans, leur immense répertoire est très vivace. Cette ethnologie compte encore un grand nombre de narrateurs, reconnus comme des spécialistes de la conservation et de l'enrichissement de ce patrimoine sans pour autant jouir d'un statut social différencié. Les mythes sélectionnés et présentés en annexe nous ont été contés par huit narrateurs issus des nos Marau (2), Urupadi (1), Manjuru (1), Andira (3) et Sapucaia Grande (1). C'est à l'intérieur de ce répertoire et en particulier dans les rituels de la *Bancada* et du *Waumai*, que le chercheur identifie, sous forme codée, les conceptions onto-cosmologiques, celles de l'altérité et du pouvoir qui constituent la base de son interprétation des représentations et des pratiques liées au processus santé-maladie, guérison-mort, ainsi que le matériel lexical correspondant.

Les qualités attribuées aux différents éléments du monde comme celles attribuées aux diverses modalités de l'altérité sont étroitement impliquées dans l'interprétation des différents aspects de l'événement malade, dans les explications étologiques d'ordre rétrospectif et prospectif, qui de manière en général implicite sous-tendent la logique des traitements, les prescriptions et les interdits alimentaires à caractère préventif.

Afin que la logique interne de cette construction apparaisse spontanément, je suggère au lecteur de faire tout d'abord non seulement une lecture intégrale des mythes, mais aussi du rituel de la *Bancada* présentés en annexe. Dans ce chapitre, je tenterai d'abord de dégager la configuration de la cosmologie sateré-mawé puis présenterai ses principaux éléments. Par la suite, je m'attacherai au thème de la relation d'altérité et, enfin, j'exposerai les éléments d'une possible ethno-médecine de ce peuple.

2. L'ONTO-COSMOLOGIE SATERÉ-MAWÉ - UNE TRANSCRIPTION HYPOTHÉTIQUE -

Le cosmos sateré s'organise selon deux axes classificatoires qui se croisent.

Le premier d'entre eux engendre un ordonnancement spatial à partir duquel on peut définir une territorialité des êtres agencés selon une distribution verticale de niveaux de valeur ontologique propre mais non hiérarchisée. Cette absence de hiérarchie n'exclut cependant pas totalement des différences contrastées, fondées sur l'odeur, qui engendreront des préférences.

On peut différencier trois niveaux :

- * celui des profondeurs d'en bas ("le fond" : *yyp/*) constitué des zones et des formes de vie en eaux profondes¹, dont les qualités "froide" (*naʔak/*) et fluide (*apuk/*) sont mises en relief ;
- * à l'opposé, au-dessus, il y a le niveau aérien, originellement associé au soleil, à la qualité "chaude" (*hakup/* ou *sakup/*) ;
- * le dernier niveau, en position intermédiaire, est celui de la terre *yil/*. Il est constitué des zones écologiques de surface drainées, et des formes de vie correspondantes. La qualité "sèche" *mag/* "sécheresse" y est soulignée.

Cette territorialité est à la base de deux notions essentielles en raison de leur ubiquité dans tous les domaines de la pensée sateré-mawé, en particulier dans celui du *parinismo*, où s'inscrivent les représentations et pratiques face à la maladie. Ce sont celles, qu'on trouvera par la suite, d'"appartenance" et de "compétence".

Pour situer l'autre axe, j'ai choisi de rattacher à une notion qui, bien que couverte, a néanmoins une valeur de paradigme pour la différenciation catégorielle des êtres. Je propose de l'appeler "effet d'humanité". Les Sateré-Mawé comme d'autres ethnies d'Amazonie et d'ailleurs, font constamment référence à une intentionnalité de type humain, inégalement distribuée parmi tous les êtres qui peuplent le monde². Un tel effet d'humanité n'est accompli

1 Terre profonde et aux souterraines y comprises.
2 DESCOJA (1992) réédita la notion d'"animisme" pour se référer à la continuité sociomorphique entre nature et culture proposée par les cosmologies amérindiennes. Il se fonda sur l'attribution de "dispositions humaines et des caractéristiques sociales des êtres naturels" (*apud* VIVEROS DE CASTRO, 1996a : 120). Je ne traite pas ici du débat sur l'influence de l'héritage conceptuel dichotomique en ethnologie, et tente seulement de proposer une reconstruction de la cosmologie

que chez les humains terriens (*cf. nra/*). Son modèle est celui de l'homme dont la configuration s'accorde à l'ordre ontologique institué par le récit du *guaraná* et la loi du *Poraité*. Il est constitué de divers traits d'occurrence partielle, instable. Il ne s'agit pas de quelque chose de substantiel au sens matériel, mais de dynamique et cumulatif. Ses traits majeurs apparaissent en tant que capacités ou attributs. Nous les énumérerons ci-après :

- * le principal est sûrement celui de la parole, une capacité verbale de parler (*hay/*), de dire des choses qui "ont une continuité", un sens. Parler (des paroles significatives) est la forme supérieure du système de l'oralité, auquel s'ajoutent les capacités de manger, saliver, vomir, régurgiter, souffler, chanter. La belle création verbale, cohérente, socialement conjonctive et harmonisante (qui réunit - opposée à celle, disjonctive, du "rago"), est représentée par le *guaraná* conçu en tant que "uxaxa invisible". C'est le trait paradigmatique (métonymique) de l'humanité. Il faut voir à ce propos les différentes versions du récit de l'origine du *guaraná*, en particulier, l'épisode de la réunion des animaux et du héros ancestral (*version n° 9*). Dans celui-ci, le thème d'une institution chère aux Sateré-Mawé, les "réunions et discours", est développé, et cet épisode constitue son événement fondateur. On y remarque que les oiseaux, qui ont une certaine capacité orale, sont cependant incapables de construire un discours avec une continuité logique. Sur ce point, la culture des Sateré-Mawé est proche de celle des *Guaraní* pour qui, selon leurs traditions orales, leurs "Belles Paroles", l'homme est avant tout le siège de l'événement du langage (*yayvu/*) qui est la substance du divin. C'est par le langage que l'homme partage cette substance avec les deux (CLASTRES, 1974), enfin qu'il se réalise comme l'un d'entre eux.

sa capacité de transformer (*l-tomontkoʔil/* - terme traduit par les Indiens en Portugais par *gerar* - au triple sens de créer, d'engendrer et de transformer) les autres (personnes et choses) et soi-même [*lowemontkoʔil/* - en Portugais : *se engerar/*]. C'est en cette capacité, exacerbée, que réside le pouvoir du *pa'raʔ*. À vrai dire, ce trait est conçu comme une prolongation de l'attribut antérieur : la parole est créatrice, transformatrice. Nous avons là la base tant de la notion de "sort" que de la haute valeur reconnue aux prêtres.

la condition de "maître" (*kaiwai/* - *dono*). C'est un corollaire des traits précédents, et l'un des qualificatifs d'Anumaré, le créateur du monde, est *alkawai/* : "notre maître"⁴.

les Sateré-Mawé se réfèrent souvent, dans un effort de distinction aux "hommes humains". L'homme humain a son implantation cosmologique sur la terre, entre les niveaux du "fond" et de "l'air". Si l'on cherche à transposer cette position au

sateré-mawé. La discussion, en pleine effervescence, sur le discours ethnologique à propos des cosmologies amazoniennes en général, est reportée à une étape ultérieure à cette recherche.

3 MÉTRAUX (1928b : 7) souligne qu'en général, chez les Tupi, les héros culturels et les *pa'ra'ia* sont plutôt des transformateurs que des créateurs. KEMP (1945 : 283) signale à ce propos, chez les Mundurukú, l'"absence totale du concept philosophique de créer", ce qui, du point de vue d'un missionnaire, veut dire création *ex nihilo*.

4 À propos du nom d'Anumaré. Dans la liste de termes de parenté employés chez les Tupinambá et cités dans le *Curso de Língua Tupi* de LEMOS BARROSA (1956 : 424), on trouve le terme "anama : parenté, parentela, parcaidade, nago, raca" (parent, parentela, parité, nation, race). L'auteur indique qu'il s'agit d'un terme *guaraná* et qu'il n'a pas d'implantation suffisante à ce sujet pour le tupi. Anumaré, souvent appelé seulement Anuma, semble un terme cognat.

milieu, au niveau des qualités opposées de froid et de chaud, on trouve la qualité tiède qui se rapporte au sang des êtres terriens qui est vif, animé (*ehantia*). Le sang est conçu comme le *locus* de "l'ombre" (*hōo*) - le principe vital, sujet développé par la suite.

* enfin, le trait voulu, idéal, d'une humanité projetée, est celui de l'immortalité qui se retrouve codifié par la mue, le changement de peau, et que certains animaux subissent périodiquement (serpents, araignées, par exemple).

Le monde est en conséquence constitué d'êtres caractérisés par des degrés divers d'humanité et qui sont distribués dans la terre, le fond des eaux et dans l'air. Ils sont regroupés en différents ensembles :

* ceux qui ont une très forte composante de cet effet d'humanité : ce sont les *tupanas* et les êtres enchantés, qui vivent respectivement dans les niveaux du ciel et du fond des eaux. Les *tupanas*, /ai wot polita/ (nos pères anciens), les fondateurs du monde, de la société et la culture, sont présents comme une parentèle, un ensemble de consanguins, frères, enfants et proches, que les *Sateré-Mawé* désignent par le nom de /nania/ ou /nimuria/ : les ancêtres. Anumaré et ses sœurs en sont le paradigme mythique. Sous la pression de la christianisation, les noms et les figures de Jésus-Christ, du divin maître et des saints y ont été incorporés (sans restrictions monistes et de manière païenne dans le sens conjonctif qu'AUGÉ, 1982, indique dans le paganisme) en tant qu'avatars de *tupanas*. Le terme vernaculaire /ai wot/ est aussi appliqué aux maîtres enchantés du *parinismo* (cf. infra) :

* il y a un éventail d'êtres para-humains, qui ont l'oralité en commun avec les humains. On y trouve les oiseaux, les /ahagnia/, les monstres et les "animaux" (/kalkatko/), répartis selon une attente plus ou moins lointaine en fonction de leur degré de prédation, qui peut devenir chez certains exorbitante, puissante et redoutée. Tous traversent les frontières ontologiques et c'est sur eux que reposent les légendes effrayantes⁵. Le /ahagny/ est en particulier un être qui menace et persécute. C'est aussi un être générique, sans nom propre,

fantasmagorique⁷. Il s'agit d'une catégorie d'attente qui peut appartenir au même niveau ontologique que les humains ou à un autre niveau. Le terme /ahagny/ est très polysémique⁸. Les /ahagnia/ comme les *tupanas* appartiennent depuis toujours, et simultanément, au monde. Les *Sateré-Mawé* les perçoivent comme une force d'opposition mais aussi dans une relation de complémentarité. Ils auraient appris d'eux leur langue actuelle, leur deuxième langue. Les *Sateré-Mawé* leur auraient aussi pris le /poratig/, transformant cette arme en une sorte de code civil et de mémoire : ils auraient appris d'eux le *Waumai*, opérateur social de la maturité masculine. Les /ahagnia/ porteraient aussi la marque d'un effet d'humanité car leurs apports sont autant d'éléments identitaires pour les *Sateré-Mawé*. Il n'y a pas d'opposition, seulement une simple différenciation : les /ahagnia/ "sont comme des gens mais ils sont autres". Le paradigme pour les penser est celui de l'adversaire.

Une valeur positive est cependant attribuée au *tupana* alors que la connotation du /ahagny/ est négative. Sous le prisme de la christianisation, son nom a été traduit par diable, malin, démon, esprit, fantasma, visage, apparition (*diabo*, *capeta*, *demonio*, *espírito*, *fantasma*, *visagem*, *misura*). On remarque que sa catégorie sert aussi dans la classification des plantes (dangereuses) et dans les représentations de l'étiologie des maladies⁹ :

* d'autres êtres peu voraces ou à peu près dénués d'effet d'humanité s'approchent quand même de l'homme en raison de leur dépendance vis-à-vis d'un /kaiwa/, un "maître", ou d'une "mère" /iy/, auxquels ils sont assimilés. De tels maîtres sont souvent l'hypostase des caractéristiques des êtres qui lui sont inféodés (sa progéniture ou *chias*). Ils sont conçus comme étant capables d'un certain degré de communication¹⁰ :

* il y a ceux qui sont marqués d'un degré moyen d'effet d'humanité : les *Sateré-Mawé* et autres *Awananai*, c'est-à-dire les divers segments sociaux, rattachés à l'origine à des territoires spécifiques du niveau de la terre :

* enfin, il y a ceux totalement non-humanisables, qui, selon un *parini*, ne peuvent communiquer. Ils se trouvent dans la stricte condition d'un gibier qui n'inspire

7 Les *Sateré-Mawé* qui parlent la Lingua Geral, le nomment *anhanguia*. Il s'agit apparemment d'un terme cognat de *Aygnan*, qui désignait le "diable" ou "l'esprit malin" qui apparaissait "sous forme de bébé, ou doïseau, ou d'autres formes étranges" (ÉRY, 1957 : 329) et tourmentait les Tupinambá de Rio de Janeiro, vers le milieu du seizième siècle... Le terme *Aygnan* mentionné par THERET (1953 : 71, 77) semble s'appliquer aux mêmes entités. Selon un chant de prisonnier recueilli par cet auteur, *Aygnan* était un terme de référence pour "ennemi" (MÉTÉRAUX, 1957 : 60) ; les *Sateré-Mawé* lui reconnaissent ce même sens. Voir aussi l'interprétation de UGÉ (1993/4 : 95).

8 Le terme semble être parfois utilisé comme un pur marqueur d'altérité. Le morphème /ahagny/ est aussi une composante du nom d'une catégorie de champions (*imovei*) toxiques : /ahängimovei/. La vision d'un /ahagny/ entraîne la perte de l'ombre.

9 Les précisions apportées par VIVÉROS DE CASTRO (1996 : 332, note n°42) sur le sens de la figure des "maîtres" animaux chez les *Araweté* (en tant que métaphore, métonymie, hypostase) sont applicables au cas *Sateré-Mawé*. Cependant, il me semble que dans ce cas, le sens juridique primaire de propriété n'est pas totalement masqué. Il est également intéressant de constater les niveaux atteints par l'érotisation articulée entre la logique sociale et la cosmologique. Les *parinis* vivant dans les régions de plus fort méprisage, où l'idéologie de linéarité (support de l'identité officielle) tend à s'affirmer du côté matrilinéaire, sont ceux qui emploient le plus souvent le terme "mère" pour se référer à ces hypostases. La pupart d'entre eux sont mâles, d'ascendance *sateré-mawé* du côté matrilinéaire.

5 On sait par des chroniqueurs du seizième siècle comme LÉRY (1957 : 287), que *toupan* était le nom que les Tupinambás donnaient aux grands cirages : "... quand ils entendent le tonnerre, nous nomment *Toupan*, ils sont grandement effrayés. Si alors, nous accommodant à leur rudesse, nous prenons de cela occasion leur dire que Dieu dont nous leur parlons montrât ainsi sa grandeur et sa puissance en faisant trembler le ciel et la terre...". CLASTRES (1974 : 27, 135, cf. aussi NABRECA, 1944 : 92) écrit que "tant chez les Tupi brésiliens à partir du seizième siècle que chez les *Yanani* du dix-septième siècle, les missionnaires jésuites ont adopté, pour nommer, en quantifiant le Dieu qu'ils voulaient enseigner aux Indiens, le nom du dieu autochtone *Tupã*". Le nom du démiurge des vents (*Wraserei*) et des tempêtes est, pour les *Sateré-Mawé*, *Masiri*. Sa figure est parfois assimilée à celle d'Anumaré : il arrive aussi qu'il soit représenté par une relation collatérale ou directe (cousins germains ou pèrernels).

6 *Jurupari* la fameuse figure qui, selon tous les chroniqueurs, tourmentait les *Toupanambá* est un animal cuirassé, plein de dents, qui n'est pas atteint par les balles, sauf dans la bouche. Il a un poil court sur tout le corps et a peur des chiens. Il y a le *Mapinguari*, qui est un homme portant une cape également impénétrable. Il y a aussi le *Jurma*, le *Paritig*, le *Tapiatavara*. Celui-ci est un jaguar énorme, de la taille d'un cheval ou d'une vache, mais des pattes avant de lapin et des pattes arrière de jaguar. Il y a aussi le *Soriroca* autre jaguar, le plus grand, mais à petites taches. Il y a le *Uruiatara*, encore un jaguar, à grandes taches (source : divers collaborateurs dans l'aire indigène).

aucune précaution particulière, du moins du point de vue du chamane, car ils sont dépourvus de toute intentionnalité humaine, ce qui est perçu comme un danger.

Le monde *sateré-mawé* est donc un ensemble formé de diverses catégories d'êtres et d'espaces/niveaux. C'est, selon les *sehay poi'zi* (cf. récits n° 1 et 2, Annexe Mythes), un système ouvert, dans lequel de nouvelles transformations issues des interactions de la parenté des *tuparas* d'origine avec leur entourage prennent place. Les frères d'Anumaré avaient un père qui n'était plus là, qui était parti après avoir prévenu qu'il s'en irait de par le monde (UGGÉ, 1993 : 29). Les noms de ce père sont, entre autres, Anumaré Walo, Anumaré Poi, Wasifi. Il y est toujours fait référence en mettant l'accent sur le fait qu'il "engendra" (c'est-à-dire "transforme" - cet aspect a une valeur exemplaire pour ses descendants) et sur son statut de père, toujours de passage. Les vieux récits (cf. n° 14 à 17, Annexe Mythes) présentent une ultime épiphanie de ce créateur sous le personnage de "l'Empereur Dom Pedro", figure hybride issue d'un ancien modèle charismatique carabe-tupi et d'un commandant colonial qui aurait demandé à "son peuple" (d'ancienne identité *Sateré-Mawé*) de le suivre en un voyage vers l'aval, ordre auquel seulement certains auraient répondu. Lui-même, dans un geste vu comme magnanime (centripète), aurait plié devant la volonté exprimée par ceux qui avaient décidé de rester "sur les terres", leur promettant qu'il ne les oublierait pas et qu'il leur enverrait des choses bonnes. Il serait donc à l'origine de tout ce qui arrive de bon¹¹.

2.1. Le domaine de la Terre

La création-transformation par son fils aîné Anumaré Hiti d'un deuxième monde (les *Sateré-Mawé* disent de la terre, *ywi*) fait partie des déterminations du père-commandant. Ce serait "ce monde" dans lequel les humains spécifiquement humains, terriens, les êtres vivants (*ehantele*) ou "actualisés", vivent. Cette "création" serait advenue à partir de la transformation, opérée par Anumaré Hiti, de deux de ses sœurs: *Oniamakaruzi* et *Onianoirezi*.

La première, *Oniamakaruzi*, aurait été "transformée" en terre, et les diverses formes de vie (crabe, cigale, fourmi, tatous), les conditions météorologiques et climatiques qui caractérisent un temps sec et chaud, signes de l'époque d'essartage¹², se seraient agrégées à elle. *Oniamakaruzi* régit ainsi le domaine du terrestre, elle est le paradigme du support et de l'abri (la maison) qu'elle offre à ses enfants. Elle est représentée dans la vie quotidienne par la table, meuble venu des Blancs et auquel les *Sateré-Mawé* attribuent une énorme valeur en tant qu'objet propitiatoire : la table est le support de tout ce que la terre apporte comme aliments /mi?u/¹³. Une famille qui se veut bien pourvue de tout ce que la terre offre, doit en posséder

une. Il est fréquent de voir dans les maisons une ou deux tables de bois sombres mais solides et bien assemblées¹⁴. La force de la principale qualité qui lui est associée est celle du sec (*naqg*), véhiculée en particulier par les fourmis comestibles (voir p. 7) dont les *tocandelras*. L'habitat de ces dernières est à double sens, elles sont terriennes mais à la frontière du domaine *den-bas*. C'est à travers elles que les *Sateré-Mawé* effectuent une opération (dans le *Waumai*) qui touche le sang, le rend *ehantele*, terme traduit par "vif, vivace" et qui renvoie à la joie et à la santé. Les *Sateré-Mawé* disent immuniser le corps contre la maladie par leurs prières, c'est-à-dire contre l'influence des forces qui régissent les fluides. Ils participent donc, de cette manière, à la construction du corps de leurs fils.

L'espèce humaine ("les gens de la terre"), située à l'intérieur des mêmes frontières de l'identité ethnique (*hapuya-in'*: Indiens s.l., *Sateré-Mawé* s.s.), est représentée comme la descendance d'un "parent" (*ywi*), probablement sœur ou même avatar de *Oniamakaruzi*, appelée *Oniwasapuzi* (cf. récits n° 9, 10, 11 et 12, Annexe Mythes). *Oniamakaruzi*, en tant que mère classificatoire eschatologique, s'occupe des restes mortels (les *calbassas*), les recueille en son sein et les incorpore. Les *Sateré-Mawé* s'auto-représentent ainsi, fortement consubstantiés à la terre¹⁵.

Oniamakaruzi, ses représentations de l'humanité *Sateré-Mawé* et la totalité du vivant qui par l'enferrement se recycle sans fin en elle, est le paradigme de la méditation et de la circulation des énergies du cosmos. Trois zones écologiques lui sont attribuées: la forêt, la *campina* (végétation arbustive ouverte) et le *cerrado* (végétation fermée non forestière).

De la colonne vertébrale de l'autre sœur fondatrice, *Oniamolezi*, vient le *surucucu*, le plus important des serpents (*molkoi'*: {serpent-pluie}). Ils sont représentés (sous figure de femmes) comme les maîtresses de la nuit (cf. récit n° 3, Annexe Mythes), et sont associés au froid (*na?akv*), aux eaux profondes, aux animaux hémiphages et venimeux; et, de manière plus générale, aux fluides, dont le sang, au malheur, à la souffrance, à la maladie et à la mort. Le domaine d'*Oniamolezi* se situe en profondeur, mais aussi en continuité avec le domaine de sa sœur *Oniamakaruzi*, la terre. *Oniamolezi*, *Oniamakaruzi*, sont deux références fondamentales qui structurent et donnent sens à de nombreuses opérations cognitivo-explicatives et à des pratiques préventives et thérapeutiques.

référence à un texte où apparaît la phrase : "donner à manger", "mo-ngaru" (dans la notation choisie pour ce texte-ci, ce serait : *monkaru*). Selon les traducteurs, si on ajoute "Onia" qui est le traitement donné à une fille noble et le nominalisateur *zi*, *Oniamakaruzi* serait traduisible par "la jeune fille qui donne à manger". Ceci renforce l'idée d'une antiquité tupi des *sehay poi'zi* *sateré-mawé*. Les sources de Lenos Barbosa sont : Anchieta, Figueria, Montoya, Restivo ...

Cet aspect diffère de ce qui s'observe chez d'autres peuples comme ceux du haut Rio Negro, pour lesquels c'est la terre qui est la table sur laquelle on mange. Dans les habitations de ces ethnies, même acculturées, on ne trouve que rarement des tables, les techniques de menuiserie introduites par les missionnaires étant appliquées aux portes et aux fenêtres. Les *Sateré-Mawé* conservent leur système traditionnel de tissage de feuilles de *babagu* pour masquer les ouvertures, mais font des tables généreuses.

Oniwasapuzi est l'autre figure de la mère fondatrice. De l'œil de son fils mort, elle a fait surgir le guaraní, et à son pied sont apparus les *Sateré-Mawé*. Les *Mundurucu* se représentent aussi leur origine comme étant associée à la terre. Ils en auraient été libérés par leur héros fondateur au moyen d'un fil de coton (Hobron, 1948 : 280; Kempf, 1945 : 255). Cet aspect, d'après les œuvres consultées, est l'un des rares points communs, ou proches, des mythologies de ces deux groupes.

2.2. Le domaine du Fond

Dans les /*sehay pot'i*/ qui se réfèrent aux eaux, on remarque deux présentations différentes se rapportant à deux moments cosmogoniques aussi différents; celui de l'eau qui goutte, de l'eau de pluie qui forme des petits ruisseaux, de l'eau qui traverse la forêt et renterre de petits poissons et celle des grands rivières et fleuves, celle du réseau fluvial amazonien avec son ichthyofaune de grande taille.

Voici un fragment de la conclusion du récit de création de la deuxième terre narré par Entido de Oliveira (cf. récit n° 2, Annexe Mythes) :

C'est ainsi qu'apparut la terre et qu'ils lui donnèrent un nom. Tout ce qu'elle porte apparut ainsi : les forêts (igã'Zapy/), et le cerrado (?i'Zanam)... Comme il manquait l'eau, Tupana se transforma en eau (Nuwãre hom hom).

Nuwãre hom hom est une corruption de /Anunare hom hom/ qui pourrait être traduit par "Anunare a goutte" ou "Anunare à plu" (/hom hom/ est l'onomatopée des gouttes de pluie). L'épisode relate ainsi le devenir du créateur de cette sorte d'eau. "Il fut le commencement de l'eau", confirme un traducteur. Avec l'usage chamanique de cette première eau et la transformation "d'un neveu", de nom *Sururi*, ou *Sururu* en un vaste réseau fluvial, la culture *salatê-mawé* réserve un topos mythique plus tardif à la création de l'eau imposante. Cette transformation a été opérée par cette souche ancestrale, dont on dit qu'elle-même était changée en serpent (Oniamotê?) (récit n° 2)¹⁶. *Sururi tunung hy* (eau faite de Sururi) est l'épithète d'allieurs donnée par les ancêtres des *Salatê-Mawé* à l'Amazonie. On peut alors se demander si cette postériorité dans la genèse mythique de l'Amazonie serait un indice de plus témoignant d'une adaptation ou d'une intégration des ancêtres des *Salatê-Mawé* au le milieu amazonien des grands fleuves¹⁷.

En analysant l'ensemble des références mythiques, rituelles ou empruntées au discours quotidien des *Salatê-Mawé*, on observe une valorisation différenciée des deux formes de l'eau. La pluie s'assimile au dieu qui goutte, en conséquence sa perception ne peut être autre que celle d'un événement /*wakual*/, "de bien", qui affirme la territorialité onto-cosmologique des humains (à valeur positive dans le sens centripète, du ciel vers la terre). Les *Salatê-Mawé* énonceraient volontiers /*awesalka rakay*/ qui "nous renforce". A l'opposé, les forts volumes d'eau sont vus comme une frontière qui sépare d'une autre territorialité onto-cosmologique. Ils constituent un horizon au-delà duquel l'altérité se manifeste et dont le franchissement peut être dangereux pour le statut humain, car sa perception, en raison de sa force centrifuge, est associée à une valeur négative. L'adjectif *salatê-mawé* pour ce qui affaiblit (comportements et/ou aliments) est justement /*hemoi*/, terme traduit par "du serpent" ou "acheté par le

serpent", qui "appartient" (/wowlat/ : [qui est avec - ou du côté de]) aux serpent¹⁸, selon une autre appartenance que celle de l'homme humain à la terre. C'est Oniamotê?, d'où a surgi le *surucucu*, qui a transformé son neveu en eau du grand fleuve.

La culture *salatê-mawé* (inscrite dans les /*sehay pot'i*/, dans le discours rituel ou dans le quotidien) qui a pour repère et objet la configuration cosmologique et le système explicatif et pratique du *pairismo*, attribue une forte valeur symbolique à la figure du serpent. Elle est le paradigme de toute opération sacrificielle, un marqueur de la traversée de frontières ontologiques. Ce thème en est presque obsessionnel et il faudrait s'interroger sur la pertinence d'une possible relation de détermination sémiotique entre ce phénomène et le nombre important d'accidents d'origine ophidique dans la région¹⁹.

Nous disposons de quelques éléments pour cette analyse. Au départ, le terme /*moi*/ serpent, ou /*mo'rok*/ (forme, essence du serpent) est fortement polysémique. Il désigne le reptile mais aussi les /*yypyat*/ *mo'rok* koi/ : les "mo'rok du fond" (dit aussi "êtres enchantés"²⁰), représentés comme des personnes bonnes (/wakuat/), comme des êtres socialisés, c'est-à-dire mis au service d'un *pairi*. Ces /*mo'rok*/ "sont partout", "mais seul le *pairi* les voit" et peut échanger "sa chemise" avec eux comme dans le cas du *pairi sacaca?*²¹.

Il y a aussi ceux que les /*pairina*/ appellent /*Mo'rok*/, le morphème /-*rok*/ correspond à une notion indéfinie de *corporelité*, qui pourrait être traduite par figure, forme de serpent en l'occurrence. Les /*pairina*/ se réfèrent à "Mo'rok" comme à une réalité métaphysique d'une extrême substantialité : "Il ne se présente pas" signifie qu'il ne s'est pas soumis à des relations d'échange avec les *pairis*. Tous le craignent comme un être agressif (*brabo*), une sorte de spectre non socialisé, l'expression d'un pouvoir qui subsiste dans tout ce qui rappelle sa forme et son image. Entrent dans le champ sémantique du serpent divers éléments : l'arc-en-ciel est considéré comme l'ombrel (/ao/) de /*Mo'rok*/, les rivières comme son urine : les chemins sont gardés par les serpents, "car ils restent là à attendre le passant", comme l'explique la narratrice Carmelina.

A mi-chemin entre São Bonifácio et Campos, on trouve au bord du fleuve un dépôt naturel d'argile (/kuri/) de couleur rouge vil : les *Salatê-Mawé* considéraient ce lieu comme une

18 Selon les explications des traducteurs indiens, le terme utilisé pour indiquer l'appartenance : /*wowlat*/ indique une con jonction d'êtres. Appartient à le sens d'être ensemble côté à côté.

19 Au cours de l'année 1995, il y eut, seulement pour le bassin du Marau, sept accidents dus à des *Boitrops* touchant six hommes et une femme. En 1994, il y eut deux décès par la même cause dans la même région. Ces données proviennent des rapports de Araisali et je n'ai trouvé aucune statistique sur les années antérieures. J'ai connu le cas d'un *Salatê-Mawé* mort onze fois par des serpents.

20 Dans la terminologie du *pairismo*, le terme "enchantement" (/encante/) rassemble les niveaux du fond des eaux et celui de l'air, mais le terme "fond" /*mo'*/ est aussi employé pour se référer sous forme de métonymie à l'enchantement en général. L'enchantement est comme un espace fonctionnel voué à la réalisation virtuelle de ce qu'on espère, dans l'espace immédiat ou dans le contexte des rapports interpersonnels.

21 "Chemise" est l'une des représentations du corps (cf. *Infra*). On retrouve ici la très fréquente "notion de vêtement" qui est attestée dans toute l'Amérique (cf. VIVEROS DE CASTRO, 1998a : 136, pp. 21 et 117). Le changement de chemise à lieu quand le *pairi* incorpore, c'est-à-dire instrumentalement son corps aux êtres enchantés (ce sont eux alors qui se présentent à la table de la *Baracada*); et quand le *pairi*, dans ce cas le *pairi sacaca*, revêt la "chemise" du "mo'rok du fond", celle (du corps) de l'ancanda, et effectue les voyages chamaniques sub-aquatiques dont il est spécialiste.

22 Cette association est commune à différentes cultures sud-américaines et dans le monde.

"ville de serpents" /mo?ok kol lawa/. Une parentèle de la région qui avait installé une communauté à proximité de cet endroit a dû changer de résidence car les bruits nocturnes qui s'échappaient de cette ville leur étaient insupportables. Fascinée par cette histoire, j'exprimai le désir de prendre un échantillon de cette argile car mon stock de pellicules pour photos en couleurs était épuisé. Ma demande ne rencontra aucun écho auprès de mon guide, pilote et collaborateur lors de mon voyage dans cette zone. Il jugeait que c'était un travail dangereux qu'il n'avait jamais fait. Je n'insistai pas, une morsure de *Jararaca (Bothrops sp.)* lui avait déjà laissé un sérieux handicap à la jambe et ce fut le seul refus qu'il m'opposa tout au long de notre tournée.

Le récit de la rencontre d'Anumaré avec /moiapenhiŋ/, le Grand Anacoonda (récit n° 8, Annexe Mythes) où s'insère aussi l'épisode du changement de langue (cf. récit n° 7, cf. version complète dans UGGÉ, 1993 : 60-63) fait état d'un ensemble d'espèces animales et végétales. Le cri des oisillons d'ara qu'il s'appropriait à engouler le fit tomber de l'arbre. Dans sa chute, il se fragmenta en plusieurs morceaux et cet événement coïncide avec la genèse de différents animaux ou végétaux. Un sort lui fut jeté : "le tête devint /mau?a/ le paresseux roya?23, la queue (/abv/) une tortue rouge (/wawori ahup?24. Le milieu de son corps (/okian/) se transforma en /awiwil/, un hambru rouge?25. Certaines parties du serpent devinrent des /hawwwo/, /orekag?26 et des bananes. Toutes les variétés de banane sont des morceaux du serpent /moiapenhiŋ?27. Une autre version (cf. UGGÉ, 1993 : 62) précise que, des veines de son flanc gauche naquit la *jacitara?28*, de celles de son flanc droit vint *Taruma?29*. Une telle association justifie le raisonnement logique selon lequel le humatisme (/sur/) vient du contact avec de telles espèces, soit par voie alimentaire, les bananes, soit lors de l'utilisation de la vanille faite de ces matières premières. C'est avec la *jacitara* que se confectionne le *tijiti* (la "couleur" pour presser le manioc), elle renforce la qualité froide de la *fariŋha d'égua*, farine de manioc préparée avec des tubercules rous qui est aussi objet d'interdiction alimentaire lors du passage d'une phase du cycle de la vie?30. Seule la *fariŋha seca* est autorisée durant ces périodes. Pour cette même raison certains artisans n'emploient pas d'*aranu?31* pour faire les gants du rituel du Weumal alors que c'est une matière première tout à fait adéquate?31

- 23 *Choloepus sp.*
- 24 Probablement *Platymys platycephala* - Platémyde à tête orange.
- 25 *Cryzallius parvisotis*
- 26 Références non identifiées.
- 27 En raison de son association avec le serpent, la banane est considérée par de nombreux Sateré-Mawé comme étant de qualité froide, et pouvant amplifier certains états pathologiques ou même les faire surgir. Il y a cependant un *paŋni*, dont le discours valorise fortement son expérience empirique ("sa science"), qui met l'accent sur sa perception de l'effet de chaleur des repas à base de bananes. Ce *paŋni*, qui a vécu une bonne partie de son enfance en périphérie de l'aire indigène, n'est pas parmi les plus fins connaisseurs des *sehay pot?32*.
- 28 Palmier lianescent, *Desmoncus sp.*
- 29 Marantaceae, *Ischnosiphon sp.*
- 30 La moite du manioc avec lequel on prépare la "farine d'eau" est laissée plus d'un jour à ramollir dans la rivière, mais cela le rend également plus froid.
- 31 On peut également penser que ceux qui l'utilisent suivent la version des *sehay pot?32* telle que la narrative principale du livre de Uggé (1993 : 60, 66) la raconte. Il y est dit que toutes les espèces qui étaient issues par transformation du serpent furent bénies par Dieu pour être employées à des fins artisanales.

Il est explicite dans les mythes, en particulier dans celui sur l'origine de la nuit (n° 3, Annexe Mythes : PEREIRA, 1954 : 93), que les êtres proches du /mo/: moŋa/ (le serpent, les serpents), ainsi que leur milieu naturel, appartiennent à la même catégorie. On y retrouve toutes les bestioles qui piquent et sucent, comme le scorpion (/sapov/), l'araignée (/kiang/), une guêpe noire (/gnaphur/ - très redoutée qui vit au bord des rivières), le moustique (/woosin hap/), les "fourmis qui piquent" (/saari wo?ohokhat/), et en particulier les ambiguës *tocanderas* (/walyama/). Certains narrateurs représentaient ces dernières comme étant faites de rachures de dents de serpents?32, pour d'autres elles sont faites de poils pubiens de *Oniamakan?33*... L'un des chants, dit /uniŋagusap kawiat/, dansé lors du Weumal, confirme ce lien. Il s'agit de la forme contractée (modalité fréquente du discours et du chant sateré) de "Oniawasap?34 *ypysap kalpywiat*" traduit par "issu du poil pubien de Oniawasap?34 - la figure ancestrale qui a donné naissance au guaraná. Dans le récit n° 5, D. Marquinho attribue les poils à *Oniamakan?34*, la sœur ancestrale transformée en terre cultivable.

Oniamoi?34, *Oniamakan?34*, *Oniwasap?34*, probablement trois sœurs (le lien n'est pas explicite dans les *sehay pot?32*) représentent trois découpes de trois aspects distincts mais contigus d'une réalité continue : la terre en tant que lieu.

Cependant le paradigme de la médiation avec le domaine des profondeurs est le tatou géant (*taiŋaq*) qui personnifie le fondateur du rituel du Weumal : il a "creusé profondément la terre et a apporté les *tocanderas* du royaume des serpents" (UGGÉ, 1993-94 : 72).

Avec *Oniawamoi*, l'abeille, on a maintenant quatre personnages mythologiquement élaborés sur la même catégorie de genre : la femme (/nanporia/). C'est à partir d'eux que se construit le paradigme de la procréation, selon différents *topos*. On remarque que la connotation spatiale des figures féminines ancestrales est cohérente avec le rôle de la femme dans la reproduction biologique. Pour les Sateré-Mawé, seul l'homme y a un rôle actif. C'est pour cette raison qu'il transmet son appartenance au *ywaniá* (clan, nation) au nouveau-né. La femme est représentée de manière métonymique comme le "lieu de l'enfant" (/ŋmempy *apejan*/), ensemble nominal par lequel on dénomme l'utérus dans la langue vernaculaire.

Oniamoi?34 représente le principe régnant sur les eaux, les humeurs, les formes de vie, les conditions de milieu (humidité) et les états individuels (froid) qui sont associés à ces liquides. Le paysage amazonien, celui des grands fleuves, lui est attaché. La métonymie de son image de serpent est le paresseux royal, issu de la transformation de la tête d'un des serpents de l'origine, représentation de la maladie, de l'infortune et de la mort (récits n° 4 et 8, Annexe Mythes).

A cette logique d'ordonnement cosmique se rattache une grande partie des explications étologiques de la maladie et du malheur. De telles explications établissent des ponts et des articulations entre les actions humaines, les phénomènes météorologiques ou environnementaux du niveau cosmique, et les symptômes corporels, rattachés au niveau individuel. En voici l'illustration :

32 Le même informateur ajouta : "C'est pour cela que ce sont des femmes". Le statut des *tocanderas* est ambigu, leur place est au point d'articulation de la terre et des profondeurs des eaux. Elles peuvent induire la maladie comme la guénson. Il y a à la fois l'idée de leur qualité pathogène, et l'idée qu'il faut une dose complète de piqures ou une ingestion des fourmis elles-mêmes pour neutraliser cet effet. Leur consommation est prescrite à ceux qui se font piquer par elles.

"Il y a des coups de tonnerre ici, c'est à cause de nos enfants. Quand ils se baignent ou passent par là, l'anaconda se fâche. Après, il vient beaucoup et il pleut. Et les grondements du tonnerre se font entendre. Un lundi, il y a eu une tempête terrible, elle a presque détruit nos maisons. Si cela avait continué, elle les aurait détruites. Il ne faut pas que les enfants se baignent dans la rivière et que nous mangions du poisson et du daquet. C'est à cause des enfants qui vont souvent à la rivière que l'anaconda se fâche et il est toujours là à rôder pour nous faire peur. A cause de ça, il y a beaucoup de gens qui sont tombés très malades. Mais nous, on ne sait pas faire de remèdes pour ce genre de choses. Maintenant vous savez pour quelle raison on a très peur de cet anaconda."

Estôhas Contadas por Indígenas Sateré, ms. sd. anon., copie aux archives du CIMI, Manaus

Ma mère me disait toujours : Mon fils, ne saute pas dans l'eau car elle n'est pas à nous."

Mircoel, pairin de la région du Marau/Unupadi

La notion d'appartenance est un élément-clé de ces articulations logiques. C'est par elle que les éléments d'une même origine s'assemblent en un système. Le terme *mowiatu* : (qui est avec - qui est ensemble) : perence est d'un usage fréquent dans l'énoncé des explications étimologiques (rétrospectives et prospectives/préventives). Un extrait de la traduction d'une rédaction spontanée intitulée "Moi?ok", écrite par Josefina, Vila Nova, Andirá, lors d'un exercice d'écriture en langue sateré-mawé, illustre :

Les anciens avaient peur d'une petite fille qui entrerait dans la phase de puberté. Quand elle devient une jeune fille, ils l'enferment pendant environ deux mois. Si jamais elle sort pendant ce temps, il se met alors à pleuvoir beaucoup jusqu'à ce que tout soit inondé. Ils ne lui donnent pas de poisson car si jamais elle en mangeait, cela déclencherait une violente tempête sur nos maisons ... ils font griller le poisson loin car il n'est pas bon qu'elle sente cette odeur ... elle ne peut pas manger de sel ... Quand elle a son premier enfant, elle est mise à la diète [comme la jeune fille pubère] et elle ne peut pas sortir de chez elle à cause de l'esprit /moi?ok/. Si elle sort, il se met à pleuvoir très fort tout à coup et cela inonde sa maison.

Une articulation se dessine entre d'une part la représentation cosmologique, celle du milieu amazonien, et d'autre part les rhumatismes, à travers une apparente cognation des lexèmes suivants: Surucucu (le serpent majeur, maître de la nuit - colonne vertébrale d'Ohiamoire?i qui régit les liquides), Sururu?y (la grande eau de l'Amazonie, résultant de la métamorphose de Sururu, Sururi, Suri ou du neveu d'Ohiamoire?i), et /suri/, terme vernaculaire pour rhumatisme dont le syndrome est fortement associé à la qualité froide (/na?aki/) des lieux humides (/apuk/).

Le jaguar, ce chasseur nocturne solitaire et redouté (récit n° 3 - Annexe Mythes)³³, est considéré comme le *ka'iwai*: "maître" et "chef des serpents", et il prend place aux côtés des animaux venimeux, nocturnes (et donc liés à la qualité de froid). Il fait partie du même ensemble symbolique de la nuit, des profondeurs et du régime des eaux, du froid, de la maladie, du poison, du sortilège, de l'inconnu et de la peur, des /ahagnia/, des douleurs, des humeurs corporelles, du malheur, de la mort et de l'immortalité: il évoque une immortalité froide, prédatrice³⁴. Il est attiré par le sang comme les "êtres enchantés" invoqués dans la *Banzada* le sont par la *cachaça*. Le perspectivisme ("fondement théorique et champ d'opération" du chamanisme, des cosmologies amérindiennes; VIEIRAS DE CASTRO, 1996a) a un effet d'inversion, ce prédateur sanguinaire étant rejeté dans le domaine d'une extrême altérité, donc de la mort, du fond des eaux, de l'enchantement. Dans les /sethay poi?i/, il apparaît en tant que "beau-père-enemi" (/hamunokap/) et dévoreur (récit n° 2.135). Le jaguar est transformé en crocodile, le dévoreur du domaine des eaux. C'est ainsi qu'il devient la figure du "maître et gardien des /runikanã", ancien nom de Jirã, les poissons (dans une version de Carmelina, non transcrite ici, du récit n° 21).

Le jaguar, représentation de la terreur meurtrière qui a engendré la fuite des peuples vers des refuges (il s'agit probablement d'une représentation du pouvoir colonial), est aussi la figure en amont de l'éclatement en /ywanianã/ d'une unité originelle. Ensuite ces /ywanianã/ auraient été nommés selon telle ou telle caractéristique de ces lieux de refuge.

Notre origine est unique mais quand Awiatu portu [vieux Jaguar dévoreur] s'est mis à pourchasser tout le monde, les gens ont eu peur et ont pris la fuite. Les uns sont partis d'un côté, les autres de l'autre et nous nous sommes éparpillés, chacun essayait de se cacher. Les uns sous les pieds de guaraná, ils formèrent la nation du guaraná /uarana y'wanianã/; d'autres se mirent près d'un nid de guêpes, ils formèrent la /kawa y'wanianã/; d'autres à côté d'une touffe d'agave, ce fut /uasai y'wanianã/; d'autres à côté d'un serpent, ils donnèrent la /moi y'wanianã/; d'autres à côté d'un pied de cumaru, ce fut la /kumaru y'wanianã/; d'autres à côté d'un trou de paca /pay y'wanianã/. Ce fut ainsi que surgirent les nombreuses nations.

Le grand-père demanda aux fuyards : "Où êtes-vous ?". Chacun répondit et raconta où il s'était caché.

Le vieux demanda : "Vous êtes tous là ?" Ils répondirent que oui. Alors un vieux appelé Nek?i raconta que c'était lui qui avait tué le jaguar qui rôdait et dévorait les gens.

On voit dans ce mythe le trompisme du système agricole sur celui de la guerre. Nek?i est le nom dans les /sethay poi?i/ du héros fondateur qui a enseigné comment défricher avec une

³³ La figure du Maître des animaux est largement présente dans les cultures indigènes d'Amazonie, comme le soulignent de nombreuses descriptions ethnographiques dont celles de BARBOSA RODRIGUES (1890) et de GRENAND (1982).

³⁴ On retrouve la même perception du jaguar, être qui sème l'épouvante, dans la tradition guarani (CASTRÉS, 1974 : 66, 75)

³⁵ Dans une autre version de ce récit, non transcrite, le héros est appelé "beau-père-enemi" /hamunokap/.

hache de pierre et par le feu (récit n° 13). Il s'agit donc d'une figure qui peut être assimilée à l'ancien Maître Pochy Tuphambá (cf. Première Partie et MÉTRAUX, 1928 : 12-14).

Les /sehay pot'ria/ placent le jaguar à la tête d'un ensemble taxonomique ou d'une ethno-classe, incluse dans l'ample ensemble du vivant (ehante) à laquelle la tradition consacre un locus mythique, le jaguar étant lui-même le paradigme de la pratique classificatoire. Cette ethno-classe comprend l'ensemble de la descendance du jaguar /awya'at-ir/, présente dans le récit n° 20 comme une /ywanial/. Les critères de filiation sont ici essentiellement l'aspect visuel et/ou le comportement prédateur des espèces concernées.

La catégorie inclut aussi des végétaux, perçus, représentés et classés comme des jaguars. Cette association, qui n'est arbitraire qu'apparemment, ne repose pas sur un isomorphisme visuel ou comportemental, mais semble indiquer l'intention de marquer, par le puissant symbole de prédation que représente le jaguar, un caractère sacrificiel à valeur d'opérateur ontologique dans l'usage de telles espèces. L'ensemble hétérogène des végétaux associés au jaguar inclut le *Thevetia peruviana*, la *batatíha* (lunra), n.i.) - cités tous deux dans le récit n° 20, et d'autres appelés *ongas* (cf. photos n° 56, 58) avec le *caapi* (*Banisteriopsis caapi*), le *Tigre* (*Costus* sp.) et la *Sorooca* (*Heliconia* spp.).

Thevetia peruviana (arbuste de la famille des Apocynaceae) fournit le /ja'zampe/, la graine avec laquelle se fabrique le /kurunisaal/, les grelots de la danse du rituel de Waumra. Dans une autre version du mythe d'origine de la nuit³⁶, les grelots offerts par Anumaré aux serpents en échange de la nuit sont nommés /salkanughap/. (force fait morph. nominal) : "taiseur de force". Ayant accepté les termes de l'échange, les serpents devraient l'utiliser pour signaler leur présence au chasseur ou au passant, leur indiquant ainsi de ne pas s'approcher. Selon les collaborateurs sateré-mawé, la *Jazaraca* (*Bothrops* sp., un Crotalidé) est l'un des serpents à utiliser ce signal. La référence mythique au *surucucu* (*Lachesis muta*) en fait un serpent au sens moral poussé qui ne mord, après avoir prévenu son agresseur, que s'il est attaqué. Il est en effet pourvu d'un appendice caudal fait d'écaillés qui, frappant le sol, donne un bruit semblable aux grelots. Parmi d'autres chroniqueurs, THEVET (1953 : 79-80) fait état d'un usage similaire chez les Tuphambá (cf. Première Partie) et insiste sur sa toxicité (caractéristique qui fait le lien avec des serpents du mythe de la nuit), et sur son emploi par les hommes et les femmes lors de fêtes de boissons, préluces à la guerre.

Le *Banisteriopsis caapi* est le principal véhicule de l'apprentissage des anciens *painis*, un psychostimulant, l'un des divers /ikennu?erakana/ qui induisent la formation d'images mentales. Il est familièrement appelé Jaguar et est aujourd'hui l'une des matières premières des /nuul/ : les sorts (*leitico*) dans les *Bancadas*³⁷. Cette espèce, de même qu'un *Costus* (*Tigre*), sont fréquemment plantés autour des maisons pour les protéger contre les voleurs³⁸. Ce sont alors

des jaguars apprivoisés dont on prétend orienter la capacité de prédation en les alimentant de diverses manières : une eau quelconque ou les caprices de la pluie pour celles qui effraient seulement, de l'eau sanguinolente³⁹ pour les plus féroces (cf. Troisième partie), mais quand ces plantes ont faim, elle faulent.

Le *Caapi* ou *Onga* comme le *Tigre* sont des /pohag/ : remèdes. Ils sont employés en bain contre l'anorexie, ils stimulent l'appétit. Ce sont aussi des /miat pohag/ : remèdes pour le succès à la chasse. La logique qui sous-tend ces deux applications est évidemment liée au caractère prédateur de ces jaguars végétaux.

Ces "plantes" sont également associées à des maîtres /kaiwa/ et les Sateré-Mawé disent qu'ils apparaissent sous la forme de personnes ou d'animaux...

"Tigre, [la "plante" du genre *Costus*] c'est ça le nom de l'homme, parfois, il ressemble à un humain, parfois à un jaguar. Dans nos rêves, on voit. Quand on n'a pas de courage, on ne s'approche pas. Car, quand il a l'apparence d'un jaguar, il est très laid. Les gens doivent avoir une connaissance. Si on l'a, on ne voit pas le jaguar quand il s'approche. Quand on est surpris par une vache qui s'approche, c'est la même chose, on a peur car on ne lattend pas. Mais le vacher qui connaît n'a pas peur."

Miguel, paini, Molongotuba

L'acte de communiquer avec des plantes répond en général à un objectif propre du paini, ou de ses clients. L'humanisation des plantes-jaguars s'intègre de manière cohérente au schéma logique de l'échange : les acteurs, les partenaires, sont le paini et le maître de l'espèce, celui-ci étant "animé" ("actualizado") par la représentation que s'en fait le paini au moment de sa communication. Il en va de même quand on représente des plantes comme des jaguars domestiqués, asservis pour la garde des maisons. Le principe qui préside à l'attitude dans cette relation avec des plantes et des animaux est celui de la sociabilité et de l'échange. Par contre la figure de la plante représentée comme un animal sauvage avec qui on ne communique pas apparaît comme une énigme. Pour le paini Virgolino, le maître de la *sorooca* (*Heliconia* spp., des lieux humides) est aussi un jaguar, mais aucun des ses caractères n'est humanisé : selon son expression, elle "rinvoque pas dans le corps du paini, c'est un vrai jaguar".

Enfin, il n'y a pas que des jaguars-plante, il y a aussi des "suruc-planté, jacaré-planté, jacamí-planté et toutes ont des ingrédients..." comme le souligne une femme paini, en parlant

sont des gardiennes de la maison et elles se transforment en jaguar, serpent ou tout autre animal féroce pour éloigner les intrus.

36 "Si on ne lui donne pas d'eau de lavage, il n'attaque pas les poules, n'les cochons quand il a faim. Si on a des têtes de bétail, ou autre chose, il n'y touche pas, car il sait que c'est de l'élevage. Quand on l'arrose avec de l'eau de lavage de gibier, les poules disparaissent. S'il y a des moutons, il devient un jaguar, on le voit. Seulement, il attend, ce n'est pas comme le jaguar de la forêt qui ne sait rien faire d'autre que de manger" (Miroel, paini). D'autres personnes domestiquent le jaguar du *caapi* avec un peu de sel et des pierres. Comme les visiteurs ne savent pas à quel traitement sont soumis ces plants, souvent, quand ils les aperçoivent sur le chemin qui vient de la rivière ou derrière la maison, ils demeurent prudents ou évitent même les visites à l'improviste, ou, en l'absence des maîtres de maison, ils se retiennent aussi.

35 Données de l'informateur João Andrade de Freitas, un Kumatu, non transcrites ici.

37 Voir Annexe Bancada.

38 Figueiredo & Virgolino E SILVA (1972 : 25) se réfèrent à des traditions du Pará à propos de deux plantes, le cabi, légèrement rougeâtre, et le *purú* ("deux petites têtes" - Arcaea). Toutes deux sont plantées par des guerisseurs et reçoivent un traitement spécial : elles sont mouillées avec la première eau de lavage du gibier ou du poisson, ou avec l'eau de rouissage de la farine. Ce

